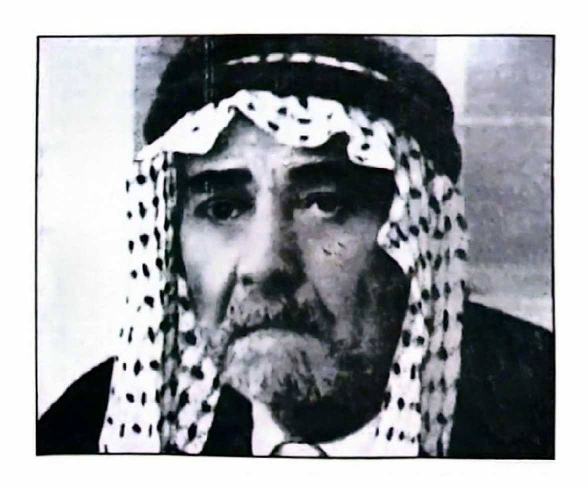
معروف الرصافي

آثاره في النقد والأدب

الجزء الأول



جمع وتقديم:

أ. د. داود سلوم

أ. د. عادل كتاب نصيف العزاوي

الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي

منشورات الجمل



معروف الرصافي

آثاره في النقد والأدب

ـ الجزء الأول ـ

معروف الرصافي
آثاره في النقد والأدب

الجزء الأول

جمع وتقديم:

أ. د. داود سلوم

أ. د. عادل كتاب نصيف العزاوي

الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي

منشورات الجمل



معروف الرصافي: آثاره في النقد والأدب، الجزء الأول

جمع وتقديم: أ. د. داود سلوم - أ. د. عادل كتاب نصيف العزاوي - الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي

الطبعة الأولى ٢٠١٤

تلفون وفاكس: ٣٥٢٣٠٤ - ٠١ - ٠٠٩٦١

ص.ب: ٥٤٣٨ - ١١٣ بيروت - لبنان

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany

www.al-kamel.de

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

الرصافي

١ ـ حياة الشاعر:

ولد معروف بن عبد الغني الرصافي في بغداد من عائلة يرجع أصلها إلى أكراد العراق وكان هذا الحدث السعيد بالنسبة للأدب عام ١٢٩٢ هـ/ ١٨٧٦ م. تعلم مبادئ الكتابة والقراءة في كتاتيب بغداد ثم أدخل المدرسة الرشدية العسكرية وبعد ثلاث سنوات هجرها والتحق بمدارس الدين ودرس في مدرسة (منيرة خاتون) ومن أساتذته المدرس عبد الوهاب النائب والأستاذ محمود شكري الآلوسي وعين مدرساً في مدرسة ابتدائية في «الراشدية» وقضى مدة من حياته بين الشعر والتعليم فقد درس بعد أن ترك الراشدية في مدرسة «الإعدادي العسكري» في زمن نامق باشا حتى إعلان الدستور عام ١٩٠٨

وتظهر من شعر الرصافي الذي نظم قبل الدستور صلته بالتيارات الثقافية الحديثة والأفكار السياسية التحررية التي كانت تدعو إلى الاستقلال اللامركزي والمساواة الاجتماعية بين الرعايا في الدولة العثمانية وعلى هذا فقد خلع الرصافي لبسه القديم ولبس المدنية الحديثة واستبدل الطربوش بالعمامة كما استبدل الأفكار القديمة بالأفكار الجديدة وإن شهرته التي كسبها به أدبه قبل الدستور دعت أحدهم إلى دعوته إلى القسطنطينية لإصدار مجلة عربية باسم «اقدام».

وحين ذهب إلى هناك لم تتحقق الفكرة فرجع إلى بغداد وفي طريقه مر ببيروت عام ١٩١٠ فطبع فيها الجزء الأول من ديوان الرصافي، واستدعي ثانية إلى القسطنطينية وعيّن هناك مدرساً في دار المعلمين الملكية ومدرسة الوعاظ التابعة

لوزارة الأوقاف ومحرراً لجريدة عربية تسمى «سبيل الرشاد» ثم عيّن هناك نائباً عن لواء المنتفك.

وكانت أفكار الشاعر السياسية قبل الدستور ضد الخلافة وكان الخليفة رمز الظلم والطغيان:

وهبنا أمة هلكت ضياعاً ... تولى أمرها عبد الحميد[1]

وكان في أول أمره ضد فكرة التمييز الديني لعلمه أن بعض العرب هم من المسيحيين ومع أنه لم يكن مؤمناً بهذا النوع من المساواة إلا أنه كان يدافع عن الفكرة في حد ذاتها، قال:

إذا جمعتنا وحدة وطنية ... فماذا علينا أن تعدد أديان[2]

وقال بعد إعلان الدستور:

هي المساواة عمتنا فما تركت ... فضلاً لبعض على بعض وتمييزا[3]

ولكن سرعان ما انشق العرب المسيحيون على العرب المسلمين وسقط الجمع الأول تحت نفوذ فرنسا فلامهم على التفريق:

أو ساقطة مصالح دنياهم وهم عرب ... جاءوا على حسب الأديان ترتيبا[4]

ونبههم إلى خطر الفرقة وخطر الاستعمار الفرنسي:

لكن باريز ما زالت مطامعها ... ترنو إلى الشام تصعيداً وتصويبا[5]

وما إن أعلن المتعصبون منهم بأنهم ليسوا عرباً حتى صرح لهم بأن العرب المسلمين كانوا قد ضحوا كثيراً في التنازل عن حقوقهم الطبيعية في السلطة في سبيل وضع الأقليات:

وكنا أجبناهم إليها إجابة ... بها قد تركنا جانب الدين مزورا[6]

---

(١) ديوان الرصافي (طبعة السقا) ج ١ - ٢، القاهرة ١٩٤٩، ص ١٢١.
(٢) ن.م، ص١٣١.
(٣) ن.م، ص٣٨٠.
(٤) ن.م، ص٣٩٥.
(٥) ن.م، ص٣٩٥.
(٦) ن.م، ص٤٠٨.

وظهرت في هذه الحقبة الدعوة إلى الجمهورية صريحة في شعره:

إن الحكومة وهي جمهورية كشفت عماية كل قلب مضلل[1]

وخاطب الناس في عهد الخلافة:

يا أمة رقدت فطال رقادها هبي وفي أمر الملوك تأملي[2]

وله رأي سائر:

عجبت للناس في الدنيا فحالتهم مع الملوك صريح العقل يجحدها
إن الملوك كالأصنام ماثلة الناس تنحتها والناس تعبدها[3]

وما إن أعلنت الحرب العالمية الأولى حتى اتجه إلى الدعوة إلى الوحدة الإسلامية عوضاً عن دعوته إلى القومية العربية وقال عدة قصائد منها:

لا زلت يا وطن الإسلام منتصراً بالجيش يزحف من أبنائك الامنا[4]

وقال على لسان العراق بعد سقوط بغداد:

أنا باق على الوفاء وإن كا نت بقلبي ممن أحب جراح[5]

وهجا الملك حسيناً الذي كان رمزاً لثورة العرب على الأتراك:

حتى بدت مخزيات اللؤم مشكرة من الحجاز حسيناً ثالثاً بهما
إذ راح بالإنكليز اليوم ممتنعاً فضاعف الشر فيما جر واجترما

وقد كسبت هذه القصيدة وبعض الأهاجي الأخرى التي سنمر عليها كره العائلة المالكة له حتى أواخر أيامه وموته معدماً فقيراً إلى أبعد حدود الإعدام والفقر.

ولما أعلنت الهدنة عام ١٩١٨ ورأى الأتراك موقف العرب منهم طردوا كل العرب والرعايا إلى خارج حدود تركيا فخرج الرصافي فيمن خرج وجاء إلى الشام آملاً أن يجد ترحيباً من الحكومة العربية برئاسة فيصل ولكن فيصلاً كان قد وغر

(١) ديوان الرصافي، ن.م، ص١٦٣.
(٢) ن.م، ص ١٦٣.
(٣) ن.م، ص٥٠٦.
(٤) ن.م، ص٤٨٢.
(٥) ن.م، ص٤١١.

صدره عليه لهجائه أبيه وتصوير الحركة العربية كجزء من خديعة استعمارية كبرى فغض فيصل الطرف عنه وأهله والظاهر أن السياسة الإنكليزية أرادت وضعه تحت جناح رحمتها للاستفادة من مواهبه فاستدعي إلى القدس للتدريس في دار المعلمين فأقيمت له حفلات التكريم والضيافة وعيّن مدرساً براتب ٣٠ ديناراً ومن القدس توجه إلى الحركة القومية في الشام يهاجمها عندما أصبحت خطراً على الاستعمارين الإنكليزي والفرنسي وخوف تنبه القوميين وقيامهم بثورة أخرى ضد الغازي الجديد وقد يحسب للعامل الشخصي في الهجوم حسابه. قال مؤرخ قبل ٣٣ سنة عن إقامته في القدس: «وعلم أن الوقت قد حان لأخذ الانتقام من خصومه في الشام الذين لم يقدروه قدره. انبرى يراعه في تدبيج المقالات المرة وأرسلها عليها كشواظ من نار»[١].

ولكن علينا أن نشير هنا منذ وقت مبكر في هذه الدراسة إلى أن الفرق واضح قائم في ذهن الرصافي بين قادة هذه الحركة وبين إخلاصه لوطنه وأمته. إن حب الرصافي لوطنه وأمته حب لا يمكن أن يوصف وإنه في الواقع كما قال هو:

(وسـع الـكـون والـزمـنـا)

ويبدو أن الرصافي كان موجوداً في العراق في وقت استقبال فيصل في بغداد وبعد ثورة العشرين ولم يشهد الشاعر ثورة العشرين ولم نسمع له صوتاً في الثورة ولم يقل فيها شعراً ولم يدافع بسيف أو قلم. ولم ينسَ الرصافي عداءه للقادم الجديد الذي حرمه العمل في الشام.

فقال ساخراً:

أمـا وقـد طـلـع الـرجـاء	يـشـع أنـوار الـسـرور
فـي دار مـولانـا الـنـقـيـب	ووجـه مـولانـا الأمـيـر

يؤسفنا أننا لا نتمكن أن نخبر القارئ كم مضى من الوقت بين شعره الأول وشعره الثاني ولا نظن أنه كان بينهما أكثر من شهر واحد.

---

(١) السهروردي: لب الألباب، ج٢، ص٣٣٧.

وإن العلاقة بين هذين الرجلين طريفة تستحق التسجيل والملاحظة فالظاهر أن فيصلاً لم ينسَ حقده القديم على الرصافي وأن الرصافي لم يحصل على ما يبغي وكان يعلم أن شخصية الملك هي العقبة الكؤود. فظل قلقاً متردداً بين المدح والهجاء والرثاء فها هو يمدح:

أفيصل أنت فيصل كل حكم ... نريد به تقدمنا سريعا

وهجاء:

لنا ملك وليس له رعايا ... وأوطان وليس لها حدود

وقال في هجائه:

واليوم صار مليكنا ... ظلاً لـ«كنك» الإنكليز

وقال:

وإذا مليك بلادنا هو نورة ... وإذا مليك بلادهم زرنيخ

وقال عن العراقيين وهو في الشام:

لهم ملك تأبى عصابة رأسه ... لها غير سيف التيمسيين عاصبا

تبوأ عرش الملك لا بحسامه ... ولا كان في يوم له الشعب ناخبا

وشرح موقفه مرة للملك فيصل وأعلمه أن مهاجمته لوالده جاءت من وجهة نظر معينة وأن مهاجمته للعرش ليس المقصود بها فيصلاً بالذات ولكن المقصود بتلك المهاجمة إنما هو «المركز» وفي ذلك تحايل وتهرب من دون شك.

وأراد أن يتقرب من السلطة وأن يحصل على المسألة فرثى الملك حسيناً وقال:

بدا وجه العروبة في حلوك ... غداة قضى الحسين أبو الملوك

لقد نزهت من غمز ولمز ... كما نزهت من شعر ركيك[1]

ورثى فيصلاً:

أبو غازي قضى فأقيم غازي ... فأنطقنا التهاني والتعازي

قضى بدر المكارم والمعالي ... وحيدرة المعارك والمغازي[2]

---

(1) ديوان الرصافي ص٣٢٠.

(2) المصدر نفسه، ص٣٢٦.

ومدح نوري السعيد:

نوري السعيد أبو صباح ومن به سعد العراق فثغره بسام[1]

وهجاه:

قل لي بربك يا سعيد ولست بالرجل السعيد

وإن كل هذا التذبذب في العقيدة السياسية يشرحه طموح الرصافي إلى الحكم أو شيء يشبه هذا. فهو لا شك كان يحلم في الفترة الأولى من تأسيس الحكومة العراقية بالوزارة أو يعمل معهم خاصة وأنها كانت فترة «تعيين» لا عن مقدرة وإنما عن غنى أو مركز أو صلافة إلخ...

وهذا هو يصيح بأعلى صوته في عام ١٩٢٢ يخاطب أولي الأمر:

يا مبعديّ بظلم عن مناصبهم وقاطعين إلى ما ابتغى طرقي
علمت كل خفي من ضمائركم وما علمت الذي ترضون من خلقي
ماذا يوافقكم من شأن صاحبكم حتى يكون لديكم حائز السبق
إن كان عقل فإني عاقل فطن أو كان حمق فعندي أحمق الحمق
فجربوني تفوزوا عند تجربتي بما تريدون من طيش ومن نزق

وأهم ما شغل الرصافي من أعمال الحكومة العراقية بين ٩٢١ و٩٣٠ هو: أنه عمل نائباً لرئيس لجنة الترجمة والتعريب في وزارة المعارف وحاضر كذلك في كلية المعلمين العالية ثم عيّن نائباً في المجلس ووقف ضد المعاهدة العراقية الإنكليزية كما ذكر الحسني في كتبه أما الكاتب المهجري الريحاني فقد ذكر في كتابه أنه كان مع المعاهدة.

إن سلوك الرصافي وخلقه وطموحه يضاف إلى سخريته وهجائه اللاذعين اللذين استخدمهما للحصول على رغباته ـ حدد موقف حكومات العهد البائد منه وكذلك العائلة المالكة والاستعمار الإنكليزي فهو من الناس الذين لا يُشترون بسهولة.

---

(١) ديوان الرصافي، ص٥٠٤.

وأما بين ١٩٣٠ و١٩٤٠ فلم يعمل الرصافي في عمل حكومة وإنما عاش من إحسان أصدقائه وترك العراق مراراً عديدة ثم عاد إليه وبعد عام ١٩٣٧ التجأ إلى الفلوجة معتزلاً الحياة وقد تزيا منذ مدة مبكرة بالزي العربي ووصفه بالبساطة وطمح إلى عزلة تشبه عزلة غاندي وحين ثار العراق عام ١٩٤١ على الإنكليز وضعفت العائلة المالكة بخروج عبد الإله رحب بثورة الشعب الجديدة وهجا الإنكليز وعبد الإله هجاءً مراً وهو بذلك قد قضى قضاءً مبرماً على كل أمل في الاستفادة من الخدمة العامة بالتوظف وزادت حالة الرصافي الاقتصادية سوءاً على مر الزمن وجفاه إخوانه ونسيه العراقيون كعادتهم حتى مات عام ١٩٤٥ في بيت خال من كل شيء حتى من مقعد أو ستارة لنافذة الشاعر وكان قد جاء إلى بغداد للمعالجة فمات في الأعظمية. ووصف الشاعر الجواهري الأيام الأخيرة من حياة هذا الشاعر البائس:

«حتى انتهى (الرصافي)... مساء يوم ١٦ آذار من عام ١٩٤٥ في تلك الغرفة الجرداء التي لا أنساها أبداً وكأنما أنا فيها الآن وكان الرصافي ـ وهو ذاك أمامي ـ على سرير من السرر الرخيصة لولا أن الرصافي هو الذي كان ينام عليه وكان هو الآن وقد أحسَّ بي وأنا أدب على أطراف أصابعي لئلا أوقظه وكانت الحيرة هي في أين أجلس إذ ليس في الغرفة كرسي أو خشبة أو حتى حجر للجلوس وكأنما هي في هذه الساعة لا غيرها إذ تتبدد الحيرة باستيقاظ الرصافي وبوجودي محلاً على طرف السرير فيتحامل على نفسه فألح عليه ملتمساً إلا يفعل فيأبى فأطيع فأتحدث إليه آخر حديث وأوجعه قبل أن يموت بأيام... قد انقضى (عصر الرصافي) في هذه الغرفة الجرداء ولم يسدل عليه ستار فأنا أحلف صادقاً وكان الجو مشمساً والضوء يؤذي عيون الرصافي وكان على درجة من الحرارة لا يطيقها مريض مثقل لا بد له من أن يمد عليه الغطاء أحلف صادقاً أنه لم يكن في غرفة صاحب هذا الجيل كل ستار»[1].

أعتقد أن سبباً من أسباب بلبلة الرصافي الفكرية والتي سببت له كل هذا الألم

---

(١) مهرجان الرصافي. بغداد ١٩٥٩.

والأذى هو تأثير الأفكار الواردة ودعاتها عليه. ففي كل فترة يتبنى فكرة وفي كل يوم له هوى فهو لهذا قد كسب عداء كثيراً من الناس ممن ماشاهم ثم تخلى عنهم.

وإن الشيء الآخر هو خلق الرصافي. فالرصافي في خلقه الذي كسبه عن الثقافة العربية جعله أكثر الناس إباء وكبرياء وترفعاً. فالحقيقة أن الإنسان حين يقرأ ديوانه يضطر اضطراراً إلى الإعجاب بشيمته وإبائه وعزة نفسه فهو نفسه يعرف أنه كان ضحية هذا الإباء قال:

فلا تنس يا فخري إبائي فإنني ... ضحية هذا الجامع المتشرد[1]

ويشرح في الأبيات التالية نفسيته منذ فترة مبكرة من شبابه:

وإني لأهوى الحق كالطيب ساطعا ... وكالريح هباباً وكالشمس ظاهرا
ستبقى لنفسي في هواه سريرة ... إذا الدهر أبلى من بنيه السرائرا
وتكره نفسي أن أكون مخادعاً ... لا درك نفعاً أو لا دفع ضائرا
ومن أجل مقتي للمخانيث أنكرت ... يدي أن تحلى في الجنان أساورا
وما العجز إلا أن أكون مكاتماً ... إذا ما تقاضتني العلى أن أجاهرا
ولولا طموحي في الحياة إلى العلى ... سكنت البوادي واجتنبت الحواضرا

وإن قسماً من شقائه يرمى على عاتق خلق أبناء الجيل الماضي من الحكام. فهم طبقة من ضعفاء الخلق ولؤماء الطباع من الذين يحاربون الإنسان في رزقه إذا ما خالفهم في الرأي فهم أبداً يخلطون بين المصلحة العامة والعلاقة الشخصية مما سبب للعراق ولأبنائه المصلحين كثيراً من الأذى والضيم.

وإن خضوع العهد البائد لسلطان الاستعمار وتشجيعه سياسة القضاء على الأفكار الحرة وأحرار التفكير دفع بهم إلى محاربة الرصافي محاربة أقل ما توصف به بأنها بعيدة عن محاربة الرجل الكريم الطبع الحر النفس.

وكنا أيضاً قد أشرنا قبل هذا إلى طموح الرصافي وتذائبه السياسي ولذا فإننا

---

(١) ديوان الرصافي، ص٢٧٧.

نعتقد أن الشاعر قد جنى عليه طموحه الذي لم ترافقه المداهنة المطلوبة لروح العصر الذي عاش فيه الشاعر.

قد تثار هنا قيمة أشعاره السياسية ومقدار المصلحة العامة والمصلحة الشخصية في كل ما نظم من هذه الأشعار.

لا شك أن حصة الأشعار السياسية التي قيلت حباً وخدمة للعرب كثيرة وأن حب الرصافي للناس والأرض لا يعتريهما شك ولا ترقى إليهما ريبة أما موقفه من الشخوص فالمصلحة الشخصية فيها واضحة.

وبعد ثورة ١٤ تموز احتفل العراق بذكرى وفاة هذا الشاعر الفذ إلا أن العناصر التي احتفلت به أهملت قابلياته الفنية وتحليلها وأكدت الاتجاه السياسي الشخصي واتخذت من ذكراه واجهة للدعاية لنفسها ولمؤسساتها أكثر من اتخاذها كذكرى للعلم والحقيقة والتقدير الصحيح. كانت نتيجة هذا الاحتفال كتاباً يستحق النظر فيه وأن يقال فيه شيء ما. إن أغلب الكلمات التي قالها المحتفلون كان الهدف منها سياسياً الغرض منها الدعاية لجهات سياسية معينة وإن هذا الغرض كان أقوى حتى من الدعاية للجمهورية أتاحت لهؤلاء إحياء ذكرى الشاعر الخالدة.

وكان موضوع أغلب الكلمات خالياً من الدراسة العميقة أو التحليل أو التأمل ما عدا كلمات قليلة. إن كلمة السيد مصطفى علي في بحثه عن الرصافي والبيت الهاشمي جاءت تصور جانباً واحداً وهو جانب النزاع ولم يذكر الكاتب الفاضل جانب الموافقة والمدح ولم يعلله. ومن الكلمات التي عرضت جانباً طريفاً كلمة الأستاذ سديق العلوي بعنوان (الرصافي شاعر إنساني حي) ولعل أعمق الكلمات قاطبة كلمة الأستاذ كمال إبراهيم (الثورة في شعر الرصافي) فالمقال دراسة علمية مرتبة ولو أن الكاتب حشر كلمة «الثورة» كعنوان للمقال وحاول أن يطبق المحتوى على العنوان وهناك من المقالات ما لا يمكن أن يوصف إلا بأنه واجهة وإعلان سياسي ككلمة وفد الصين وروسيا والأردن إلخ...

مما لا شك فيه أن شعر الرصافي حمّال أوجه فكل قد اقتبس ما يرغب به لشرح فكرته دون الدخول إلى حقيقة ثابتة في ماهية أفكار الرصافي وتطورها

واستقرارها الأخير وفي هذا خطر على الحقيقة وعلى ما أعلم أن في بغداد أكثر من رجل من المختصين بالأدب الحديث وقد كتبوا عن الرصافي قبل الثورة ولكنهم لم يدعوا للكلام في الموضوع وهم أقرب الناس إليه. . .

وخلاصة القول في ذكرى الرصافي أنها كانت وسيلة من وسائل الدعاية السياسية فقد انعدم فيها البحث العلمي في الغالب وطغت العاطفة على الحقيقة والخيال على الواقع.

فقد أراد بعضهم أن يخلق من الرصافي بطلاً ذا عقيدة ملونة بلون معين يحارب من أجلها وما كان الرصافي ـ في واقع الأمر ـ ذلك الرجل وإنما كان عراقياً عربياً مسلماً قبل كل شيء يدافع عن العراق والعرب والمسلمين حتى في قصائده التي بدت فيها نزعته الاشتراكية أو الإنسانية ومن قال غير هذا فسوف يعوزه البرهان.

٢ ـ آراء الرصافي في الأدب والفن:

ترك الرصافي في كتبه وديوانه آراء متفرقة يمكن أن يكون الإنسان من مجموعها معرضاً مقارباً لما كان يعتقده الرصافي. ولعل أقوال الرصافي في (الشعر) هي أكثر أقواله شيوعاً في الديوان وفي كتبه الأخرى ولذا رأينا أن نبدأ بالكلام عن رأيه في (الشعر).

درس الرصافي عام ١٩٢٨ دروساً في العروض وترك في أول الكتاب وآخره ملاحظات عن الشعر وعلاقته بالفنون الأخرى لا بأس باستعراضها اقتباساً.

قال الرصافي:

«لما كان الشعر وليد الغناء وقرينه لزم أن يكون مطابقاً لما فيه من ألحان وإيقاع، ولا يكون كذلك إلا إذا كان موازناً لتلك الألحان في الحركات والسكنات وهذا هو الوزن في الشعر وبهذا تتبين لك حكمة وجود الوزن في الشعر وفلسفته.

نعم، لا ينكر أن الشعر قد يكون غير موزون كما في الشعر المنثور ولكن إطلاق الشعر على المنثور إنما هو إطلاق بالمعنى العام: أي من حيث إنه يؤثر في النفوس تأثيراً شعرياً وإلا فالشعر بمعناه الخاص لا يجوز أن يكون غير موزون لأنه

كما قلنا وليد الغناء وقرينه الذي لا ينفك عنه. فالوزن إذن ضروري في الشعر...»[1].

وقال في آخر الكتاب:

«وآخر قول نقوله هنا فنختتم به هذه الرسالة هو أن الشعر وليد الغناء وما دامت الألحان في الأغاني لا تدخل تحت حد أو حصر فكذلك أوزان الشعر لا تعد ولا تحصى»[2].

وعلى هذا فإن الرصافي يؤمن أن الشعر يجب أن يكون موزوناً وليس من الضروري أن يكون من أوزان الخليل، إلا أنه يجيز الخروج على الوزن والموسيقى في الشعر كما أظن كما أنه لا يعفي الأديب أو الناقد من الجهل بالبحور الشعرية لأنه نوع من الثقافة التي يجب أن يعرفها الناقد أو الأديب حتى تكون ثقافته متكاملة، قال:

«لا شك أن الأديب الكامل في أدبه تلزمه معرفة مصطلحات جميع العلوم والفنون لكي يكون كاملاً في أدبه من كل جهة فإذا هو جهل مصطلحات علم من العلوم أو فن من الفنون كان أدبه ناقصاً من جهة ذلك العلم أو ذلك الفن لأن هذه المصطلحات العلمية قد تدخل في الكلام المنظوم والمنثور فتستعمل فيه إما على طريق التشبيه وإما على طريق التوجيه الذي هو من أنواع البديع وإما على طرق أخرى لا تعد ولا تحصى. فإذا كان الأديب جاهلاً تلك المصطلحات صعب واستعصى عليه فهمها عند استعمالها في الكلام شعراً كان أو غيره»[3].

أما أقواله في «الشعر» في الديوان فهي خليط متناقض الأفكار القديمة والحديثة التي يغلب عليها طابع المدح الشخصي الذي يبيحه الشعراء لأنفسهم شعراً ولنفهم هذه الآراء سوف نعرض بعضها، قال يصف شعره:

---

(١) الأدب الرفيع في ميزان الشعر وقوافيه. بغداد ١٩٥٦ ص ١١.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢٥.
(٣) ن.م، ص١٥.

وأرسله نظماً بروق انسجامه | فيحسبه المصغي لإنشاده نثرا
أضمنه معنى الحقيقة عارياً | فيحسبه جهاله منطقاً هجرا[1]

ويشرح في أبيات أخرى رأيه في الشعر فيعتبر القافية من مقاييس القابلية الفنية وأنها تساوي مطابقة اللفظ للمعنى والمعنى للفظ وإن أحسن الشعر في رأيه هو المطابق لروح العصر والذي لا يقلد أحداً وأنه يأخذ المعاني الجميلة فيكسبها بألفاظ كأنها الدر[2] وهو يقصد في شعره بيان الحقيقة لا غير:

ذا أنا قصدت القصيد فليس لي | به غير تبيان الحقيقة مقصد
نشدت بشعري مطلباً عز نيله | وإن هان عند الشعر ما كنت أنشد
فللنجم قدر دون ما أنا ناشد | وللدر قدر دون ما أنا منشد

ويعرّف الشعر تعريفاً شعرياً بديعاً جداً. فالشعر هو الفن الذي «يشرح» الشعور ويعبر عنه بالموسيقى و«يقطر» العواطر من وضر المادة فكأنه الأنبيق مرتبط بالقلب:

الشعر فن لا تزال ضروبه | تتلو الشعور بألسن الموسيقى
ويجيد تقطير العواطف للورى | فتخاله لقلوبهم أنبيقا

وهو يقول عن نفسه بأنه طرق بحور الشعر كافة «رهواً ومائجاً»[3].

ولا شك أنه يدعو الشاعر إلى تنويع بحوره وهو ضد شعر المدح «وقلت اعصني يا شعر في المدح»[4] ولكن حقيقة الأمر هي غير ذلك والسبب في هذه الفلسفة التي يريد أن يتخذها لأن الناس لا يستحقون الهجاء أو الرثاء لها لتفاهتهم وأنه قد يجبر على المدح فيقول مديحه ساخراً[5] ويقول إنه لا يريد مكافأة على الشعر وإن واجبه أن يكون «هادياً»[6] ومرشداً ويؤكد مرة أخرى نزعة مثالية لم يحققها الواقع. يقول إن شعره خال من المدح أو الهجاء وهذا شيء لا يؤكده واقع حياة الشاعر:

---

(١) ديوان الرصافي، ص٥١٦.
(٢) ن.م، ص٦٤.
(٣) ن.م، ص١٢٣.
(٤) ن.م، ص١٢٣.
(٥) ن.م، ص١٢٣.
(٦) ن.م، ص١٩٤.

تركت من الشعر المديح لأهله ونزهت شعري أن يكون قذاعا

لا شك أن هذه النزعة هي نزعة الشاعر في أول شبابه قبل دخوله إلى ساحة الميدان السياسي وسنأتي إلى شرح أطوار شاعرية الرصافي فيما بعد.

وهو يعتقد ـ على حق ـ بأن شعره من أجود الشعر وأصلبه «كما نزهت عن شعر ركيك» وهو يعتقد بأنه له سليقة سليمة في اختيار جيده:

«أبت غثه واستوثقت من سمينه»

وبأن الشعر الركيك لا يمر على باله وبأنه يطمح إلى الابتكار فيه وإن الشعر إنما هو لبث الخير والإصلاح والحكمة[1].

وكثيراً ما استخدم الشعر في سبيل الرشاد وحث الناس على المعونة للمعوزين والضعفاء ونصر المساكين.

قال:

هذه حكاية حال جئت أذكرها وليس يخفى على الأحرار مغزاها

أولى الأنام بعطف الناس أرملة وأشرف الناس من بالمال واساها[2]

وهو لا يميل إلى الشعر الغامض المعقود في المعنى وإن كانت ألفاظه مفلقة أحياناً قال:

إنما غايتي من الشعر معنى واضح يأمن اللبيب التباسه[3]

والرصافي من المعجبين بالفنون الجميلة كالتمثيل والتصوير والموسيقى والغناء.

فإن للغناء في النفس نشوة تخفف من حنين العواطف المكبوتة فهو يحدث النشوة التي «تطفئ في حشاك حريقاً»[4] وإن الفنون ترقى برقي الأمم. فكلما كانت

---

(١) ديوان الرصافي، ص١٩٤.
(٢) ن.م، ص٢٠٦.
(٣) ن.م، ص٣٠٣.
(٤) ن.م، ص٨٠.

الأمم بدائية كان غناؤها بدائياً جاهلياً كأنه نقيق الضفادع فالفن عند الرصافي «مقياس الحضارة»[1] وهو في ذلك على حق.

أما مسارح التمثيل: فهي مدرسة اجتماعية تشحذ الشعور وتعلم «الغافل» و«تنمي الحميد من الخصال» وهو بهذا لم يخرج بالمسرح عن الواجب الأخلاقي والاجتماعي وليس هذا هو واجب الفن دائماً.

أما «المصور» فهو الذي يعكس لنا الحياة وقد يجيد أحياناً مصور ما أكثر مما يجيد الأديب ويفوق «الشاعر المنطقبا» وأهداف التصوير: «أن يستفيد بها الشعور مسموقاً، ويكرر رأيه في المسرح في مكان آخر»[2].

ويكرر قوله في التصوير في مكان آخر فيعكس لنا رأياً معاكساً يرى التصوير للعري مما يثير العواطف بدل أن يسمو بها:

منظر يترك العواطف منا ⠀⠀⠀ في هياج من الهوى وزحام[3]

وفي كتابه «دروس في تاريخ آداب اللغة العربية»[4] وهو من المحاضرات التي ألقاها في دار المعلمين العالية حين اشتغل محاضراً فيها بين ١٩٢٠ و١٩٣٠ يعرض الرصافي آراءً طريفة في دراسة الأدب وفي نقد الشعر والشعراء وتقديرهم.

ففي محاضرة «تاريخ آداب اللغة العربية» من الكتاب المذكور يضع منهجاً في دراسة اللغة وأدبها كوحدة شاملة من حيث المفردات والأساليب والأدباء والآثار والبيئة فهو لا يرى أن واحداً من هذه المكونات ينفصل عن الآخر بل العكس هو الصحيح فإنها وحدة متكاملة يكمل أحدها الآخر.

فدراسة اللغة تستدعي:

١ ـ دراسة المفردات والنظر في تطورها ونموها وموتها ودخول الغريب الأجنبي فيها وتوسعها من حيث التركيب والاشتقاق والبحث في المعاني المختلفة

---

(١) ديوان الرصافي، ص٨٠.

(٢) ن.م، ص٢٢٨.

(٣) ن.م، ص٥٤٢.

(٤) طبع في بغداد لآخر مرة عام ١٣٧٩ هـ/ ١٩٦٠ م وعلى هذه الطبعة اعتمدنا في اقتباس نصوصنا.

للفظة الواحدة ووجود الرابطة بين هذه المعاني وعلاقة المعنى الواحد بالمعاني الأخرى.

٢ ـ دراسة الأساليب والتراكيب وكيف حدثت هذه التراكيب وما هي الصور والمشاعر التي ساعدت على خلقها ثم البحث في المجازات والأساليب البلاغية وأسباب استحداثها ثم البحث في تاريخ التراكيب وموت بعضها واستحداث الجديد تبعاً لمرور الزمن وتطور الأمة أو انحطاطها.

٣ ـ البحث في النتاج الأدبي شعراً ونثراً والبحث في أنواع الشعر وما استحدث فيه من جديد ثم البحث في النثر وأنواعه وما هي الأسباب التي ساعدت على نمو فن معين وإضعاف آخر.

٤ ـ دراسة أحوال الأمة ذات اللغة المعنية ودراسة تاريخها وحياتها فإن مثل هذه الدراسة مهمة في معرفة هذه اللغة.

٥ ـ دراسة إقليم الأمة وأحوال البلد الجغرافية وطبيعة أرضه للنظر في مقدار تأثير هذه الطبيعة في هذا الأدب.

٦ ـ علاقة الأمة بجيرانها والبحث في الروابط الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية بين الأمة وما يجاورها لنرى مقدار الاختلاط ومقدار التأثر والتأثير.

٧ ـ البحث في حياة الأفراد من رجال القلم وتبيان نشأتهم وثقافتهم فإن ذلك من الأمور المهمة في تقييم أدب أحدهم ومعرفة المؤثرات فيه.

٨ ـ دراسة آثار هؤلاء على أنها ظواهر أدبية تستحق الملاحظة والتسجيل وقد يكون هناك تأثير وعلاقة بين الفرعين الآخرين وإن اتجه النقاد لدراسة الأثر دون المؤلف والرصافي بعد هذا ليس من المؤمنين إلا بهذا النوع من الدراسة المنفصلة لتفهم طبيعة الأدب ولمعرفة المبدع من غير المبدع والجيد وهو يدعو إلى تأليف «دائرة معارف» للآداب وتكون مفتوحة يبحث فيها كل إنسان حسب اختصاصه على أن تكون نامية متطورة أبداً تضم الجديد الذي يكتب وتأخذ بالقديم الذي يكتشف، وما دعا الرصافي في فكرته هذه إلى شيء خيالي إذا علمنا أن العرب يعوزهم إلى الآن دراسة علمية لآدابهم ويعوزهم معجم تاريخي للغتهم.

وفي محاضرته الثانية «ما هو الأدب؟ وما هو الأديب؟» يعمد إلى مسألة خاصة من هذه المسائل العامة فيشرحها فيما تبقى من الكتاب في فصول كما سنرى، فهو يعرّف الأدب لغة ويعرّف الأدب اصطلاحاً وهو يناقش بعض التعاريف للأدب ويدحضها ثم يضع تعريفاً للأدب والأديب كما يراهما هو فالأديب «هو كل من أوتي قدرة على البيان بارعة يستطيع أن يتصرف بها كيفما يشاء فينقل بواسطتها إلى مخاطبة كل ما توحيه إليه قواه العقلية التي لا تقل عن قدرته البيانية بداعة».

والأدب: «إنه قدرة على البيان راسخة مؤيدة بالقوى العقلية تتصرف في النفوس قبضاً وبسطاً بما تنقله إليها وتصوره لها من وحي تلك القوى العقلية».

وهو لا يحرم على الأديب أن يطرق الموضوعات المكشوفة وإنه ليس هناك من علاقة بين الخلق الحسن للأديب والإنتاج الأدبي فالإنتاج الأدبي صورة يرسمها الأديب وقد تكون فاحشة وهو عفيف وقد تكون عفيفة وهو فاحش فهو قريب في هذا من مرآة (ستندال) في كتابه «الأسود والأحمر» فهي تعكس ما ينعكس عليها سواء كان منظراً جميلاً أو منظراً قبيحاً وليس الأديب بالمسؤول إذا نقل الحياة كما هي.

ثم يبحث في «موضوع الأدب وغايته».

يعرض الرصافي لمناقشة نظرية «الفن للفن» فيعارضها في أول المحاضرة ثم يعتنقها في آخر المحاضرة وهو لا يدري فهو رحمه الله سمع شيئاً وقرأ شيئاً في النظرية.

هذا ما سمعه:

«سمعت بعض المتجددين من أبناء الترك في الآستانة يقولون إن الأدب لا غاية له ويتوسعون في هذا القول حتى يعموا به ما يسمونه بالصناعات النفسية أو الفنون الجميلة وهي الشعر والموسيقى والرسم والنحت فهذه الصناعات كلها لا غاية لها عندهم بل هي الغاية وهي المغيا فالرسام إذا رسم صورة كانت غايته تلك الصورة والشاعر إذا ما قال قصيدة كانت غايته تلك القصيدة وهلم جرا...

ولقد تأملت في هذا القول فلم أجد له محصلاً ينطبق على المعقول إذ لا ريب

أن الغاية هي ما يكون لأجله وجود الشيء علة لنفسه فإذا قال الشاعر قصيدة فليس من المعقول أن تكون القصيدة نفسها هي الباعث له على قولها».

وقال عما قرأ:

«ثم إني اطلعت على كتاب في علم النفس نقله من الافرنسية إلى التركية نعيم بك البابان مدرس علم النفس في دار العلوم بالآستانة فقرأت فيه بحث قولهم «الصنعة للصنعة» وعلمت فيه أن ليس معنى هذا القول أن الفنون الجميلة لا غاية لها بل معناه أنها لا تحتاج في وجودها إلى مادة خارجة عن غايتها أي أن الشاعر لا يحتاج في صناعة القصيدة إلا إلى الألفاظ وليس كالنجار الذي يصنع الكرسي باستخدام الخشب» ويدل هذا على أن الرصافي لم يفهم مدلول النظرية مما سمع وأن ما قرأه لم يكن واضحاً.

ولكنه يعود هو ويشرح غاية الأدب شرحاً مطابقاً فعلاً لنظرية «الفن للفن» فيبدو وكأنه نصير متحمس حقاً. قال:

«إن غاية الأدب هي حمل النفوس على الانفعال بمظاهر الكون قبضاً أو بسطاً لغرض ما وإن شئت فقل إن غاية الأدب هي تسخير الأسماع واختلاب القلوب وإثارة العواطف وتهييج النفوس بالبيان المؤثر فيها قبضاً أو بسطاً وحزناً أو سروراً وتلذذاً وتألماً سواء كان ذلك لغرض صالح أو غير صالح ولمقصد شريف أو غير شريف ومن هنا تعلمون أن غاية الأدب ليست خيراً محضاً بل قد تكون شراً أيضاً... وقد أخطأ المرمى من قال إن غاية الأدب تهذيب النفوس وتثقيف الأخلاق وتقويم أود الطباع فإن الأدب وإن جاز أن يكون واسطة لتهذيب النفوس وتحسين الأخلاق إلا أن ذلك معدود من فوائده المترتبة عليه لا من غايته إذ لا ريب أن في الأدبيات كثيراً من مفسدات الأخلاق...».

وإن هذا القول يناقض أقوال الرصافي الأخرى في ديوانه كما رأى القارئ قبل قليل من رأيه في الشعر ولعل أقواله في النثر هي الأتوم وهي الأقرب إلى منطق العقل وإن أقواله في شعره هي من بنات العاطفة فموقفنا عندها موقف المقارن لا موقف المؤمن القاطع بها...

ثم يبحث في قابليات الأديب العقلية ويبحث في (الذكاء والخيال والحس والحافظة والذوق)، ثم يقسم الأدب إلى منظوم ومنثور ويقسم النثر إلى مرسل ومسجع.

فهو يرى ـ خطأ ـ أن الأدب مر في مراحل أولها الكلام المرسل ثم الكلام المسجع وبعدها ظفر الأديب إلى مرتبة الشعر ولو عكسنا ذلك لعرفنا أن الشعر كان أسبق في الظهور من النثر لاعتماده على الخيال والعاطفة أكثر من المنطق والتحكيم والتركيز العقليين.

ويستعمل آراء النقاد القدامى في التمييز بين المنظوم والمنثور وهو يعتقد أن الوزن والقافية إذا قيدا ألفاظ الشاعر فإن معانيه لا تتقيد ويرى أن الشعر يكسب المعنى رونقاً وبهاء لا يكسبها النثر ويضرب لنا مثلاً بلزوميات أبي العلاء المعري وهو يرى أن الشعر قد يكون غير منظوم وعلى هذا فالشاعر يؤمن بوجود الشعر الحر أو بوجود الخيال الشعري في النثر وخاصة المسجوع. وهو يدعو إلى التعبير عن روح العصر في اللغة والشعر فيقول:

«وليست اللغة سوى واسطة نعرب بها عن أفكارنا ونترجم عن حياتنا ونعبر عن حاجاتنا ولا ريب أن أفكارنا وحياتنا وحاجاتنا اليوم غيرها في زمن امرئ القيس فكيف نتقيد بلغته وهي قاصرة عن هذه الأفكار وهذه الحياة وهذه الحاجات. فيجب أن ننتفض من هذا الجمود وأن ننهض باللغة إلى مستوى تكون فيه صالحة لأفكارنا منطبقة على حياتنا العصرية كافية لحاجاتنا اليومية».

ثم يعرّف الرصافي الشعر بأنه: «مرآة من الشعور تنعكس فيها صور الطبيعة بواسطة الألفاظ انعكاساً يؤثر في النفوس انقباضاً أو انبساطاً».

وهو يرد في مناقشته هذا التعريف على تعريف العرب للشعر بأنه كلام ذو وزن وقافية فهو يرى:

«أن المنظوم إنما سمي شعراً لا لكونه ذا وزن وقافية بل لكونه في الغالب يتضمن المعاني الشعرية... فالوزن والقافية غير مأخوذين في مفهوم الشعر بل في

مفهوم المنظوم وإنما أخذا في مفهومه ليكون الكلام بينهما من الأغاني لأنهما ضروريان للغناء».

ويعود إلى شرح نظرية تطور النثر إلى سجع ويعرض إلى اكتشاف السجع صدفة ثم الأخذ به وتأسيسه في الأسلوب تعمداً وأن صور السجع امتدت قروناً عديدة ثم جاء دور الوزن ويؤكد على عمل الاتفاق والمصادفة في اكتشاف الميزان الشعري.

ويشير إلى ما هو قريب من الموزون مصادفة من آي القرآن الكريم ويرى أن العرب قد غنت بالسجع وهو يذكر هذا دون برهان. ثم ينتقل إلى القول إن الغناء ساعد بعد ذلك على ظهور الوزن وتكامله فظهر الشعر وساعد على ظهوره الرقص والحركات المتناسقة. فخروج الموسيقى أو الرقص بصورة مرتبة مضبوطة دعت إلى ضبط الألفاظ طولاً وقصراً وتسكيناً وتحريكاً. وهكذا ظهر الشعر ويرى ـ كما يرى الأولون ـ أن أقدم أنواع الشعر العربي هو (الرَّجز) لسبب واحد هو:

«احتمال وقوع وزنه في الكلام أكثر وأقوى من احتمال وقوع غيره من الأوزان لكونه أبسطها».

ثم يبحث الرصافي في كتابه الموضوع الكلاسيكي الذي شغل بال النقاد من العرب القدامى وهو تقسيم الشعراء إلى طبقات ويقول إنه لم يهتد فيما فعله النقاد «إلى نتيجة معقولة مما كتبه القوم في مسألة طبقات الشعراء».

ويرى الرصافي أنه من الصعب الاهتداء إلى طريقة يصنف فيها الشعراء إلى طبقات أو مجموعات من حيث الزمن فيقول في هذا التقسيم:

«وما أدري أية فائدة في هذا التقسيم فإن الغرض المطلوب من تقسيم الشعراء إلى طبقات غير حاصل به إذ بمجرد قولنا إن فلاناً شاعر من الجاهليين أو المولدين لا تتعين منزلته في الأدب ولا مكانته في الشعر إذ من الجائز بل من الواقع أن يكون في المولدين من هو أشعر من بعض شعراء الطبقة التي فوقه وكذلك القول في الإسلاميين أو كذلك المخضرمين حتى أن شعراء الطبقة الواحدة من طبقات الشعراء

الخمس[1] مختلفون أيضاً في المنزلة فليسوا كلهم في منزلة واحدة في الشعر حتى يكونوا كلهم من طبقة واحدة»[2].

ويناقش تقسيمات العرب للشعراء من حيث الجودة ويناقش الاصطلاحات التالية: «الخنذيذ والمفلق والشاعر والشعرور» ويرى أن هذه التقسيمات غير واضحة الحدود وأنها بنيت على اعتبارات فرضها الذي وضع هذا المنهج وقد يجوز لغيره أن يضع منهجاً آخر. . .

كما أن الفرق بين (الخِنذيذ والمُفْلِق) أقيم على الاشتراط في كون الأول شاعراً وراوية وفي هذا ظلم للمفلق الذي قد يكون شاعراً جيداً إلا أنه ليس براوية. أما الرصافي فيعدل هذا المنهج ويقول إن الشعراء أربعة:

١ ـ الشاعر المبدع المبتكر.

٢ ـ الشاعر المقلد مع جودة.

٣ ـ الشاعر الذي يأخذ من غيره.

٤ ـ الشاعر العادي الذي دون شك.

ويرد أيضاً على تقسيمات القرشي في (جمهرة الشعراء) الذي جمع القصائد ووضع لها أسماء وقسم شعراءها تبعاً لذلك مثل الطبقة الأولى وهم أصحاب المعلقات ثم الطبقة الثانية وهم أصحاب المجمهرات إلخ. . .

ويسأل الرصافي عن تقسيم القرشي ويقول:

«لماذا جعل أصحاب المعلقات من الطبقة الأولى وأصحاب المجمهرات من الطبقة الثانية وأصحاب المنتقيات من الطبقة الثالثة وهؤلاء هم كلهم جاهليون فهل تسمية قصائدهم بهذه الأسماء وتلقيبها بهذه الألقاب هي التي اقتضت جعلهم على هذا الترتيب فإن كانت هي التي انتفت ذلك فإن هي إلا أسماء هو سماها وهو

---

(١) أي من الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين والمولدين والمحدثين.

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية، ص٧٤ ـ ٧٥.

وضعها وليس له بها فيما يدعيه من سلطان»[1] والرصافي نفسه يميل إلى عدم وضع منهج للتفاضل بين شاعر وآخر ويشرح رأيه بما يلي:

«وأنا مع ذلك لا أرى فائدة من تقسيم الشعراء إلى طبقات متفاوتة لأن الإجادة لا تنتهي إلى حد معلوم ولأننا نستطيع في كل وقت أن نوازن بين شاعر وآخر ولكننا لا نستطيع أن نوجد حدوداً واضحة بحيث تشمل جميع الشعراء الأولين والآخرين وتقسيمهم إلى طبقات ينفصل بعضها عن بعض بفصول بيّنة فلتضرب عن هذه المسألة صفحاً...»[2].

ثم يبحث الرصافي في (الأسلوب) ويعرّفه بأنه هو «الطراز الذي ينسج فيه برد الكلام والطابع الذي تنطبع فيه جمله وتراكيبه»[3] ويرى أن لكل شخصية أدبية أسلوباً خاصاً وإن كان بعضهم يقلد في أسلوبه كاتباً معيناً إلا أن أثر الشخصية أو ما يسميها الرصافي «النفسية والعقلية» لا بد أن يظهر ويرى أن أساليب الكلام لا يمكن أن تعد ولا تحصر وتتعدد بتعدد الأدباء وتكلم في الأسلوب النثري وقسم النثر إلى نثر علمي والمقصود به الفكرة وليس اللفظ ومنثور أدبي. وقد يهدف المنثور الأدبي إلى العناية باللفظة أكثر من المعنى كما في السجع ثم يعدد أنواع السجع وهي «المُطَرَّف والمُوازِي والمُرَصَّع».

وقال إن الترسل والسجع هما من أساليب الكلام عامة. أما الأساليب الشخصية فيمكن أن تظهر بوضوح في النثر المرسل ويضع لها منهجاً للبحث عن الأسلوب الشخصي في النثر فإن بعض الأدباء يتبعون ما أسماه الرصافي (بالصورة المستقلة) وأسماها بهذا الاسم «لاستقلال الجمل والتراكيب فيها بعضها عن بعض بحيث إذا سقط منها شيء لا يختل معنى الباقي ولا نعني باستقلال الجمل عدم وجود التناسب والترابط بينها بل هي في معانيها متناسبة وفي مقاصدها متلاحمة وإنما

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية، ص٨٢ ـ ٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٨٤.

نعني باستقلالها كون كل واحدة منها تامة المعنى مفهومة بنفسها بحيث لا يتوقف فهمها على فهم غيرها...»[1].

ويسمي الصورة الثانية للأسلوب الشخصي بـ(الصورة المستديرة) وهي: «أن يكون الكلام مؤلفاً من جمل مطولة متتالية مرتبط بعضها ببعض لا تستقل إحداها عن الأخرى ولا يحصل القارئ على تمام المعنى إلا عند ختامها بحيث إذا سقطت منها جملة اختل معنى الباقي منها فهي إذن على العكس مما مر في الصورة المستقلة يتوقف فهم المعنى فيها على الإحاطة بمعاني الجمل كلها منها»[2].

ومن تركيب الصورتين يحصل لدينا ما يسميه الرصافي (الصورة المتوسطة) وهو يعتبر (الصورة المستقلة) أرقى هذه الأساليب الثلاثة.

كما أن المهم في تفاصيل الأدباء هو اقتراب الأديب من الحياة فإن أدب الأديب إذا كان بعيداً عن الحياة لا يمثلها فهو ليس بأدب جيد والسؤال الذي يخطر في خاطري الآن هو ماذا يعني الرصافي بقوله «أن يكون الكلام (ممثلاً للحياة) بجميع وجوهها ومنطبقاً عليها من جميع مناحيها؟» فإن كل أدب فردي سواء كان فردي النزعة أو اجتماعي النزعة يعالج الحياة من جهة معينة. وهو يفخر بالتجديد الذي حصل عليه النثر والشعر والأخذ بالموضوعات الأدبية والاجتماعية والسياسية والروائية والتاريخية والعلمية ويرى أن المهم في الأدب ليس في لذته الفنية بل بمقدار ما يعكس من روح العصر فهل المقصود بقوله (ممثلاً للحياة) هو أن يشحن الشعر بالنظريات والعلوم والآراء الاجتماعية يا ترى؟

هل هذا يفسر لنا ندرة الغزل في شعره وبرودة عاطفة ما ورد في الديوان؟

ويتكلم الرصافي في (الفصحى والعامية) في آخر فصل من كتابه ويبحث في سقوط الإعراب من العامية ويعد هذا تطوراً وكمالاً ويقول: «إن سقوط الإعراب من اللغة العامية لا يجوز أن يعد انحطاطاً في اللغة بل هو ارتقاء»[3] ولا يرى كما

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية، ص٩٢.

(٢) ن.م، ص٩٦ ـ ٩٧.

(٣) ن.م، ص١٠٤ ـ ١٠٥.

يرى النحويون أن هذه الحركات إنما وضعت للتمييز بين المعاني لأنه ينقض ذلك تفاهمنا بالعامية دون وجود الإعراب وعلى هذا يعتبر الرصافي الإعراب في الفصحى من الكماليات وليس من الضروريات فيها.

ويرد الرصافي على القول الشائع إن (اللغة العامية الدارجة اليوم والتي هي غير معربة قديمة) ويرى أن هذا الخلط جاء من وهمهم لتعدد لهجات القبائل.

وإن اختلاف لهجاتهم لم يستدعهم إلى هجر الإعراب فيها وعلى ذلك فإن الرصافي يرى الرأي التالي:

«لم تكن لهم (أي العرب) لغة عامية خاصة بطبقة منهم دون أخرى كلغتنا العامية اليوم»[1] ويعتمد الرصافي في الدفاع عن وجهة نظره بأقوال القدامى وعدم ورود ما يدل على تكلم العرب بلغتين فصحى وعامية.

ولنا عودة في بحث مستقل نعالج فيه موقف الرصافي من شخصيات العرب الأدبية كأبي العلاء المعري والمتنبي وغيرهما ونفصل فيه وجهة نظره وردوده على الذين خاضوا في هذا الموضوع.

٣ ـ آراء الرصافي الفلسفية والاجتماعية والسياسية:

للرصافي آراء فلسفية متأثرة بآراء الخيام وأبي العلاء المعري فهو من المؤمنين بالجبر ولذلك يقول:

لا تلمني إذا جزعت فإني ما ملكت الخيار في إيجادي[2]

ويقول:

وما المرء إلا مجبر في حياته وإن ظن فيها أنه كان خائرا[3]

وهو كثير الشك في مصير الإنسان وإنه مجبول على الشر وإن عدم الوجود خير من الوجود نفسه:

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية، ص١١٣.

(٢) ديوان الرصافي، ص ١٨.

(٣) ن.م، ص٢٧٤.

ولو كنت في هذا الوجود مخيراً / وفي علمي لاخترته غير نادم

أرى الخير في الأحياء ومض سحابة / بدا خُلّباً والشرّ ضربة لازم

إذا ما رأينا واحداً قام بانيا / هناك رأينا خلفه ألف هادم

وما جاء فيها عادل يستميلهم / إلى الحق إلا صدّه ألفُ ظالم

جهلت كجهل الناس حكمة خالق / على الخلق طراً بالتعاسة حاكم

وغاية جهدي أنني مذ علمته / حكيماً تعالى عن ركوب المظالم[1]

ويظهر في كتاب «دروس في تاريخ أدب اللغة العربية» ميلاً إلى اعتناق مبدأ معتزلي آخر يعاكس هذا التيار وهو مبدأ «ليس في الإمكان أحسن مما كان...».

فهو يقول:

«كل ما يجري في الكون من الأمور الطبيعية حسن وهو مع ذلك عدل لا جور منه لأنه ناتج عن أسباب وعلل خلقها الله في طبيعة الكائنات فالنتائج الحاصلة منها ضرورية لا بد منها فكيف تتصف بأنها جائرة وكونها كذلك ضرورة لا بد منها... (و) إذا افتكر (الإنسان) فيما جرى ويجري من الأمور الطبيعية لم يجد بدأ من أن يقول: ليس في الإمكان أبدع مما كان»[2].

وهو من المؤمنين بعيش البساطة ويكرر ذلك في ديوانه فهو يقول لولا طموحه لفضل عيش البادية على المدينة وكان الرصافي من المعجبين بغاندي ناسك الهند وحين لبس الزي العربي وتخلى عن اللباس الأوروبي علل ذلك بقوله:

فذا زي يتم به رجوعي / إلى عيش بسيط ذي هناء[3]

والرصافي في نظره إلى المجتمع إنساني إشتراكي فهو من الذين اطلعوا على طرف من ثورة روسيا وأعجب كما يبدو ببعض طرقها في معالجة العدالة الاجتماعية فهو يقول:

وما مدنية الأقوام إلا / تعاونهم على خير المساعي

---

(١) ديوان الرصافي، ص١٤٤.

(٢) دروس في تاريخ آداب اللغة العربية.

(٣) ديوان الرصافي ص ٢١٧.

ولم يصلح فساد الناس إلا بمال من مكاسبهم مشاع
تشاد به الملاجئ لليتامى «وتمتار المطاعم للجياع»[1]

ليس هذا في مذهب الاشتراكية إلا من الأمور المحالة.

وقال بعد ثورة العشرين:

للانكليز مطامع ببلادكم لا تنقضي إلا بأن تتبلشفوا[2]

وهو من المؤمنين بنظام الحكم الجمهوري ومن المشجعين عليه يقول:

إن الحكومة وهي جمهورية كشفت عماية كل قلب مضلل

وهو يعارض وجود الملكية ويعجب من أمر الناس وإطاعتهم للملوك ويشبههم بالأصنام التي ينحتها الإنسان البدائي ثم يسجد لها ويخضع قال:

إن الملوك كالأصنام ماثلة الناس تنحتها والناس تعبدها[3]

وهو قد دعا إلى وحدة اجتماعية كاملة دون النظر إلى التمييز الديني بين الأقليات فالمجتمع وحدة يسعد بتعارفه ويشقى بفرقته وظهور الحزازات بين أبنائه ولذلك فقد استبشر حين أعلن الدستور عام ١٩٠٨ فقال:

هي المساواة عمتنا فما تركت فضلاً لبعض على بعض وتمييزا[4]

وقد ظهرت هذه الفكرة مرات متعددة في الديوان وعلى فترات مختلفة وإن الرصافي قد سبق زمنه دون شك في شجب العواطف الطائفية والدينية وكان يمكن أن يتقدم بها لو أراد استغلالها والاستفادة منها.

وشارك الرصافي شعراء الفترة ومفكريهم في الدفاع عن شخصية المرأة ولم يتهم الدين في تأخرها ـ وهذا هو الواقع ـ بل اتهم العادات ورجال الدين الذين تمسكوا بها أكثر مما تمسكوا بجوهر الدين قال:

عناكب الجهل كم ألقت بأدمغة من الأنام نسيجاً من خرافات
فحرموا وأحلوا حسب عادتهم وشوهوا وجه أحكام الديانات

(١) ديوان الرصافي، ص٨٣.
(٢) ن.م، ص٤٠١.
(٣) ن.م، ص٥٠٦.
(٤) ن.م، ص٣٨٠.

وذكر بعض رجال الدين:

أرى هـؤلاء ضـعـاف الـعـقـول وإن قـد تـراهـم غـلاظ الـرقـب
تـضـيـق عـن الـحـق أرواحـهـم وإن لـبـسـوا واسـعـات الـجـبـب[1]

ولقد تعرض الرصافي (للحجاب) على أنه عادة اجتماعية وتقليد فقط وكان له رأيه الخاص في بعض المسائل الإسلامية فمثلاً يقول عن المرأة:

مـنـقـوصـة حـتـى بـمـيـراثـهـا مـحـجـوبـة حـتـى عـن الـمـكـرمـة

وقضية الميراث مسألة دينية بحتة.

وهو يقول ثانية في (الحج):

لو حكم العقل الحجيج بحجهم أو الـطـواف بـتـلـكـم الـجـدران[2]

ويقول مرة أخرى في (الوحي):

ولا مـمـن يـرى الأديـان قـامـت بـوحـي مـنـزل لـلأنـبـيـاء[3]

إلا أننا يجب أن نقول إن الرصافي ممن دافعوا عن الإسلام وشرحوا جوهره وهو الحب والعدل والمساواة والحث على الحياة والعلم وهو يقول:

يقولون في الإسلام - ظلماً - بأنه يـصـد ذويـه عـن طـريـق الـتـقـدم
وإن كان ذنب المسلم اليوم جهله فماذا على الإسلام من جهل مسلم
ومـا تـرك الإسـلام لـلـمـرء مـيـزة عـلـى مـثـلـه مـمـن لآدم يـنـتـمـي
فـلـيـس لـمـثـر نـقـصـه حـق مـعـدم ولا عـرتـي بـخـسـه فـضـل أعـجـمـي

وهاجم الغربيين الذين نكروا هجومهم على الإسلام في ثوب السياسة والقوة وهو في دفاعه عن الإسلام أصدق منه في هجومه وهو من المؤمنين بالله وبعدله ويعتقد بعقيدة المعتزلة: ليس في الإمكان أبدع أو أحسن مما كان.

وهو من المحبين الذين يعطفون على الإنسان الضعيف فهو قد عطف على المرأة ودافع عنها: مطلقة وفقيرة ومظلومة. ودافع عن الطفل الصغير: يتيماً ومخدوعاً وكان يفرح كفرح الأطفال حين تبنى مدرسة أو يبنى ملجأ للأطفال ووضع

---

(١) ديوان الرصافي، ص٢٤١. (٢) ن.م، ص١٨٦. (٣) ن.م، ص١٨٧.

في أشعاره كثيراً من قواعد النصح والإرشاد للشباب والمربين وهي نصائح محب للإنسان الضعيف والطفل العاجز.

فمن آرائه التربوية في التعليم ألاّ يكون نظرياً خالصاً ولا يكثر المربي من الضغط على تلميذه ويكثر عقابه ودعا منذ فترة مبكرة (١٩٢٩ م) أي قبل أكثر من ثلاثين سنة على الأقل إلى توحيد مناهج التعليم في بلاد العرب. فها هو يقول:

لا تجعلوا العلم فيها كل غايتكم ... بل علموا النشء علماً ينتج العملا

وجنبوهم على فعل معاقبة ... إن العقاب إذا كررته قتلا

إن العقاب يزيد النفس شرّتها ... وليس ينكر هذا غير من جهلا

ثم انهجوا في بلاد العرب أجمعها ... كنا كأنا انتدبنا واحداً رجلا[1]

ودعا الشباب إلى الترويح عن أنفسهم من العمل الجاد بين حين وآخر:

وإذا ما اشتغلت بالجسد ساعا ... ت فهازل سويعة واستجم[2]

وقال:

لا بد من هزل النفوس فجدها ... تعب وبعض مزاجها استجمام[3]

وها هو يدافع عن الطفولة المشردة:

ومن اللؤم أن ترى عندنا الأطفا ... ل تفنى لأنهم فقراء

لا غذاء في جوفهم لا كساء ... لا وطاء من تحتهم لا غطاء[4]

إن علاقة الرصافي بالمرأة التي دافع عنها غامضة فالظاهر أنه كان قد وقع في الحب حين كان في القسطنطينية.

قال:

لكن قلبي لا يزال يشوقه ... ظبي أقام بدار قسطنطين[5]

---

(١) ديوان الرصافي، ص٨٧.
(٢) ن.م، ص١٥٧.
(٣) ن.م، ص٢٢١.
(٤) ن.م، ص١٦٨.
(٥) ن.م، ص٢٤٢.

ولكنه مع ذلك لم يتزوج فهو في ديوانه يشير إلى أن قلبه وسع كل النساء ولذلك لم يتمكن أن يختار إحداهن فهو يميل إلى البيضاء وحمراء الخدين والصفراء والسمراء:

إلا أن حبا بقلبي انطوى كثير فلم تكفه واحدة[1]

أما حبه لأمه فهو حب عاطفي صادق عميق:

إذا ما تذكرت العجوز بكينها بدمع به الأهداف تطفو وتغرق

وما شرقي بالدمع يا أمُ وحده ولكن بروحي عند ذكر الشاشرق[2]

وهو على علاقة طيبة مع ابنة خالته (نعيمة) فهو محب لها معجب بها.

وهو مع إيمانه بالإنسان وحبه للسلم والعدل فهو أيضاً يوقن ـ ويشاركه الزهاوي في ذلك ـ بأن (القوة) هي السبيل الوحيد لاحترام الكيان الشرقي وأن الغرب كقوة لا يؤمن إلا بالقوة. وإن في ذلك كثير من الصدق والحق كما برهن لنا التاريخ في الخمسين سنة الأخيرة. قال:

فلا عيش في الدنيا لمن لم يكن بها قديراً على دفع الأذى والمكاره[3]

وتناثرت في شعره بعض الأفكار العلمية واقتباسات لبعض نظريات الجغرافية والفلك وهو يستعيد أقوال صاحبه الزهاوي في (الجذب) و(الدفع) ويتأكد ذلك إذا علمنا أن الزهاوي هو أول من وضع نظرية (الدفع) هذه.

٤ ـ تقويم شعر الرصافي:

يمكن للإنسان ـ حينما ينظر في شعر الرصافي ـ أن يقسمه إلى ثلاثة تيارات بارزة: التيار الفلسفي والتيار الاجتماعي والتيار السياسي.

كان التياران الاجتماعي والفلسفي يغلبان على شعر الرصافي حتى حدود عام ١٩٢٠ ففي الطبعة الأولى في ديوانه عام ١٩١٠ في بيروت كان الرصافي يبشر بمستقبل فكري فائق.

---

(١) ديوان الرصافي، ص٢٥٥. (٢) ن.م، ص٣٤٩. (٣) ن.م، ص٣٦.

ولكن الظروف السياسية والبيئة التي عاش فيها الرصافي أضعفت التيار الفكري واضطرت الرصافي إلى الخوض في السياسة وخاصة شعر الهجاء السياسي الشخصي مما سبب تلف قابلياته الممتازة الأخرى.

وكان في فترة شاعريته الأولى قد اختط لنفسه خطة أشار إليها في ديوانه بأنه قد ابتعد عن المدح والهجاء وأنه نذر نفسه للحقيقة الإنسانية والحقيقة العلمية ولكن الذي حدث ـ مع الأسف ـ أن الرصافي ـ في فترة حياته الأخيرة ـ عالج الهجاء والمدح والشعر السياسي أكثر مما عالج التيار الفلسفي أو الاجتماعي.

إن بيئة الرصافي وظروف العراق والعرب السياسية مسؤولة إلى حد بعيد عن ضياع هذا المفكر الفذّ وإن الحياة في العراق مسؤولة عن بعثرة طاقاته الذهنية في موضوعات تافهة وقصائد مدح وهجاء أشخاص زائلين يزول معهم ما قيل فيهم من شعر.

إن هذا يدفعنا إلى القول إن أغلب شعر الرصافي السياسي سوف يُعرّض للفناء بحكم طبيعة الموضوع الذي يعالجه وقد يجد هذا القول ردوداً مختلفة من الذين يتذكرون حوادث الأمس القريب.

إني أعتقد أن حوادث الأمس القريب قد تهمنا كثيراً ولذلك فهي لا زالت تثير فينا العواطف المختلفة المتضاربة حين نقرأ أقوال الرصافي وفيها وفي شخصياتها ولكن بعد أن تنقطع هذه العلاقة بين هذه الأحداث والأجيال القادمة ويصبح الأمس القريب أمساً بعيداً ويصبح العهد الملكي الذي دام حوالي أربعين سنة بالنسبة للأجيال الآتية كعهد دولتي الخروف الأسود والخروف الأبيض بالنسبة لنا فلن يثير فيهم شعر الرصافي السياسي أكثر مما أثار فينا شعر قيل في هجاء أو مدح سلطان أو حاكم أو وزير عاش في تلك العصور المظلمة البعيدة.

كم قرناً مرّ علينا منذ سقوط بغداد عام ٦٥٦ هـ؟ كم، أربعين سنة قد مرت؟؟؟ كم من أحداث هذه القرون أصبح يشغلنا ويثير فينا العواطف والحماس والحب والكره؟.

إن كل رجال هذه القرون وكل عواطف هذه الأجيال تحجرت وأصبحت بالنسبة لنا أشبه بحجارة أو صخرة أو تمثال في متحف!!!!.

وهكذا يكون شعر الرصافي السياسي بالنسبة للأجيال القادمة. سوف تصبح أسماء الساسة والملوك والأشخاص الذين هجاهم أو رثاهم أو مدحهم مجرد حروف لا يثير التلفظ بها حقداً أو كرهاً أو حباً أو إعجاباً لأنهم سوف يكونون قد أغرقوا في القدم ولم يخلِّفوا في التاريخ غير أسمائهم مجردة من كل تراث وسيكونون قد أصبحوا قدامى لفُهم ضباب الجهل بهم وعدم الحاجة لهم ولسيرتهم.

ماذا يبقى من الرصافي الذي شغل أذهان العرب منذ أكثر من نصف قرن حتى الآن؟

لا شك أن الشعر الذي يمثل اتجاه الرصافي في الفلسفة والاجتماع هو الذي سوف يبقى وحده وليس كله أيضاً دون شك.

عالج الرصافي في شعره الاجتماعي أحداث المجتمع ونظم قصصاً شعرية حول شخوص اختارها لنا كشخصية الطفل اليتيم في العيد والمهجور وأم اليتيم والمطلقة والفقر والسقام واليتيم المخدوع وغيرها...

إن إجادة الرصافي في هذه القصص لم تكن عالية فهو لم يجد العرض والسرد كما أجاد الزهاوي وإنه كان دائماً يتدخل بيننا وبين البطل ليخبرنا عما يفكر هو نفسه. وكان يتخذ القصة وسيلة للتبشير والنقد وما إليهما وإذا أضفنا إلى ذلك لغة الرصافي الخطابية وأسلوبه الذي لا يتفق وروح القصص التي تحتاج إلى سرد سهل ولفظ هامس. وقد فشل الرصافي كثيراً حتى في اختيار أسماء الأبطال. فالقافية تضطره أن يطلق أسماء بعيدة عن روح الواقع مثل (بوزع) وما إليه.

إن الرصافي من أقدر شعراء العرب سيطرة على لغته وألفاظه في حيث توفيرها عند الحاجة إليها. إن الإنسان ليحار في القدرة الجبارة التي يملكها الرصافي في السيطرة على قافيته وعلى التلاعب بها كما يلعب الفنان بألوانه وتناسقها ففي سهولة ويسر يأتي الرصافي باللفظة المناسبة في الوقت المناسب بغض النظر عن وضوح الكلمة وغموضها.

وإن الرصافي في شعره السياسي وشعر الفخر والهجاء قادر على أن يثير فينا المشاعر التي يحس بها أو التي يريد أن ينقلها إلينا. فهو يتمكن أن يتركنا نتأفف أو يتمكن أن يضحكنا ويحزننا بسهولة ويسر. وهذا هو سر الفنان الممتاز بلا ريب. ولا نجد في ديوان الرصافي شعراً غزلياً ممتازاً ولا نجد شعراً كثيراً في هذا الموضوع فالرصافي قد شغله المجتمع وشغلته البيئة عن الانصراف إلى الحب والظاهر أنه من ذوي الحب الحسي أكثر من الذين يفلسفون الحب فيكتبون فيه فلوعة الحب لا تخمد عند الرصافي بالشعر وإنما تخمدها العلاقة الجسدية مع الحبيب ولعل هذا هو السبب الذي دعا الرصافي ألا يترك كثيراً من شعر الحب وما ترك لنا يصرخ بالصراحة الجنسية كقصيدة (بداعة لا خلاعة) التي لم تنشر كلها في الديوان وقد تواتر خبر شذوذه الجنسي وبعض غلمانه قد شبوا عن الطوق وهم يعيشون اليوم في بغداد.

إن الرصافي في نفسيته الأبية المتكبّرة الغاضبة وفي شعره السياسي يمثل حياة جيل من الناس وحياة بلده في أكثر من نصف قرن. ولعله كان أكثر الناس براً بوطنه وأكثرهم جهاداً في سبيله حتى قتله هذا الحب وهذا الجهاد صبراً. رحم الله الرصافي فقد كان شاعراً وكان يجاهد بهذا الشعر فهو السيف الوحيد الذي كان يشهره في وجه الباطل والظلم والطغيان حتى ولو عرض شعره واسمه للضياع في المدى البعيد.

١ ـ مراجع البحث:

اتحاد الأدباء: مهرجان الرصافي بغداد ١٩٥٩.

الرصافي: الأدب الرفيع في ميزان الشعر وقوافيه. بغداد ١٩٥٦.

ديوان الرصافي القاهرة ١٩٤٩.

تاريخ آداب اللغة العربية. بغداد ١٣٩٧ هـ/ ١٩٦٠.

محمد السهروردي: لبّ الألباب. بغداد ١٩٣٣/ ١٣٥١ هـ.

ب ـ آثار الرصافي:

١ ـ الأدب الرفيع في ميزان الشعر وقوافيه. بغداد ١٩٥٦ .

٢ ـ تمام التربية والتعليم. بغداد ١٩٤٨ .

٣ ـ دروس في تاريخ آداب اللغة العربية بغداد ١٩٢٨ .

٤ ـ دفع المراق في لغة العامة من أهل العراق (نشر قسم منه في مجلة لغة العرب) بين ١٩٢٦ ـ ١٩٢٨.

مجلد ٤/ ١٩٢٦ ص ٤٠ ـ ١٤٦، ٨٤ ـ ٨٨، ٢١١ ـ ٢١٤.

مجلد ٥/ ١٩٢٧ ص ١٤٧ ـ ١٥٠.

مجلد ٥/ ١٩٢٧ ص ٥٤١ ـ ٥٤٣.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٢٠٣ ـ ٣٠٧.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٣٣٣ ـ ٣٣٥.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٣٤٧ ـ ٣٥٠.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٤٦٠ ـ ٤٦٥.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٥٩٦ ـ ٥٩٩.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٥٢١ ـ ٥٢٤، ٥٢٢ ـ ٥٢٥.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٦٨٣ ـ ٦٨٨.

٥ ـ دفع الهجنة في ارتضاخ اللكنة ـ قسطنطينية ١٩١٢/ ١٣٣١ هـ.

٦ ـ ديوان الرصافي بيروت ١٩١٠.

والقاهرة ١٩٢٥.

وبيروت ١٩٣١ (مزيدة).

والقاهرة ١٩٤٩ ج ١ ـ ٢ (مزيدة).

٧ ـ الرسالة العراقية ـ (خط).

٨ ـ رواية الرؤيا ترجمها عن محمد نامق كمال بك الكاتب التركي. بغداد ١٩٠٩ .

٩ ـ رسائل التعليقات. بغداد ١٩٤٤.

وبيروت ١٩٥٧.

١٠ ـ الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس (خط).

١١ ـ على باب سجن أبي العلاء. بغداد ١٩٤٦.

١٢ ـ في عالم الذباب (رد على كتاب بهذا العنوان).

١٣ ـ كتاب الآلة والأداة (خط).

١٤ ـ كتاب خواطر ونوادر (خط).

١٥ ـ مجموعة الأناشيد المدرسية. بغداد ١٩٢٠.

١٦ ـ محاضرات في الأدب العربي. بغداد ١٩٢٢.

وبغداد ١٩٤٧.

وبغداد ١٣٧٩/ ١٩٦٠ م.

١٧ ـ مذكرات الرصافي (خط) «في ملكية عبد صالح الرصافي» و«كامل الجادرجي وإبراهيم الوائلي».

١٨ ـ نظرة إجمالية في حياة المتنبي. بغداد ١٩٥٩.

١٩ ـ نفح الطيب في الخطابة والخطيب. ١٩١٧ م/ ١٣٣٦ هـ.

ج ـ مراجع دراسة الرصافي:

١ ـ إبراهيم السامرائي: لغة الشعر بين جيلين. بيروت د. ت.

٢ ـ إبراهيم العلوي: مع الرصافي الثائر (جمع) بغداد ١٩٥٩.

٣ ـ إبراهيم الوائلي: الشعر العراقي وحرب طرابلس (مستل) بغداد مجلة كلية الآداب/ ١٩٦٤.

٤ ـ اتحاد الأدباء: مهرجان الرصافي. بغداد ١٩٥٩.

٥ ـ أحمد فياض المفرجي: المرأة في الشعر العراقي الحديث. بغداد ١٩٥٨.

٦ ـ أمين الريحاني: قلب العراق. بيروت ١٩٣٥.

٧ ـ أمين الريحاني: ملوك العرب.

٨ ـ بدوي طبانة: معروف الرصافي. القاهرة ١٩٥٧.

٩ ـ الحكومة العراقية: الدليل العراقي. بغداد ١٩٣٦.

١٠ ـ جميل سعيد: نظرات في التيارات الأدبية الحديثة. القاهرة ١٩٥٤.

١١ ـ الشيخ جلال الحنفي: الرصافي في أوجه وحضيضه. بغداد ١٩٦٢ ج ١.

١٢ ـ داود سلوم: تطور الفكرة والأسلوب في الأدب العراقي في القرنين التاسع عشر والعشرين. بغداد ١٩٥٩.

١٣ ـ روفائيل بطي: الأدب العصري في العراق العربي. القاهرة ١٩٢٣.

١٤ ـ رؤوف الواعظ: معروف الرصافي: حياته وأدبه السياسي. القاهرة د. ت.

١٥ ـ سعد ميخائيل: أدب العصر في شعراء العراق والشام ومصر.

١٦ ـ سعيد البدري: آراء الرصافي في السياسة والدين والاجتماع. بغداد ١٩٥١.

١٧ ـ شوقي ضيف: دراسات في الشعر العربي المعاصر. القاهرة ١٩٥٩.

١٨ ـ عبد الصاحب شكر البدراوي: بحوث أدبية. بغداد ١٩٦٥.

١٩ ـ عبد الصاحب شكر البدراوي: عبقرية الرصافي. بغداد ١٩٥٨.

٢٠ ـ عبد الصاحب شكر البدراوي: المنهل الصافي من أدب الرصافي. بغداد ١٩٥٠.

٢١ ـ عبد الله الجبوري: نقد وتعريف. بغداد ١٩٦٠.

٢٢ ـ مارون عبود: على المحك. بيروت ١٩٤٦.

٢٣ ـ محمد جمال الدين: الأدب الجديد (نماذج شعرية). النجف د. ت.

٢٤ ـ محمد السهروردي: لب الألباب. ج ٢ بغداد ١٩٣٣/ ١٣٥١ هـ.

٢٥ ـ مصطفى علي: أدب الرصافي. القاهرة ١٩٤٧.

٢٦ ـ مصطفى علي: الرصافي صلتي به. وصيته بمؤلفاته. القاهرة ١٩٤٨.

٢٧ ـ مصطفى علي: محاضرات عن الرصافي. القاهرة ١٩٥٣.

٢٨ ـ وليد الأعظمي: مع الرصافي ديوانه.
٢٩ ـ هلال ناجي: الرصافي في أيامه الأخيرة. بغداد ١٩٥٠.
٣٠ ـ هلال ناجي: القومية والاشتراكية في شعر الرصافي. بيروت ١٩٥٩.
٣١ ـ يوسف عز الدين: الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية فيه. بغداد ١٣٧٩ هـ/ ١٩٦٠ م.

32 - Bulletin of S.O.A.S. Vol. XIII, Part 3, London, 1950, (MARUF AL-RUSAFI) By Dr. S. Khlusi.

٣٣ ـ المجلات والجرائد: راجع:
«خلدون الوهابي» ـ مراجع تراجم الأدباء العرب.
(مادة الرصافي) الجزء الأول ـ بغداد ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٦ م.

الأدب العربي
ومميزات اللغة العربية
في أدوارها المختلفة الأدبية

مقدمة الطبعة الثانية

الخالدون وإن تفنى أعمارهم وينطفئ سراجهم لا يخسرون الحياة لأنهم يحيون في أذهان الأحياء ويذكرون مدى الدهور والأجيال وكلما تقادم عهدهم وكرت السنون على وفاتهم زادت منزلتهم في عقول الناس وكبروا في أعين الأجيال. تقادم ذكرهم بالتبجيل والتهليل لما خلفوه من أثر صالح وعبرة للدهر وأبنائه. وتلك المآثر والمخلفات هي خير وديعة تورث للأبناء والأحفاد وهي ليست لأناس معدودين وإنما لمجتمع يزخر بآلاف البشر وعدة طبقات من الأجناس.

وهكذا فقد ترك لنا شاعرنا الفذ المرحوم معروف الرصافي تراثاً خالداً يتلى ويرتل على مرّ السنين والقرون إذ كان في شعره آية الإبداع وفي نثره محجة الكمال وهذه محاضراته في الأدب العربي تنم عن درس عميق وحب لأدب العرب وعشق لتراثهم الخالد مع الأيام فجاءت هذه المحاضرات صوراً جميلة لمظاهر هذا الأدب وأقباساً مشعة من لوامعه وقممه الراسيات. رحم الله الرصافي فقد تركنا فقيراً في دنياه غنياً خالداً في عقباه.

بغداد

يوسف يعقوب مسكوني

مقدمة الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد، فهذه محاضرات نفيسة في الأدب العربي وتأريخه ألقاها حضرة الأستاذ الكبير معروف أفندي الرصافي على جمهور من مدرّسي المدارس والمتأدبين في بغداد، فاستفاد منها فريق وحرم فريق، لذلك طلبنا إلى حضرته أن يجمعها في كتاب لتطبع فتعم فائدتها. وقد أجاب الطلب وعهد إليّ بطبعها ففعلت.

ولا أراني بحاجة إلى تعريف الأستاذ الرصافي إلى قرائه وهو الشاعر الأكبر الذي ذاع صيته في أطراف عالم الضاد، وتناقلت قصائده وأشعاره صحف الأقطار وإذا كان قد اشتهر بشعره فليس لأنه لا يجيد غيره، كلا فإن له من الآثار القيمة في العلوم الأدبية واللغوية وما يسمو به إلى مرتبة أكابر أساتذة العربية في هذا العصر، وحسب القارئ دليلاً أن يطالع هذه المحاضرات فيرى ما حوته من دقيق البحث والوقوف التام على لباب الموضوع ثم إذا ما اطلع على آراء الأستاذ الخاصة حكم من فوره بفضل المؤلف وتفوقه وعلم أن غلبة الشعر على شهرته كون مؤلفاته لم تزل رهينة مكتبه ـ وعظيم أملنا بالقراء الكرام أنهم يقبلون كل الإقبال على مطالعة هذه الرسالة لتكون فاتحة عهد حديث للأدب العربي في العراق.

بغداد ١ أيلول ١٩٢١ ـ ٢٧ ذي الحجة ١٣٣٩

روفائيل بطي

مميزات اللغة العربية
في أدوارها المختلفة الأدبية

من التاريخ الخاص تاريخ آداب اللغة العربية لأنه يتكلم فيه عن حياة اللغة العربية وأحوالها واستعمالاتها وأطوارها المختلفة من بدء نشأتها إلى الآن. وهو موضوع واسع جداً لأنه يشمل وصف الكلام من شعر ونثر في كل عصر من عصور التاريخ وذكر نوابغ الشعراء والخطباء والكتاب والمؤلفين وبيان تأثير كلامهم في من بعدهم وتأثرهم بمن قبلهم وما حولهم والموازنة بينهم والإلمام بمؤلفاتهم وبيان ما عندهم من العلوم والفنون وما وصلت إليه أفكارهم من تلك العلوم وما أنتجته قرائحهم من تلك الفنون وربما اضطر الكاتب في هذا الموضوع أعني تاريخ آداب اللغة العربية إلى الكلام عمن جاور العرب من الأمم واحتك بهم من أهل اللغات الأخرى إذ للمجاورة والاحتكاك تأثير لا ينكر حتى أننا إذا نظرنا إلى مفردات اللغة العربية رأينا نصفها مأخوذاً من لغات أخرى بطريقة التعريب التي هي إحدى طرق النمو في كل لغة.

وبالجملة فهذا الموضوع واسع جداً ولقد كنت أتصور أنه يجب على المرء إذا تصدى لوضع كتاب واف بالغرض في هذا الموضوع أولاً أن يكون في مكتبة كبيرة كالمكتبة الشرقية اليسوعية في بيروت تحتوي على ألوف كثيرة من كتب القوم القديمة والحديثة لأن هذا الموضوع أشد المواضيع احتياجاً إلى طول البحث والتنقيب قبل التصنيف والتبويب. ثانياً أن يقضي في وضع كتابه مدة لا تقل عن عشر سنين يقضي نصفها في البحث والمطالعة على شرط أن يقيد في أثناء مطالعته ما عنّ له من كل شاردة وآبدة حتى يسبر غور الموضوع ويحيط به علماً ثم يقضي

النصف الآخر من المدة المذكورة في التصنيف والتبويب فيكتب فيها كتاباً لا يقل عن خمسة مجلدات ضخمة وإلا لم يكن ليأتي بطائل في هذا الباب على ما أعتقد.

هذا هو موضوع تاريخ آداب اللغة العربية وأما غايته فالوقوف على كيفية نمو اللغة وسيرها التدريجي ومعرفة أسباب رفعتها وانحطاطها ومعرفة أحوالها في كل عصر على حدته وتمييز ضروب المنظوم والمنثور ونسبة كل قول مأثور إلى عصر من العصور لكي يحتذي الطالب ما يروقه منها ويحيد عما يستنكره من أساليبها.

لقد ادعى بعض الناس أن هذا الفن أعني تاريخ آداب اللغة العربية فن حديث النشأة في مصر وهذه الدعوى صحيحة إذا كان المقصود منها أن المتقدمين لم يفردوا هذا الفن بالتأليف أي لم يضعوا فيه كتاباً مصنفاً على حدة منطبقاً على الطرز الجديد في تصنيف مباحثه وتبويبها وإلا فعلماء العرب لم يغفلوه بالمرة بل ذكروه مبعثراً في كتبهم المطولة التي لم تغادر صغيرة ولا كبيرة إلا جمعتها لأن الكتب الأدبية عندهم لا موضوع لها معيناً كما سيتبين لك عند الكلام على موضوع الأدب في محاضراتنا الآتية.

أما الكتب التي وضعت أخيراً في هذا الفن فلم نقف منها إلا على كتاب تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان صاحب الهلال وكتاب آخر لمصطفى صادق الرافعي أحد شعراء مصر وكتاب آخر مختصر اسمه الوسيط وهذه الكتب[1] كلها

---

(١) وهناك كتب في هذا الموضوع لم يذكرها حضرة الأستاذ نعرف منها في العربية: «آداب اللغة العربية» للشيخ محمد حسن المرصفي «تاريخ الآداب العربية منذ نشأتها إلى أيامنا» لراهب من (الفرير) طبع في الإسكندرية سنة ١٩١٤ م. «المنتخب من تاريخ آداب لغة العرب» تأليف م. عطايا الدمشقي. «الخلاصة الوفية» لأحمد حسن الزيات. «الدول العربية وآدابها» لأنيس الخوري المقدسي م. ع «تاريخ علم الأدب العربي» للشيخ مصطفى الغلاييني. (مخطوط) وكلها تتناول تاريخ الأدب قديماً وحديثاً. ولبعض الأدباء كتب تختص بعصر من العصور ككتاب «تاريخ آداب اللغة العربية في العصر العباسي» للشيخ أحمد الاسكندري و«الآداب العربية في القرن التاسع عشر» للأب لويس شيخو اليسوعي. ومن هذا الطراز «تاريخ علم الأدب عند الافرنج والعرب» لروحي الخالدي المقدسي. وقد طرق مستشرقو الإفرنج أيضاً هذا الباب فألفوا فيه المؤلفات القيمة نذكر منهم «براون» الإنكليزي و«بروكلمان» الألماني و«هوراث» الفرنسي و«بيزي» الإيطالي و«دوزي» الدانماركي و«فلاديمير غرغاي» أستاذ اللغة العربية في جامعة بطرسبرج، و«همربورغستال» النمساوي له كتاب ممتع في سبعة مجلدات ضخمة ضمنه تاريخ آداب العرب من قديم الزمان إلى فتح المغول بغداد. (ر. بطي)

غير وافية بالغرض ولو أردنا أن ننتقدها هنا لطال الكلام وخرجنا به عن الصدد ولكني أذكركم بما قلت آنفاً منه أنه يجب على من أراد وضع كتاب في هذا الفن أن يكون أولاً ذا مكتبة كبيرة كالمكتبة الشرقية في بيروت وثانياً أن يشتغل بوضعه مدة لا تقل عن عشر سنوات يقضي نصفها في البحث والتنقيب ونصفها في التصنيف والتبويب.

أيها السادة - إذا كان هذا الفن الجليل متصفاً بما ذكرناه من هذه السعة المترامية الأطراف فماذا عسى أن يكون ما أذكره لكم منه في مجلس لا يكون مكثنا فيه أكثر من ساعة وبعض ساعة ولو أني كتبت لكم فيه رسالة جئت في عبارتها من الإيجاز بما يجاوز حد الألغاز وجعلتها أشد تنقيحاً واختصاراً من عبارة (الشافية في الصرف) لابن الحاجب لما استطعت أن أحيط فيها بموضوع هذا الفن إحاطة تضمن للقارئ بيان الأصول من مسائله فضلاً عن الفروع.

فلي العذر إذاً أن أخص كلامي اليوم بمسألة واحدة هي من أمهات المسائل المتعلقة بحياة اللغة العربية وسيرها في طريق التقدم وهذه المسألة هي بيان ما للغة العربية من المميزات التي تمتاز بها في كل عصر من عصورها المتقدمة عما كانت عليه في عصر آخر فإن بيان ذلك يكفل لنا على ما أرى معرفة سيرها في تلك العصور وما حصل فيها من تقدم أو تأخر في حياتها الأدبية ولو على سبيل الإجمال.

هل اللغة الدارجة اليوم غير المعربة قديمة كما ادعاه بعضهم؟

ولكني قبل الخوض في ذلك أريد أن أتكلم في مسألة أخرى وهي أن بعض الناس من أهل الأدب في زماننا الحاضر زعموا أن اللغة الفصحى المعربة كانت في القديم كلام الخاصة دون العامة وأن العامة كانوا يتكلمون بلغة غير معربة كلغة العامة اليوم أو أن الإعراب كان خاصاً بلغة الشعر والخطابة دون لغة المحادثة. وكل ذلك باطل لم يقم عليه دليل وقد جادلني في هذه المسألة مرة أحد أفاضل فلسطين فكلمته طويلاً حتى رجع عن رأيه فيها وكيف لا وكتب الأدب مشحونة بما يدل صريحاً على بطلان هذه الدعوى.

إذ لو صحت هذه الدعوى للزم أن تكون الأمة العربية في العصر الجاهلي ذات طبقتين طبقة خاصة وهي الطبقة المتعلمة وعامة وهي الطبقة الجاهلة مع أن القرآن وغيره من كتب القوم شاهد بأن العرب أجمع كانوا في ذلك العصر أميين فقد جاء في القرآن قوله تعالى ﴿ليبعث في الأميين رسولا﴾ وكتب التاريخ والأدب أيضاً شاهدة بأن الأمية كانت ضاربة أطنابها على جميع طبقات الأمة العربية في تلك الأعصر. وإن قيل إن المراد بالخاصة هنا هم أهل الرئاسة والشرف لا أهل العلم قلت إن كتب الأدب طافحة بما نقله إلينا الرواة من كلام العرب المنظوم والمنثور فقد نقلوا إلينا كلام جميع طبقات الأمة في محاوراتها اليومية من ملوكها وأشرافها إلى رعاة إبلها حتى عجائزها وصبيانها بل حتى عبيدها ومواليها وكل كلام هؤلاء فصيح معرب فمن هم العوام الذين كانوا يتكلمون بلغة غير اللغة الفصحى المعربة؟

هذا عنترة بن شداد العبسي لم يكن إلا عبداً من عبيد بني عبس وراعياً من رعاة إبلهم وهو مع ذلك أمي لا يحسن القراءة ولا الكتابة ناهيك بمعلقته المشهورة مثالاً من أفصح الأمثلة للغة الفصحى المعربة وكذلك كان طرفة بن العبد صاحب المعلقة المشهورة فإن قصته مع المتلمس في مسألة الصحيفة التي كتبها لهما عمرو بن هند ملك العرب تدل صريحاً على أنهما كانا أميين لا يحسنان القراءة والكتابة. فمما لا يستراب فيه أن الإعراب كان موجوداً في كلام جميع طبقات العرب في العصر الجاهلي بل في العصر الأموي أيضاً بعد الإسلام ولو أردنا أن نورد ما في كتب الأدب من الشواهد على ذلك لطال الكلام وضاق بنا المقام.

اختلاف لهجات القبائل

أظن أن الذين زعموا بأن لغة العامة كانت في القديم غير معربة كلغتنا اليوم لم يدعهم إلى هذا المزعم الفاسد إلا ما رأوه في الزمن القديم من اختلاف لهجات القبائل العربية حتى ظنوا أن للعرب إذ ذاك لغة عارية من الإعراب غير اللغة الفصحى المعربة فاضطروا إلى القول بأن هنالك لغتين معربة وهي للخاصة وغير معربة وهي للعامة والحقيقة بخلاف ذلك لأن اختلاف اللهجات باختلاف القبائل لا يستلزم سقوط الإعراب من الكلام، أما أولاً فلأنه خاص بكلمات محددة معدودة

وأما ثانياً فلأنه في غير الإعراب ولم يأتِ منه في الإعراب إلا شيء قليل كإعراب المثنى بالألف مطلقاً وكإعراب الأسماء الخمسة بالألف في حالتي النصب والجر عند بعض القبائل إلى غير ذلك مما هو خاص بكلمات محدودة كما هو مذكور في كتب النحو.

ولنورد لك شيئاً من اختلاف لهجاتهم ضاربين صفحاً عن بيان الأسباب التي اقتضت حصول هذا الاختلاف في لهجات القبائل ليتبين بذلك أن اختلاف اللهجة لا يستلزم أن هنالك لغة غير معربة.

تنحصر طرق الاختلاف في اللهجة في الأمور الآتية: الإبدال كإبدال الميم باءً والباء ميماً في لغة مازن فيقولون باسمك في ما اسمك ومكر في بكر (الثاني) أوجه الأعراب كنصب خبر ليس عند الحجازيين مطلقاً ورفعه عند تميم إذا اقترن بإلا حملاً لها على ما مثل ليس الطيب إلا المسك.

(الثالث) أوجه البناء والبنية كتسكين شين عشرة عند الحجازيين وفتحها وكسرها عند تميم وكبناء الهاء من أيها على الضم عند بني مالك من بني أسد فيقولون يا أيها الناس.

(الرابع) التردد بين الإعراب والبناء كإعراب لدن عند قيس بن ثعلبة وبنائها عند غيرهم.

(الخامس) التردد بين التصحيح والإعلال كإعلال الأفعال الثلاثية التي من باب علم كرضي وبقي عند تميم بقلب يائها ألفاً وكسرتها فتحة فيقولون رضي وبقي وغيرهم يصححها.

(السادس) الإتمام والنقص كحذف نون من الجارة عند خثعم وزبيد إذا وليها ساكن وإبقائها عند غير فيقولون في خرجت من البيت خرجت مليبت.

(السابع) الإدغام والفك مثل فك المثلين في المضارع المجزوم بالسكون في المضعف وأمره عند الحجازيين نحو أن يمدد يده فامدد يدك وإدغامهما عند تميم نحو أن يمد يده فمد يدك.

(الثامن) الترادف كالمدية عند اليمانيين والسكين عند الحجازيين ومن اختلاف

لهجات القبائل أيضاً ما ذكره العلماء في كتب الأدب من تحويل الياء جيماً إذا وقعت بعد العين أو مطلقاً عند قضاعة فيقولون الراعج خرج معج يريدون الراعي خرج معي وتسمى هذه بعجعجة قضاعة وقد سمعت بعض عرب العراق اليوم يفعلون عكس ذلك فيبدلون الجيم ياءً فيقولون في جا يا وفي جنب ينب ومن ذلك كشكشة أسد وهي إبدالهم كاف المخاطبة شيناً فيقولون عليش في عليك أو هي زيادة شين بعد الكاف المكسورة مثل عليكش في عليك. ومن ذلك أيضاً عنعنة تميم أو قيس وهي إبدالهم الهمزة المبدوء بها عيناً فيقولون في أن عن وفي أمان عمان إلى غير ذلك من الأمور المذكورة في كتب الأدب.

هذه هي الأمور التي يتكون بها اختلاف لهجات القبائل عند العرب وهي كما ترون شيء لا يخل بالإعراب وبذلك تعلمون أن لغة العرب كلهم على اختلاف لهجاتهم كانت كلها معربة ولم تكن لهم لغة عامية خاصة بطبقة منهم دون أخرى كلغتنا العامية اليوم.

وأيضاً إن علماء اللغة قد رأوا للعرب كلمات وردت منهم مخالفة للقياس فعدوها من أغلاطهم كقولهم مالك الموت في موضع ملك الموت وكهمزهم مصائب وهي غلط قالوا ومن أغلاطهم قولهم حلأت السويق ورثأت زوجي بأبيات واستلأمت الحجر ومنها قولهم إدمانة في موضع إدماء في قول ذي الرمة والرجل آدم ولا يقال إدمانة فقد جعلوا هذا وأمثاله من أغلاطهم ولو كانت هناك لغة عامية تختص بها طبقة دون طبقة لقالوا إن هذا من كلام عامتهم ولم ينسبوهم فيه إلى الغلط.

وخلاصة القول أننا لم نجد فيما ذكره علماء اللغة ولا فيما رواه لنا رواتها ما يدل على أن العرب كانوا يتكلمون في القديم بلغتين فصحى معربة وعامية غير معربة بل كل ما جاءنا عنهم دليل على أنهم كلهم على اختلاف لهجاتهم كانوا يتكلمون بلغة معربة وهي ما نسميه اليوم باللغة الفصحى.

مميزات اللغة العربية في أدوارها المختلفة

قد آن لنا الآن أن نتكلم عن مميزات اللغة العربية في أدوارها المختلفة لكي نتوصل بذلك إلى معرفة سيرها في تلك الأدوار وانتقالها فيها من طور إلى طور ولا

شك أن كلامنا هنا سيكون مختصراً جداً لأن هذه العجالة لا تحتمل التفصيل فنقول:

الذي أراه في تقسيم أدوار اللغة هو أن نقسمها إلى دورين كبيرين أحدهما الدور الجاهلي والثاني الدور الإسلامي ثم نقسم الدور الإسلامي إلى أدوار مختلفة أيضاً يمتاز بعضها عن بعض بمميزات خاصة به.

اللغة في الدور الجاهلي ـ إن معرفتنا بحياة اللغة في هذا الدور مقصورة على حياة لا تزيد مدتها على قرن ونصف قرن قبل ظهور الإسلام وأما حياتها قبل ذلك فمجهولة عندنا غير معلومة بالضبط لعدم النقل في هذا الباب.

لا ريب أن لغة كل أمة مرآة معارفها ومقياس ما وصلت إليه في حياتها من التقدم والرقي في معايشها ومداركها إذ يستحيل على الأمة أن تتكلم بكلمة لا تعرف لها معنى فوجود كل كلمة في لغة الأمة دليل على وجود معناها عند تلك الأمة ونحن إذا نظرنا إلى اللغة العربية في دورها الجاهلي وجدناها لغة راقية جداً ورأيناها من أغنى اللغات كلها وأرحبها صدراً لما فيها من اختلاف طرق الوضع والدلالة واطراد التصريف والاشتقاق، وتنوع المجاز والكناية وتعدد المترادف وغير ذلك من النحت والقلب والإبدال والتعريب وهي مع ذلك واسعة جداً وناهيك بسعة لغة قد أحصى المستعمل من كلماتها فكان خمسة آلاف وستمائة وعشرين ألفاً هذا مع أنها لم ينقل إلينا كل ما حوته من مادتها الغزيرة قال ابن فارس: إن لغة العرب لم تنته إلينا بكليتها وإن الذي جاءنا عن العرب قليل من كثير وإن كثيراً من الكلام ذهب بذهاب أهله ولو جاءنا جميع ما قالوه لجاءنا شعر كثير وكلام كثير. انتهى قول ابن فارس.

وإذا كانت اللغة العربية في دورها الجاهلي على ما ذكرنا من الكمال والسعة كان من المستحيل أن يكون وجودها بهذه الصفة في ذلك الدور فجائياً بل لا بد أن تكون قد مرت عليها قبل الدور الجاهلي أدوار عديدة تدرجت فيها بالتهذيب إلى هذا الرقي العجيب غاية ما هنالك أن أسباب تهذيبها في تلك الأدوار مجهولة عندنا غير معلومة لنا وعدم العلم لا يستلزم عدم الوجود.

مميزات اللغة في هذا الدور

تمتاز اللغة العربية في دورها الجاهلي بصفات بعضها تختص بالمفردات وبعضها بالأسلوب. أما ما تمتاز به في مفرداتها فكثرة استعمال الغريب من الكلمات والوحشي النافر منها ولسنا في حاجة إلى إيراد الشواهد على ذلك فإن نظرة واحدة في المعلقات التي هي أقصى ما وصلت إليه الفصاحة والبلاغة في ذلك الدور تغني المتبصر اللبيب عن كل شاهد في هذا الباب. وسبب كثرة استعمالهم الغريب والوحشي من الكلمات في ذلك الزمان هو ما ألفوه من خشونة العيش المستلزمة لخشونة الطبع حيث إن البداوة والأمية كلتيهما كانتا ضاربتين أطنابهما في القوم. ولعمري أن في قصة علي بن الجهم عند مجيئه من البدو إلى بغداد لدليلاً واضحاً على ما نقول فإن خشونة طبعه في بداوته أنطقته في مدح الخليفة بقوله:

أنت كالكلب في حفاظك للعهد وكالتيس في قراع الخطوب

كما أن رقة طبعه بعد تحضره أنطقته بقصيدته المشهورة التي يقول في مطلعها:

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث ندري ولا ندري

ومن أنكر ما قلناه من السبب في كثرة استعمالهم الغريب والوحشي من الكلام فقد أنكر ما تدركه بداهة العقل من تأثير البيئة والمحيط على الإنسان.

وأما ما تمتاز به في أسلوبها فثلاثة أمور: البساطة في المعنى والجزالة في اللفظ والخشونة في التعبير. ونعني بالبساطة في المعنى استعمالهم الألفاظ في معانيها الوضعية أو في معانٍ مناسبة للمعنى الأصلي بطريق المجاز الذي قد يصبح بعد قليل وضعاً جديداً ولذلك يظهر لنا عند تلاوة الشعر العربي القديم أن المجاز فيه أقل مما هو في كلامنا وأنه قريب من الحقيقة ولوجود البساطة في معانيهم كان كلامهم يأتي بحسب الطبع سليقياً عارياً عن كل تكلف وتصنع وقصارى القول أن حسن الكلام في هذا الدور الجاهلي كحسن البداوة الذي يقول فيه المتنبي:

حسن الحضارة مجلوب بتطرية وفي البداوة حسن غير مجلوب

وأحسن مثال نورده من كلامهم المطبوع البسيط المعاني العاري عن التكلف أو تصنع قول شاعرهم في وصف معركة جرت بين حيين من أحيائهم غاز ومغزو:

ولم أرَ مثل الحي حياً مصبحاً | ولا مثلنا حين التقينا فوارسا
أكر وأحمى للحقيقة منهم | وأضرب منا بالسيوف القوانسا
إذا ما شددنا شدة نصبوا لها | صدور المذاكي والرماح المداعسا
إذا الخيل حالت عن صريع نكرها | عليهم فلا يرجعن إلا عوابسا

وأما جزالة الألفاظ والتركيب فهي الميزة الكبرى في كلامهم فلا تكاد تجد لهم كلاماً عارياً منها لا سيما في أشعارهم وخطبهم ومفاخراتهم. والأبيات السابقة خير مثال لجزالة التركيب أيضاً ومن أحسن الأمثلة في ذلك قول النابغة الذبياني من قصيدة:

قالت بنو عامر خالوا بني أسد | يا بؤس للجهل ضرار لا قوام

ومنها في وصف الجيش:

أو تزجر مكفهراً لا كفاء له | كالليل يخلط أصراماً بأصرام
مستحقبي حلق الماذي يقدمهم | شم العرانين ضرابون للهام
لهم لواء بكفي ماجد بطل | لا يقطع الخرق إلا طرفه سامي

ومنها:

والخيل تعلم أنا في تجاولنا | عند الطعان أولو بؤس وأنعام
ولوا وكبشهم يكبو لجبهته | عند الكماة صريعاً جوفه دامي

وإذا صح أن الكلام صفة المتكلم فلا عجب أن نرى الجزالة وصفاً عاماً في كلامهم لا سيما الكلام الحماسي الذي يقولونه في حروبهم ومفاخراتهم، لأن جزالة المعنى تستلزم جزالة اللفظ والتركيب خصوصاً وهم يتكلمون بالسليقة العربية المحضة التي لم تشنها من اختلاطهم بغيرهم من الأمم لكنة ولا عجمة زد على ذلك ما فطروا عليه من الشجاعة وأنف النفوس وشمم الطبع إلى غير ذلك من الأمور التي تقتضي أن يكون كلامهم في مثل هذه المواقف جزلاً بين الجزالة وأما خشونة التعبير فالمراد بها رميهم الكلام على عواهنه وعدم المبالاة بما تشمئز منه النفس ويثقل على السمع ولا يستحسنه الذوق وما ذاك إلا لأنهم يتكلمون بما يقع تحت حواسهم أياً كان وبما يظهر للسامع عواطفهم مهما كانت خصوصاً إذا كانت

بساطة المعنى وصفاً غير مفارق لكلامهم كما ذكرنا آنفاً فإن بساطة المعنى تقتضي عدم التعمق في إخراج الكلام مخرجاً خالياً من خشونة التعبير وإلا لما قال ابن الجهم في خطاب الخليفة العباسي:

أنت كالكلب في حفاظك للود وكالتيس في قراع الخطوب

وابن الجهم وإن لم يكن جاهلياً إلا أنه كان بدوياً محضاً لم تزل فيه عجرفة الجاهلية الأولى ومن أمثلة الخشونة في التعبير قول امرئ القيس في معلقته:

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع فألهيتها عن ذي تمائم محول

إذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وتحتي شقها لم تحول

فمثل هذه العبارة لا تستغرب من امرئ القيس وهو من الشعراء الجاهليين الذين اعتادوا في كلامهم أن يعبروا عما جرى لهم وشاهدوه بأبسط أسلوب غير مبالين بما وراء ذلك من الهجر. ولم تصدر هذه العبارة من امرئ القيس عن قصد وتصنع حتى يعد شعره هذا من المجون الذي قاله المولدون من الشعراء عن تقصد وتصنع في الكلام بل هو إنما اتجهت نفسه إلى هذا المعنى فعبر عنه بأول ما عنّ له من الألفاظ من أقصى طرق التعبير دون تكلف ولا تصنع في العبارة وانظر إلى الرضي شاعر الحضارة العباسية كيف ذكر مثل هذا المعنى بعبارة خالية من الخشونة في التعبير إذ قال:

بتنا ضجيعين في ثوبي هوى وتقى يلفنا الشوق من فرق إلى قدم

وبات بارق ذاك الثغر يوضح لي مواقع اللثم في داج من الظلم

ومن الغريب أني رأيت بعض الناس يجعل قول امرئ القيس هذا دليلاً على حرية الفكر في ذلك العصر ويقيمه شاهداً لتفضيل الدور الجاهلي على ما بعده مع أن الذوق السليم يستبشع تصوير هذا المنظر الذي صوره امرؤ القيس في البيت الثاني بهذه العبارة. وكلامنا إنما هو في لطف التعبير لا في حرية الفكر ولو أن امرأ القيس تلطف في عبارته لخرج من هذا المقام كالرضي مخرجاً حميد العاقبة ولكن امرأ القيس جاهلي يجري في كلامه على الطبع وتدفعه بساطة التصور لمعانيه إلى عدم التأنق في العبارة بخلاف الرضي فإنه شاعر إسلامي نشأ في حضارة الدولة العباسية تحت مؤثرات شتى كلها تمنعه من أن يرمي القول على عواهنه من

غير تأنق وتصنع فيه. والنتيجة هي أنا لم نذكر قول امرئ القيس هذا في معرض الانتقاد إذ القوم في دورهم الجاهلي لا يؤاخذون على مثل ذلك وإنما ذكرناه لبيان أن أمثال هذه الخشونة في التعبير كانت مما يكثر وقوعه في كلامهم للأسباب التي مر ذكرها.

وهنا يجب أن ننبه الأفكار لمسألة وهي أن حالة الإعراب من سكان البوادي بعد الإسلام لم تتبدل تبدلاً كبيراً عما كانت عليه في الجاهلية بل جميع الصفات الحيوية التي اتصف بها القوم في جاهليتهم نراها باقية مستمرة بعد الإسلام في من سكنوا البادية من الأعراب وعليه فخشونة التعبير تغلب في كلام هؤلاء أيضاً دون غيرهم من أهل الحضارة الذين عملت مؤثرات الدور الإسلامي كل عملها فيهم فليس لأحد أن يعارضنا بأن خشونة التعبير لا يصح أن تكون من مميزات الدور الجاهلي محتجاً في ذلك ببيت ابن الجهم المتقدم وأمثاله من الأعراب الذين هم من أهل الدور الإسلامي.

خلاصة ما تقدم أن بساطة المعاني وجزالة الألفاظ وخشونة التعبير هي الأمور العامة التي يمتاز بها الدور الجاهلي عما بعده وقد بقي هناك أمور أخرى يصلح أيضاً أن تكون من خواص ذلك الدور وميزاته ككثرة استعمال المترادف من الكلمات وقلة وجود الأعجمي المسمى بالمعرب في عباراتهم وغلبة الإيجاز على كلامهم وخلوه من اللحن إلى غير ذلك من الأمور التي لم نبسط فيها القول لاقتصارنا هنا على المميزات الرئيسية العامة.

وإن أرقى ما وصل إليه الكلام في هذا الدور من الفصاحة والبلاغة نجده في شعر النابغة الذبياني. ولا عجب في ذلك فإن هذا الشاعر من متأخري الجاهليين توفي قبل البعثة بزمن يسير فإليه انتهت الفصاحة والبلاغة في ذلك الدور ولذلك لقب بالنابغة على ما قيل وضربت له القبة من أدم في عكاظ لتأتيه الشعراء فيها فتعرض عليه أشعارها ولنذكر بعض آياته في البلاغة لتكون أنموذجاً لأرقى ما وصل إليه الكلام من الفصاحة والبلاغة في ذلك العهد قال من قصيدة يعتذر بها إلى النعمان:

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة ... وليس وراء الله للمرء مذهب

ومنها:

ولست بمستبق أخاً لا تلمه ... على شعث أي الرجال المهذب

ومن غرره الخالدة:

سألتني عن أناس هلكوا ... أكل الدهر عليهم وشرب

ومن درره الثمينة قوله من قصيدة في وصف الدار:

أضحت خلاء وأضحى أهلها احتملوا ... أخنى عليها الذي أخنى على لبد

وفيها يقول عن وعيد النعمان له:

أنبئت أن أبا قابوس أوعدني ... ولا قرار على زأر من الأسد

ومن أمثاله السائرة في المدح:

من تأته تعشو إلى ضوء ناره ... تجد خير نار عندها خير موقد

ومن أقواله الخالدة قوله:

أتى أهله منه حباء ونعمة ... ورب امرئ يسعى لآخر قاعد

ومن آياته في البلاغة قوله من قصيدة قالها في المتجردة:

لا مرحباً بغد ولا أهلاً به ... إن كان تفريق الأحبة في غد

ومن بدائعه قوله في قصيدة يخاطب بها النعمان:

أتاني أبيت اللعن إنك لمتني ... وتلك التي تستك منها المسامع

مقالة أن قد قلت سوف أناله ... وذلك من تلقاء مثلك رائع

وإنك كالليل الذي هو مدركي ... وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

ومن آياته في البلاغة قوله:

عودوا فحيوا لنعم دمنه الدار ... ماذا تحيون من نؤى وأحجار

فاستعجمت دار نعم لا تكلمنا ... والدار لو كلمتنا ذات أخبار

تبيت نعم على الهجران عاتبة ... سقياً ورعياً لذاك العاتب الزاري

بيضاء كالشمس وافت يوم أسعدها ... لم تؤذ أهلاً ولم تفحش على جار

الدور الإسلامي

إن للحوادث السياسية تأثيراً كبيراً فيما للأمم من الأحوال الاجتماعية ولا شك أن لغة كل أمة تابعة في رفعتها وانحطاطها لحالتها الاجتماعية والعلمية والسياسية وقد حدثت في العالم الإسلامي حوادث كبرى دينية وسياسية فكان لها في لغة القوم أثر كبير فمن المناسب إذن أن نقسم أدوار اللغة في الإسلام تقسيماً منطبقاً على ما أثرته تلك الحوادث من الآثار المختلفة في اللغة حتى يتسنى لنا بذلك معرفة مميزاتها في كل دور من أدوارها المختلفة.

وبالنظر إلى تلك الحوادث يجب أن ينقسم الدور الإسلامي إلى أربعة أدوار (الأول) دور صدر الإسلام ويشمل بني أمية ويبتدئ بظهور الإسلام وينتهي بقيام دولة بني العباس سنة ١٣٢ هجرية.

(الثاني) الدور العباسي يبتدئ بقيام دولة بني العباس وينتهي بسقوط بغداد في أيدي المغول أصحاب هولاكو سنة ٦٥٦ هجرية.

(الثالث) دور الدول التركية يبتدئ بسقوط بغداد وينتهي بمبدأ النهضة الأخيرة سنة ١٢٢٠ هجرية.

(الرابع) دور النهضة الأخيرة ـ يبتدئ بحكم الأسرة المحمدية في مصر ويمتد إلى وقتنا هذا.

دور صدر الإسلام ـ لا شك أن ظهور الإسلام يعد من أكبر الحوادث الجلى التي بدلت مجرى حياة البشر في جميع أقطار الأرض إذ كوّن بظهوره أمة كبرى دينها واحد ولسانها واحد وشعورها واحد وأفكارها واحدة فخرج بها من البداوة إلى الحضارة ومن الافتراق إلى الاتحاد ومن الذل والعبودية إلى العز والحرية ومن صيد الوحوش إلى قود الجيوش ومن احتراش الضباب إلى أكل الشهد الملبوك باللباب وخلاصة القول أنه خرج بها من الضلال إلى الهدى ومن الظلمات إلى النور.

ولا ريب أن المؤثرات الإسلامية لم تظهر آثارها في لغة القوم تمام الظهور إلا في ملك بني أمية ولذلك لم نجعل زمن النبوة والخلفاء الراشدين دوراً مستقلاً على

حدة من أدوار اللغة لأن أكثر القوم في هذا الزمن مخضرمون أدركوا الجاهلية والإسلام فمهما عملت المؤثرات الإسلامية عملها في لغتهم فليس من الممكن أن تخرج بها دفعة واحدة عما استحكم فيها من آثار الدور الجاهلي الذي استمر تأثيره فيها أزماناً طويلة. على أن سير اللغة في طرق الارتقاء لا يكون إلا تدريجياً فلهذا السبب نقول إن المؤثرات الإسلامية لم تظهر آثارها في اللغة تمام الظهور إلا بعد استتباب الحكم واستقراره للأمويين.

وعليه فلا نعجب إذا لم نر فرقاً كبيراً بين شعر حسان وأمثاله من شعراء الصدر الأول وبين شعر الجاهليين كما لا نعجب إذا رأينا هذا الفرق جلياً واضحاً جداً في شعر جرير والفرزدق وابن الطثرية وابن الدمينة وأضرابهم من شعراء الدور الأموي.

ماذا حصل في اللغة بظهور الإسلام

توحد لغة العرب

قبل أن نتكلم عن مميزات اللغة في هذا الدور يجب أن نعرف ماذا حصل في اللغة بظهور الإسلام لنتمكن بذلك من معرفة تلك المميزات معرفة جيدة فنقول:

إن لغة قريش قبل الإسلام كانت شائعة بعض الشيوع بين قبائل العرب على اختلاف لهجاتهم وسبب شيوعها هو ما كانت العرب تدين به من حج البيت في كل سنة وسيادة قريش في مكة زد على ذلك الأسواق التي كانت تقام في كل سنة أيضاً وكان من نتائجها توحد اللغة وانتخاب الأفصح من لهجاتها والأسهل من كلماتها، فلما ظهر الإسلام أكمل بظهوره هذا الأمر من توحد لغة العرب وشيوع اللغة القرشية وسيادة لهجتها على سائر اللهجات لأن النبي (عليه الصلاة والسلام) قرشي والقرآن نزل بلغة قريش والإسلام لم ينتشر إلا على أيدي قريش إذ كانوا هم القائمين بأمر الإسلام ومنهم كان الخلفاء والأمراء وقادة الجيوش ورجال الدولة وأصحاب الحل والعقد فلما كانت السيادة في الإسلام لقريش كانت السيادة للغتهم أيضاً على لغات جميع القبائل. وبذلك توحدت لغة العرب وإذا عرفنا أن أكثر رجال الدولة العربية كانوا إذ ذاك من السلالة المضرية اتضح لنا وجه انتحال أكثر العرب لغة قريش في زمن قليل.

انتشار اللغة

ومما حصل للغة بظهور الإسلام انتشارها بالفتوح في بلاد الفرس والروم وغيرها إذ نتج من ذلك اختلاط قبائل العرب بالعجم وتقرب الأعاجم إليهم بتعلم لغتهم والدخول في دينهم المستمد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

نمو اللغة واتساع اغراضها

ومما حصل بظهور الإسلام نمو اللغة بكثرة مفرداتها واتساع أغراضها أما نموها بكثرة مفرداتها فقد حصل بطريقتين إحداهما طريقة التعريب وهي الأخذ من لغات العجم واختلاط العرب بالعجم من أكبر دواعي الأخذ، فالمعرب هو ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعة لمعان في غير لغتها وقد وجد المعرب في القرآن أيضاً ومنه قوله: ﴿طه واليم والطور والربانيون﴾ يقال إنها بالسريانية والصراط والقسطاس والفردوس بالرومية ومشكاة وكفلين بالحبشية وهيت لك يقال إنها بالحورانية قالوا: وفي القرآن من اللغات الرومية والهندية والفارسية والسريانية ما لا يجحده جاحد ولا يخالف فيه مخالف حتى قال بعض السلف: إن في القرآن من كل لغة من اللغات ومن أراد الوقوف على الحقيقة فليبحث في كتب التفسير عن مثل هذه المشكاة والاستبرق والسجيل والقسطاس والياقوت والأباريق والتنور وغير ذلك هذا ولا شك أن ما عربه القرآن قليل بالنسبة إلى ما عربه القوم بعد انتشار الإسلام واختلاطهم بغيرهم من الأمم الأعجمية فنمو اللغة بكثرة مفرداتها من طريق التعريب أمر لا مرية فيه. والطريقة الثانية هي طريقة نقل الألفاظ من معانيها الأصلية إلى معاني أخرى اصطلاحية سواء كانت دينية أم علمية فحصل في اللغة بواسطة هذا النقل ألفاظ ذات معان جديدة لم تكن العرب تعرفها قبل الإسلام وهذه الألفاظ تسمى الألفاظ الإسلامية فمما جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق، فإن العرب إنما عرفت المؤمن من الإيمان والإيمان هو التصديق ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافاً بها سمى المؤمن بالإطلاق مؤمناً وكذلك الإسلام إنما عرفت العرب منه إسلام الشيء ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر فأما المنافق فاسم جاء به الإسلام لقوم

أبطنوا غير ما أظهروه وكان الأصل فيه من نافقاء اليربوع ولم يعرفوا في الفسق إلا قولهم فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها وجاء الشرع بأن الفسق الإفحاش في الخروج عن طاعة الله. ومما جاء في الشرع الصلاة والصوم والحج والزكاة فإن أصلها في لغتهم الدعاء والإمساك والقصد والنمو وزاد الشرع فيها ما زاد فالوجه في هذا إذا سئل الإنسان عنه أن يقول فيه اسمان لغوي وشرعي ويذكر ما كانت العرب تعرفه ثم ما جاء به الإسلام وكذلك مصطلحات سائر العلوم كالنحو والصرف والعروض وغير ذلك فإن مصطلحات العلوم كلها لا سيما العلوم الإسلامية تعد من الألفاظ الإسلامية لأنها حدثت بعد الإسلام ولم تكن العرب لتعرفها بمعانيها المعروفة الآن ومن الألفاظ التي حدثت في صدر الإسلام قولهم المخضرم لمن أدرك الإسلام من أهل الجاهلية فهذا كله يستلزم نمو اللغة بكثرة مفرداتها واتساع أغراضها إذ أصبح من أغراضها تفهم العقائد الدينية التي جاء بها الإسلام من إثبات وجود الخالق وتوحيد ذاته وتقديس صفاته ومن الإيمان بالبعث والنشور والثواب والعقاب وغير ذلك مما لم يكن يفقه بعضه إلا بعض خاصة الجاهلية وأصبح بعد الإسلام الشغل الشاغل للأمة الإسلامية جمعاء ومن الأمور التي اتسعت بها أغراض اللغة العربية بعد الإسلام تفهم الشريعة واستنباط الأحكام الملائمة لأحوال الزمان والمكان ومنها أيضاً استعمال اللغة في ضبط أمور الملك ونظام العمران وفيما تستدعيه مرافق أهل الحضر والأمصار ومنها أيضاً وضع مبادئ بعض العلوم وترجمة شيء يسير من العلوم الطبيعية والرياضية والطبية وخلاصة القول من هذا كله أن اللغة في هذا الدور قد حصل فيها نمو بكثرة مفرداتها واتساع أغراضها.

ارتقاء المعاني

ومما حصل في اللغة العربية بظهور الإسلام ارتقاء معانيها أي ارتقاء المعاني المؤداة بها عند أهلها لارتقاء تصوراتها أما أولاً فلأن مادة المعنى اتسعت باتساع مادة المشاهدات والمعقولات وأما ثانياً فلأن أفكار القوم أيضاً قد ارتقت وأصبحت مثقفة بما اعتادته من النظر الصحيح في أمور الدين والملك وبالاقتباس من حضارة الفرس والروم زد على ذلك أن صور الخيال قد تنوعت عندهم تبعاً لتنوع المرئيات الجميلة التي لا ينتزع الخيال إلا منها.

تهذيب الألفاظ والأساليب

ومما حصل في اللغة بظهور الإسلام تهذيب ألفاظها وأسلوبها معاً بتأثير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية حتى صار البلغاء والفصحاء من العرب يحاكون القرآن بأساليبهم ويجتنبون الغريب والحوشي من الألفاظ التي ينبو عنها السمع ويمجها الذوق السليم كما أصبحوا يتأنقون في صوغ الكلام ويتفننون في إحكام نظمه وما ذاك إلا لانبعاث روح القرآن في قلوبهم وسلوكهم سبيله في البيان وحسن الأداء.

ظهور اللحن في الكلام

ومما حصل في اللغة بظهور الإسلام وقوع اللحن في كلام المستعربين من الموالي وفي كلام أبناء العرب المولدين من الجواري الأعجميات وفي كلام بعض العرب المكثرين من معاشر الأعاجم حتى شاعت اللكنة إذ كثر المستعربون وفيهم من يرتضخ لكنة فارسية ومن يرتضخ لكنة رومية أو غير ذلك من لكنات الأعاجم.

والمشهور في معنى اللحن أنه هو الخطأ في الإعراب والبناء كرفع المنصوب ونصب المرفوع وفتح المكسور وكسر المفتوح ولكن قد يطلق اللحن ويراد به مخالفة نهج الصواب في الكلام بوجه من الوجوه كقصر ما حقه المد ومد ما حقه القصر ولا سيما في القرآن وقد قال الميساني في هجاء أهل المدينة:

ولحنكم بتقصير ومد   والأم من يدب على العقار

ومرادنا باللحن هنا هو اللحن بالمعنى الثاني أي مخالفة نهج الصواب في الكلام بوجه من الوجوه وهو بهذا المعنى أعم من الخطأ في الإعراب والبناء.

ولم يسمع اللحن من المستعربين فقط بل سمع من العرب الخلص أيضاً من أهل الأمصار لكثرة اختلاطهم بالعجم وطول معاشرتهم إياهم قالوا وأول لحن سمع بالبادية هذه عصاتي وأول لحن سمع بالعراق حي على الفلاح وذكروا عن الوليد ابن عبد الملك وهو عربي قح أنه كان لحاناً قال لأبيه مرة يا أمير المؤمنين اقتل أبي فديك وقال مرة أخرى يا غلام رد الفرسان الصادان عن الميدان ولذا قال أبوه يوماً أضر بالوليد جبناً له فلم نوجهه إلى البادية فقول عبد الملك هذا دليل على أن اللحن قد فشا إذ ذاك بين أهل الأمصار حتى صار الناس من أراد منهم تثقيف لسان

ابنه وجهه إلى البادية ليقيم زمناً بين الأعراب فيفصح ويتهذب لسانه. وقال أبو الحسن أوفد زياد ابنه عبيد الله إلى معاوية فيكتب إليه معاوية أن ابنك كما وصفت ولكن قرم من لسانه وكانت في عبيد الله لكنة لأنه كان قد نشأ بالأساورة مع أمه مرجانة وكان زياد تزوجها من شيرويه الأسواري وقال عبيد الله مرة إفتحوا سيوفكم يريد سلوا سيوفكم فقال فيه زياد بن مفرغ يهجوه:

ويوم فتحت سيفك من بعيد أضعت وكل أمرك للضياع

وممن وقع لهم اللحن وهم من العرب بشر بن مروان قال مرة وعنده عمر بن عبد العزيز لغلام له ادع لي صالحاً فقال الغلام يا صالحاً فقال له بشر ألق منها ألف فقال له عمر وأنت فزد في ألفك ألفاً. ومما يدلك على شيوع اللحن بين العرب في هذا الدور أنه سمع وقوعه منهم حتى في القرآن فقد روى أبو الحسن أن الحجاج كان يقرأ أنا من المجرمين المنتقمون. وقد زعم رؤبة بن العجاج وأبو عمرو بن العلاء أنهما لم يريا قرويين أفصح من الحسن والحجاج وقد غلط الحسن في حرفين من القرآن مثل قوله (ص) والقرآن والحرف الآخر وما تنزلت به الشياطون. وقال أبو الحسن كان سابق الأعمى يقول الخالق البارئ المصور فكان ابن جابان إذا لقيه قال يا سابق ما فعل الحرف الذي تشرك فيه بالله؟

ولما فشا اللحن بين العرب على هذا النحو صار المتفكرون من رجالهم يخشون عاقبة الأمر وأخذوا يفكرون في وضع طريقة للإصلاح تقيهم مضرة هذا التيار وقصة أبي الأسود الدؤلي مع ابنته الصغيرة مشهورة للإجابة إلى إيرادها ومن المعلوم أن أبا الأسود راجع الإمام علياً فيما سمعه من لحن ابنته فقال له الإمام يا أبا الأسود كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف إليه مجرور قال فانح هذا النحو يا أبا الأسود فاشتغل أبو الأسود بوضع أبواب في النحو زيادة عما عرفه من علي فوضع باب العطف وباب التعجب وباب الاستفهام وغير ذلك فكان ذلك أول إصلاح وضع في العربية. غير أن هذا الإصلاح غير كاف لسد الخلل لأنه يقي من الخطأ في الكلام ولا يقي من الخطأ في القراءة لأن الخط لم يكن مضبوطاً بالحركات والسكنات كما هو اليوم بل كان خلواً مما يدل على أشكال الحروف المكتوبة والناس يقرأون المصاحف وهي غير مشكولة فيقعون في الخطأ والخطأ في

القرآن ربما غيّر المعنى فأدى إلى الكفر فلا بد إذن من إصلاح آخر لسد خللٍ القراءة فطلب زياد بن سمية وكان والياً على البصرة من أبي الأسود أن يضع طريقة لإصلاح الألسنة في القراءة وقال له إن هذه الحمراء قد كثرت وأفسدت من ألسنة العرب فلو وضعت شيئاً يصلح به الناس كلامهم ويعربون به كتاب الله فأبى أبو الأسود لأنه كان قد ضعف نشاطه بعزله عن ولاية البصرة بعد قتل علي وإفضاء الخلافة إلى الأمويين أعدائه السياسيين فدبر له زياد حيلة وكان من دهاة العرب فقال لرجل من أتباعه اقعد في طريق أبي الأسود واقرأ شيئاً من القرآن وتعمد اللحن فذهب الرجل وقعد في طريق أبي الأسود فلما قاربه رفع الرجل صوته بالقراءة كأنه لا يقصد إسماع أبي الأسود وقال إن الله بريء من المشركين ورسوله وكسر اللام فأعظم ذلك أبو الأسود وقال عز وجه الله أن يبرأ من رسوله ثم رجع من فوره إلى زياد وقال قد أجبتك إلى ما سألت ورأيت أن أبدأ بإعراب القرآن فابعث لي كاتباً فبعث زياد إليه ثلاثين كاتباً فاختار منهم واحداً من عبد القيس وقال له خذ المصحف وصبغاً يخالف لون المداد فإذا رأيتني فتحت شفتي بالحرف فانقط واحدة فوقه وإذا كسرتهما فانقط واحدة أسفله وإذا ضممتهما فاجعل النقطة بين يدي الحرف فإن تبعث شيئاً من هذه الحركات غنة فانقط نقطتين وأخذ يقرأ القرآن بالتأني والكاتب يضع النقط وكلما أتم الكاتب صحيفة أعاد أبو الأسود نظره عليها واستمر على ذلك حتى أعرب المصحف كله فأخذ الناس هذه الطريقة عنه وشكلوا بها الحروف فكان ذلك إصلاحاً ثانياً في العربية.

أما الإصلاح الأول فقد تكامل حتى وصل إلى ما نسميه اليوم بعلوم العربية من صرف ونحو ومعانٍ وبيان وغير ذلك مما هو معلوم ولا أكون مغالياً إذا قلت إنه لا يوجد اليوم في الأرض لسان توسع أهله في ضبط قواعده وتدوينها بالتفصيل أكثر من اللسان العربي.

وأما الإصلاح الثاني فقد تكامل أيضاً حتى وصل إلى شكله المعروف عندنا اليوم ولكنه لم يبلغ ما بلغه الإصلاح الأول من الكمال بل هو لم يزل إلى يومنا هذا خداجاً غير كاف لسد الخلل فإن كل متعلم منا يدرك بالبداهة أن فن القراءة عندنا اليوم من أصعب الفنون فلا نكاد نرى رجلاً معصوماً من الخطأ في القراءة ولو كان

من أعلم الناس بعلوم العربية وما ذلك إلا لأن رسم الخط عندنا ناقص جداً وطريقة الشكل الموجودة يصعب العمل بها على الكاتب المترسل في كتابته كما يصعب العمل بها في المطابع ولذلك تركت إلا في القرآن الذي ربما أدى اللحن فيه إلى الكفر كما في الآية التي قرأها الرجل لأبي الأسود ولذلك حوفظ الشكل في القرآن دون غيره من الكتب. ولسنا وحدنا اليوم مبتلين بهذه البلوى بل يشاركنا فيها كل من يكتب بالحرف العربي من المسلمين غير العرب ولكن بليتهم أهون لأن لغاتهم غير معربة كلغتنا فمن الواجب علينا نحن أبناء العصر الحاضر أن لا نقف عند الحد الذي وضعه أولونا لإصلاح القراءة بإصلاح رسم الخط بل يجب علينا أن نفكر في إيجاد طريقة للخط تسهل علينا بها القراءة بحيث نصبح كأهل الغرب الذين يكتبون بالحرف اللاتيني نقرأ لنفهم لا نفهم لنقرأ إذ لا شك أننا اليوم نفهم لنقرأ وهم يقرأون ليفهموا وإيضاح ذلك أن العربي اليوم إذا أخذ بيده صحيفة وجعل يقرأ ما فيها من شعر أو نثر فلا يستطيع أن يقرأها قراءة سالمة من الخطأ إلا إذا كانت له سابق معرفة بكل كلمة من كلماتها. هبه اعتصم من الخطأ في حركات أواخر الكلم بقواعد النحو ولكن بماذا يعتصم من الخطأ في حركات أوائل الكلم أو أواسطها؟ ليس عندنا ما يعصمه من هذا الخطأ إلا السماع فيجب عليه أن يرجع في ضبط كل كلمة إلى كتب اللغة فيعرفها منها حتى إذا صادفها مكتوبة في كتاب قرأها على وجه الصحة هذا في الأسماء وكذلك الأفعال فإذا صادف فعلاً ثلاثياً تعذر عليه أن يعرف حركة عينه إلا بالرجوع إلى معاجم اللغة لأن الأفعال الثلاثية كلها سماعية ثم إنه إذا صادف كلمة (حمل) مثلاً مكتوبة تعذر عليه أن يقرأها بالصحة إلا بعد النظر في سياق الكلام وسباقه لأنه لا يدري أهي اسم أم فعل وإذا كانت فعلاً أهو مبني للمعلوم أم للمجهول وإذا كانت اسماً هو بفتح الحاء والميم فيكون بمعنى الخروف أم هو بكسر الحاء وسكون الميم فيكون بمعنى الثقل الذي يحمل كل هذا لا يستطيع أن يقرأ إلا بعد الفهم من سياق الكلام وسباقه فهذا هو معنى قولنا إننا نفهم لنقرأ مع أن الحقيقة تقتضي عكس ذلك أي أن يقرأ للمرأ ليفهم كما هو الشأن عند أهل الغرب فبيننا وبينهم في القراءة بون بعيد وما ذلك إلا لسقم رسم الخط عندنا وصحة رسم الخط عندهم.

إن هذه المسألة أعني مسألة سقم القراءة لسقم رسم الخط قد اشتمل بها أخيراً في الآستانة المتفكرون من الأتراك لأنهم كما قلت آنفاً مبتلون مثلنا بهذا الداء الذي نحن اليوم نشكو أوجاعه فذهب المفرطون منهم إلى وجوب استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية وقد انحاز إلى هؤلاء المتنورون من الألبانيين (الأرناؤوط) وقبلوا استعمال الحروف اللاتينية فقويت بذلك عزمة الفئة المفرطة من الأتراك على قبول الحروف المذكورة، فالألبان اليوم يكتبون بالحروف اللاتينية. غير أن هناك فريقاً كبيراً من الأتراك أنكروا على هؤلاء قولهم بوجوب استعمال الحروف اللاتينية وفندوا رأيهم وفي مقدمة هذا الفريق الرجل الإصلاحي الكبير (الدكتور إسماعيل حقي الميلاسي). لقد تعرفت بهذا الرجل فهو صديقي وكان لا يفارقني في الآستانة وهو رجل ذو علم ودين يحسن اللغة العربية ويتكلم بها كأبنائها وقد اشتهر باشتغاله في مسألة إصلاح الخط وله بها ولوع يكاد يكون من الجنون. إن هذا الرجل يقول بوجوب فك الحروف العربية لا بتركها وأخذ اللاتينية مكانها وذلك بأن نكتبها منفصلة ونضع بعد كل حرف حرفاً آخر دالاً على حركته وبذلك يحصل المراد كما في الحروف اللاتينية وقد وضع للدلالة على الحركات حروفاً سماها الحروف الصائتة وقد شاهدته مراراً يكتب ويقرأ بالحروف المنفصلة بكل سرعة، وقد اشتهرت طريقته وتكون لها حزب كبير في الآستانة وكنت أنا ولا أزال من حزبه لأني أرى هذه الطريقة نافعة جداً وافية بالغرض ولولا خوف الإطالة لسردت لكم ما عندي من الأدلة على ذلك. ثم إن هذا الرجل قد عارضه آخرون بطرائق أخرى وضعوها للحروف العربية المنفصلة غير أن طريقته هي المثلى على ما أرى وقد تألفت في الآستانة لجنة للنظر في هذه الطرائق وترجيح واحدة منها فانعقدت هذه اللجنة تحت رئاسة الغازي أحمد مختار باشا وكنت أنا من أعضائها وكان من أعضائها أيضاً الشاعر التركي الشهير رجائي زاده إكرام بك وغيره من مشاهير رجال الترك فاجتمعت هذه اللجنة مراراً غير أنها قبل أن تصل إلى غايتها اشتعلت نيران الحرب العالمية فأوقفت عملها كما أوقفت كثيراً من الأعمال النافعة للبشر.

خلاصة ما تقدم

والخلاصة أن ظهور الإسلام قد عملت مؤثراته في اللغة العربية عملها حتى حصلت في اللغة بتلك المؤثرات ستة أمور: (الأول) توحد لغات قبائل العرب بتغلب لغة قريش عليها (الثاني) انتشار اللغة العربية في خارج شبه جزيرة العرب بسبب الفتوح الإسلامية (الثالث) نموها واتساع أغراضها بطريقة التعريب وبطريقة تكون الألفاظ الإسلامية والمصطلحات العلمية. (الرابع) ارتقاء معاني اللغة بسبب ارتقاء تصورات أهلها. (الخامس) تهذيب ألفاظها وأساليبها معاً بتأثير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية (السادس) ظهور اللحن بسبب اختلاط العرب بالعجم وبكثرة المستعربين والمولدين.

مميزات اللغة في الدور الأموي

ما تمتاز به مفرداتها

قد ذكرنا في محاضرتنا السابقة عن مميزات الدور الجاهلي أن اللغة تمتاز فيه من جهة مفرداتها بكثرة استعمال الغريب من الكلمات والحوشي من الألفاظ فنقول هنا إنها تمتاز في الدور الأموي بقلة استعمال ذلك لأنها قد توحدت بلغة قريش وتهذبت ألفاظها كما قد بسطنا لكم بيان ذلك فيما مر. وإذا كان سبب كثرة استعمالهم الغريب والوحشي النافر من الكلمات في الدور الجاهلي ما ألفوه من البداوة وخشونة العيش المستلزمة لخشونة الطبع فقد زال هذا السبب في الدور الأموي حيث انتقلت الأمة العربية فيه من البداوة إلى الحضارة ولبست بلهنية عيش الفرس ورغد عيش الروم. ومن تتبع أقوال الشعراء في هذا الدور لم يرتب فيما قلنا ولئن رأينا في شعر الفرزدق والأخطل وأمثالهما من شعراء الدور الأموي شيئاً قليلاً مما يعد غريباً أو وحشياً من الكلمات فهو بقية من بقايا الدور الأول إذ لا بد للشيء إذا زال أن يترك أثراً ولو يسيراً ولذا عبرنا بقلة استعمال تلك الألفاظ لا بعدمها بتاتاً، وأيضاً قلنا فيما سبق إن مما يمتاز به الدور الأول من جهة مفرداته قلة استعمال الأعجمي المسمى بالمعرب. أما الدور الأموي فهو على العكس من ذلك إذ هو يمتاز من جهة مفردات اللغة فيه بكثرة استعمال المعرب لكثرة ما وقع في هذا الدور من تعريب الكلمات الأعجمية الناتج من اختلاط العرب بالعجم.

ما يمتاز به اسلوبها

هذا ما تمتاز به مفردات اللغة في الدور الأموي وأما ما يمتاز به أسلوبها فقد ذكرنا في الدور الجاهلي أنه يمتاز ببساطة المعنى وجزالة اللفظ وخشونة التعبير وإذا نحن وازنا بين أسلوب الجاهلي وأسلوب الأموي رأينا الثاني يشارك الأول في جزالة اللفظ دون بساطة المعنى وخشونة التعبير فتكون مميزات اللغة في الدور الأموي هكذا اتساع المعنى وجزالة اللفظ ولطف التعبير.

أما اتساع المعنى فلأن اللغة قد خرجت مما كانت عليه في الدور الجاهلي من بساطة معانيها بسبب نموها واتساع أغراضها كما ذكرنا آنفاً وبسبب اتساع تصورات أهلها لاتساع مادة المشاهدات والمعقولات عندهم ولاحتكاكهم بغيرهم من الأمم فلم يعودوا جارين في كلامهم على السليقة البحتة كما كانوا في جاهليتهم بل دخل كلامهم شيء من الصناعة وصاروا يتأنقون في صوغه ويوسعون فيه المجال للخيال ولذلك ترى المجاز والاستعارة في كلامهم أكثر منهما في كلام الجاهليين. ولا شك أن هذه الميزة أعني اتساع المعنى في هذا الدور يعد من الرقي في اللغة.

وأما جزالة اللفظ فكما امتازت بها اللغة في دورها الجاهلي امتازت بها أيضاً في الدور الأموي لأن دواعي الجزالة متوفرة في هذا الدور توفرها في الدور الجاهلي بل أكثر إذ هو دور مغاز وفتوح اجتمعت فيه الحماسة والسياسة ولئن قصرت خطبهم في مفاخراتهم ومنافراتهم في الجاهلية فقد طالت بالإسلام في مواقفهم السياسية ومجامعهم الجدلية وهم مع ذلك لم يزالوا على ما كانوا مفطورين عليه من أنف النفوس وشمم الطباع وغير ذلك من الصفات التي تستدعي جزالة المعاني بسببها جزالة الألفاظ ومن أحسن أمثلة الجزالة قول الفرزدق:

وركب كأن الريح تطلب عندهم	**لها ترة من جذبها بالعصائب**
سروا يخبطون الليل وهي تلفهم	**على شعب الأكوار من كل جانب**
إذا ما رأوا ناراً يقولون ليتها	**وقد خصرت أيديهم نار غالب**

وأما لطف التعبير فقد حل محل خشونته في كلام من قبلهم وذلك لاتساع نطاق التصورات عندهم ولتأنقهم في صوغ أساليب الكلام ولانبعاث روح القرآن في

قلوبهم حتى صاروا ينزعون محاكاة أسلوبه وسلوك سبيله في حسن الأداء ولطف التعبير مع ذلك قد ذاقوا نعمة الحضارة وتحولوا فيها من شظف الى ترف.

ومما يخص بالذكر في هذا الدور ارتقاء الخطابة فيه ارتقاءً عجيباً وذلك لأنه دور نهضة ودعوة عظمى فدعاة الأمة إذ ذاك في أشد الحاجة إلى الخطابة حتى صارت من الواجبات الدينية حيث جعلها الشارع شعار كل إمام في حفل ديني أو سياسي كالجمعة والعيدين وموسم الحج ويوم الصف وكل أمر جامع لنشر فضيلة أو نهي عن رذيلة أو إعلان نصر أو تأكيد وصية إلى غير ذلك من الأمور ذوات البال وقصارى القول أن الخطابة وصلت في هذا العصر إلى أرقى ما وصلت إليه في اللسان العربي وهي تمتاز فيه عما كانت عليه في الدور الجاهلي بالمميزات التي ذكرناها مع صفاء ألفاظها وسهولة عباراتها وتجنبها سجع الكهان وبمحاكاتها أسلوب القرآن في الإقناع واستمدادها من آياته حتى أوجب بعض أئمة المسلمين اشتمال الخطب في الجمع على شيء منه.

أخطب خطيب قام بعد الخلفاء الراشدين هو سحبان وائل على ما يقال والذي أراه أنه زياد بن أبيه فهو بعد الخلفاء الراشدين أكبر خطيب قام في هذا الدور كما أن قساً أكبر خطيب قام في الدور الجاهلي.

هذا وإذا أردنا أن نرى أرقى ما وصل إليه الكلام من الفصاحة والبلاغة في الدور الأموي فلننظر إلى شعر بشار بن برد القائل من قصيدة:

غدت عانة تشكو بألحاظها الظما   إلى الجاب إلا أنها لا تخاطبه

ومنها قوله:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا   وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

ومنها قوله:

إذا الملك الجبار صعر خده   مشينا إليه بالسيوف نعاتبه

فبشار هذا في ذروة الدور الأموي كما أن النابغة في ذروة الدور الجاهلي ولا شك أن ذروة الدور الأموي تعلو على ذروة الدور الجاهلي علواً كبيراً وذلك ما تقتضيه سنة التكامل والارتقاء.

مميزات اللغة في الدور العباسي

قد ذكرنا فيما سبق الأمور الستة التي حصلت في اللغة العربية بالمؤثرات الإسلامية في الدور الأموي وهي أعني الأمور الستة توحد اللغة وانتشاره في خارج جزيرة العرب ونموها بازدياد مفرداتها وارتقاء معانيها بارتقاء تصورات أهلها وتهذيب ألفاظها وأساليبها بتأثير الكتاب والسنة وظهور اللحن في أهلها بسبب اختلاطهم بالعجم.

ويجب أن نعلم هنا أن اللغة العربية بعد انتقالها إلى الدور العباسي بقيت مستمرة على التقدم والرقي في هذه الأمور الستة فقد ازدادت اللغة توحداً بموت كثير من لهجات القبائل الأخرى غير لهجة قريش وازدادت انتشاراً بازدياد المندمجين في أهلها من الأمم الأخرى وازدادت مفرداتها نمواً بازدياد الكلمات المعربة فيها وبازدياد المصطلحات العلمية سواء في العلوم الإسلامية أو في العلوم اليونانية التي نقل إلى العربية منها في هذا الدور شيء كثير وازدادت معانيها ارتقاء بارتقاء تصورات أهلها أكثر من ذي قبل وازداد اللحن تفشياً في ألسنة المتكلمين بها لازدياد المولدين من أهلها والمستعربين من غير أهلها.

غير أنها لم تستمر على هذا التقدم والرقي إلى آخر العهد العباسي بل عرض لها التوقف في أثنائه عندما دخلت الدولة العباسية في طور الشيخوخة والهرم.

ومعلوم أن الدولة العباسية أكملت شبابها بالرشيد والمأمون وأخذ الفتور يدب فيها بالمعتصم فمن بعده حتى أصبح الخليفة فيها لا سيما في أواخر عهدها ليس له من الأمر شيء ولم يبقَ له سوى الاسم على أن هذه الدولة لم تجر في أمورها إلا على سياسة تأخير العرب وتقديم غيرهم من الشعوب لا سيما الفرس ولو اقترن تقدمها العجيب في العلوم والمعارف بما كانت عليه الدولة الأموية من التعصب للعرب وجعل السيادة لهم على غيرهم من الشعوب لتقدمت فيها اللغة العربية تقدماً أكثر مما كان بأضعاف مضاعفة ولكنها كما قلنا جرت في أمورها على سياسة خرقاء من هذا الوجه بحيث يصح أن يقال إن معنى قيام الدولة العباسية ليس إلا تغلب العجم على العرب فكان هذا من جملة الأسباب المؤدية إلى قصر أيام شبابها

وسرعة انتقالها من الشبيبة إلى الهرم. ولولا خوف الهياج وأن بعض العقول لا تحتمل ما نقول لتكلمنا ولو مجملاً عن الدولة العباسية كيف قامت ومن أي وجه أضر قيامها بالعرب وما هي الأسباب التي أدت إلى انقراضها ولكن كثيراً من مواطنينا الكرام لا يحتملون اليوم ما نريد من الكلام فلنضرب عن ذلك صفحاً منشدين:

لعل النجم في إحدى الليالي   سيبعث للورى نوراً مبينا
تقوم له الهواتف قائلات   خذوا عني النهى ودعوا الجنونا

أريد أن أتخلص مما تقدم إلى أنه يجب في هذا المبحث أن نقسم الدولة العباسية إلى دورين دور تقدم ورقي في اللغة ودور توقف ولكوني ناقماً على رجال السياسة في ذلك العهد أحب أن أحدّ دور تقدمها ورقيها برجال الأدب لا برجال السياسة فأقول إن عهد التقدم والرقي في الدولة العباسية ينتهي بإمام الحقائق الاجتماعية والآداب العربية معاً أبي العلاء المعري شاعر البشر من أولهم إلى آخرهم وأما ما بعد المعري فهو دور التوقف في حياة اللغة العربية إلى انقراض الدولة العباسية الذي يخلفه دور الجمود والانحطاط وما بعد التوقف إلا انحطاط.

مميزات اللغة في هذا الدور

إن جميع ما ذكرنا من المميزات التي امتازت بها اللغة في الدور الأموي هي أيضاً مميزات الدور العباسي ولكنها في الدور الأموي مصغرة وفي الدور العباسي مكبرة إلا جزالة الألفاظ فإنها زالت وحلت الرقة محلها في هذا الدور لأن القوم فيه قد أوغلوا في الحضارة كل الإيغال واجتمع لديهم من أسباب الترف ما لم يكن لمن قبلهم وليس معنى هذا أن الجزالة في هذا الدور مفقودة بالمرة بل المقصود أن الرقة أصبحت هي الغالبة في كلامهم وقد توجد فيه الجزالة كما أن الرقة لم تكن مفقودة بالمرة من كلامهم في هذا الدور الأموي بل كانت الجزالة هي الغالبة فيه وقد توجد فيه الرقة ولا عجب في ذلك لأن كلام كل أمة عنوان حالتها الاجتماعية ومرآة ما هي فيه من حضارة أو بداوة والدولة العباسية دولة علم وبذخ وترف وأما اتساع المعنى فقد بلغ في هذا الدور مبلغاً عظيماً بما حدث فيه من الانقلابات السياسية

والاجتماعية التي كان لها نتيجة ظاهرة في الحركة الفكرية للمتكلمين بالعربية حتى ازداد شيوع المعاني الدقيقة والتصورات الجميلة والتخيلات البديعة فوق ما كان عليه الأمر في الدور السابق ولقد نشأ بين العرب رجال من غير العرب برعوا في الأدب فأتوا بأفكار ما اعتادت العرب أن تجري على أسلوبها في الفكر والخيال إذ لا شك أن لكل أمة من الأمم أسلوباً خاصاً بها تجري عليه عند تفكرها وتنتابه عند تخيلها ومن هؤلاء الرجال الشاعر المبدع ابن الرومي القائل:

تأمل العيب عيب	ما في الذي قلت ريب
كم عائب كل شيء	وكل ما فيه عيب
قد تحسن الروم شعراً	ما أحسنته العريب
يا منكر الفضل فيهم	أليس منهم صهيب

وانظر إلى القصيدة الآتية لهذا الشاعر المفلق تجد فيها دليلاً على ما وصل إليه الخيال في شعر ذلك العصر قال ولله أبوه يعاتب بعض إخوانه:

يا أخي أين ريع ذاك اللقاء	أين ما كان بيننا من صفاء
كشفت منك حاجتي هنوات	غطيت برهة بحسن اللقاء
تركتني ولم أكن سيء الظن	أسيء الظنون بالأصدقاء
قلت لما بدت لعيني شنعاً	رب شوهاء في حشا حسناء
ليتني ما هتكت عنكن ستراً	فثويتن تحت ذاك الغطاء
قلن لولا انكشافنا ما تجلت	عنك ظلماء شبهة قتماء
قلت أعجب بكن من كاسفات	كاشفات غواشي الظلماء
قد أفدتني مع الخبر بالصاحب	أن رب كاسف مستضاء
قلن أعجب بمهتد يتمنى	أنه لم يزل على عمياء
كنت في شبهة فزالت بنا عنك	فأوسعتنا من الأزراء
وتمنيت أن تكون على الحيرة	تحت العماية الطخياء
قلت والله ليس مثلي من ود	ضلالاً وحيرة باهتداء
غير أني وددت ستر صديقي	بدلاً باستفادة الأنباء
قلن هذا هوى فعرج على الحق	وخل الهوى لقلب هواء

ليس في الحق أن تود لخل أنه الدهر كامن الأدواء

بل من الحق أن تنفر عنهن وإلا فأنت كالبعداء

إن بحث الطبيب عن داء ذي الداء لأس الشفاء قبل الشفاء

دونك الكشف والعتاب فقوم بهما كل خلة عوجاء

وإذا ما بدا لك العز يوماً فتتبع نقابه بالهناء

قلت في ذاك موتكن وما الموت بمستعذب لدى الأحياء

قلن ما الموت بالكريه إذا كان بحق فلا تزد في المراء

ولعمري إن في هذا الشعر من الخيال اللطيف والفكر الدقيق ما لم يسبق له نظير في شعر العرب الخاص. هذا وقد كثر في هذا العصر استعمال الكلمات الأعجمية في كثير من الأشياء ولا سيما ألوان الأطعمة وأنواع الآنية والفرش وأدوات الصناعات والعقاقير الطبية وأسماء الأمراض وآلات الحرب واتسع أيضاً نطاق ما وضعوه من اصطلاحات العلوم والفنون والصناعات وإدارة الحكومة وصار كلام أهل هذا العصر صناعياً أكثر من كونه سليقياً حيث أصبحوا يتأنقون في صوغ العبارات وتوثيق الروابط بينها ويكثرون من ألفاظ المجاز والتشبيه والتمثيل والكناية والمحسنات اللفظية وينتقون في كلامهم الألفاظ الرشيقة السهلة حتى صارت الرقة من مميزات هذا الدور كما كانت الجزالة من مميزات الدور السابق. هذا من جهة اللفظ وكذلك القول من جهة المعنى وإذا أردت أن ترى أحسن نموذج للرقة في كلام أهل هذا العصر فانظر شعر أبي نواس في نسيبه وخمرياته كما أنك إذا أردت أن تعرف ما بلغته اللغة بعباراتها من المعاني الدقيقة العليا فاقرأ شعر المتنبي شاعر العرب كلهم فإنك تعرف بشعر هذا الشاعر الكبير مبلغ الرقي الذي ارتقته اللغة بمعانيها في هذا العصر وقد سألني أحدهم مرة من الأشعر المتنبي أم امرؤ القيس فضحكت في وجهه ضحكة الهازئ وأعرضت عنه ولو أني أجبته لكان الجواب أسخف من السؤال كيف لا وبين المتنبي وامرئ القيس قرون كلها طافحة بأسباب التقدم والرقي في اللغة ولا عبرة للشواذ في هذا الباب.

اللغة في دور الدول الأعجمية

قلنا إن توقف اللغة عن التقدم والرقي كان قد عرض في أواخر الدولة العباسية فلما سقطت بغداد وانقرضت تلك الدولة أخذت اللغة بالانحطاط ودخلت في دور يقال له دور الجمود والتقليد ولولا دخول تلك الأمم المتغلبة الأعجمية في الإسلام وخدمتها في الجملة للعلوم الإسلامية بتقريب العلماء لدخلت اللغة العربية في خبر كان ولكن دخولهم في الإسلام أبقى على الحركة العلمية بعض الإبقاء سوى أن اللغة العربية لم تستفد من إسلامهم فائدة كبرى حتى أخذت تهوي في مهاوي الانحطاط لأن العجمة قد استولت على القوم والإعراب قد سقط من اللغة واللحن قد استحكمت عراه في الألسنة فعم الفساد في اللغة حتى تناول لغة أهل البادية وأصبح أهل الأدب في هذا الدور أسرى التقليد خامدين جامدين إذا كتبوا فسجع متكلم وإذا خطبوا فكلام بارد منتحل أما الشعر فقد أصلد زنده الواري وقل ظهوره لقلة الراغبين فيه والعارفين بفضله وصارت أغراضه لا تتعدى النسيب والمديح لأخذ الجائزة ولم ينزل الشعر في دور من أدواره إلى الدرك الذي نزل إليه في هذا الدور إذا اتخذ كآلة لسؤال من لا يستجيب ومدح به من لا يرغب في مديح طمعاً في نوال زهيد لا يسمن ولا يغني من جوع حتى كاد الشاعر في هذا الدور يرادف السائل المعتر وحتى وجد أحد شعراء هذا العصر لنفسه مساغاً من هذه الحالة إلى أن قال:

الكلب والشاعر في حالة ... سيان كلباً كان أم شاعرا

أما تراه باسطاً كفه ... يستنبح الوارد والصادرا

على أن مثل هذه الحالة قد ابتدأت قبل هذا الدور في أواخر الدولة العباسية وإلا لما ساغ للشاعر الأموي أن يعتذر عن تركه الشعر بقوله:

قالوا تركت الشعر قلت ضرورة ... باب البواعث والدواعي مغلق

خلت الديار فلا كريم يرتجى ... منه النوال ولا مليح يعشق

لا شك أن الأموي يعلم أن أغراض الشعر أكثر مما ذكره في بيته وأن بواعثه ودواعيه لا تنحصر في مدح كريم يرجى نواله أو مليح يطلب وصاله ولكن الذي

حمله على هذا القول هو ما كان يراه في زمانه من كون الشعراء فيه لا يكادون يخرجون في أشعارهم عن النسيب والمديح لأخذ الجائزة. هذا وأما دورنا الحاضر المسمى بدور النهضة فحين الكلام عنه لم يحن بعد عندنا لأنه يستلزم الكلام عن أمراضنا الحاضرة من جهة اللغة وذلك أمر شرحه يطول فنترك الكلام عليه إلى وقت آخر سوى أني أقول اليوم إن اللغة العربية لا تدخل في مصاف اللغات الراقية الحية إلا إذا أقيمت لها جامعة كجامعة السوربون أو أكسفورد تدرس فيها العلوم العالية العصرية باللغة العربية فنسأله تعالى أن يوفقنا إلى ذلك إنه ولي التوفيق.

ما هو الأدب في مصطلح الأدباء؟

تعريف الأدب على رأي الأقدمين

قالوا في تعريف علم الأدب «إنه علم يحترز به عن جميع أنواع الخطأ في كلام العرب لفظاً وكتابة» والذي يستنتج من هذا التعريف أن الأدب هو الاحتراز عن الخطأ في كلام العرب لفظاً وكتابة وإن علم الأدب هو مجموع ما يسمى بالعلوم العربية ليس إلا.

ولذا نرى بعض المحدثين كما قال الثعالبي قد أطلقوا اسم علم الأدب على العلوم العربية وقسموا العلوم العربية إلى اثني عشر قسماً جعلوا ثمانية منها من أصول علم الأدب وأربعة من فروعه. أما الأصول فقالوا هي الصرف والنحو والاشتقاق واللغة والقافية والعروض والمعاني والبيان ولم يذكروا البديع لجعلهم إياه تابعاً لعلمي المعاني والبيان لا قسماً برأسه. وأما الفروع فهي على ما قالوا الخط والشعر والإنشاء والمحاضرات والتاريخ على أن يكون هذان الأخيران قسماً واحداً.

ولننظر في هذا التعريف لنرى أصحيح هو أم فاسد فنقول قد علمنا بهذا التعريف أن الأدب هو ملازمة الصواب في اللفظ والكتابة فكل من جرى على الصواب في لفظه وكتابته صح أن نسميه بالأديب كما يصح أن ندخل في الأدبيات كل ما لا خطأ فيه مهما كان تافهاً لا طعم له وبخساً لا قيمة له إذ لا شك أن هذا التعريف إنما هو تعريف بالغاية وهي الاحتراز عن الخطأ في اللفظ والكتابة فيلزم

وجود الأدب أينما وجدت هذه الغاية. ونحن إذا نظرنا إلى قط البقار (دفتر الحساب) فلا بد أن نجد فيه عدا الأرقام الهندية بعض الجمل مثل قوله (قد تقاضيت فلاناً دينه) أو (لي على فلان كذا وكذا درهماً) أو (بعت اليوم بكذا وكذا درهماً) فيجب أن نعد هذه الجمل في عداد الأقوال الأدبية لخلوها من الخطأ وأن نعتبر هذا البقال أديباً لجريه على الصواب فيما كتبه وحينئذٍ نكون قد نزلنا بالأدب إلى درك سخيف من المعنى حتى جعلناه عبارة عن معرفة القراءة والكتابة ولو في أدنى درجاتها وصح لنا أن نسمي بالأديب كل من لم يكن أمياً بوجه عام. والأدب بهذا المعنى البسيط غير معروف عند أمة من الأمم ولا عند فرد من أفراد الناس.

فمن هنا يعلم أن هذا التعريف فاسد لكونه غير مانع. نعم إن هذا التعريف يصح أن يكون تعريفاً لمجموع العلوم العربية باعتبار غايتها المقصودة لا تعريفاً للأدب.

لا ننكر أن كلاً من العلوم العربية كالصرف والنحو إلخ... يصح أن يكون واسطة إلى الأدب وآلة له ولكن ننكر أن الأدب هو عبارة عن معرفة هذه العلوم لأن الأدب غير ذلك وفوق ما هنالك.

إذا نظرنا إلى الأديب وإلى العالم بالعلوم العربية وجدنا بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً إذ كل أديب عالم بالعلوم العربية باعتبار غايتها ولو سليقة وليس كل عالم بالعلوم العربية أديباً فكم رأينا من عالم بتلك القوانين وهو لا يجري من الأدب في سنن ولا يهصر في حدائقه من فنن لأن الأديب ينبغي له عدا العلوم العربية أن يكون ذا ملكة في البيان وأن يكون مجهزاً بقوى غريزية وكسبية تستوجب له ميزة خاصة في منطقه كقوة الخيال وشدة الذكاء وحدة الفؤاد ورقة الحس وسلامة الذوق وقوة الذاكرة إلى غير ذلك مما يعلو بمنطقه إلى ما فوق غاية العلوم العربية.

لا ريب أن العرب الخلص من الأولين كانوا كلهم في عهد البعثة مصونين من الخطأ في منطقهم بحسب السليقة ومعنى ذلك أنهم كانوا يعرفون العلوم العربية أي يتكلمون كما تقتضيه قواعدها سليقة إذ ليست تلك العلوم إلا قواعد مستنبطة من لسانهم ومستخرجة من لهجة منطقهم.

وإذا كان كل العرب الأولين كذلك فقد حق لنا أن نسأل تجاه هذا التعريف القائل بأن الأدب هو مجرد الاحتراز عن الخطأ في اللفظ والكتابة فنقول: بماذا ولم امتاز بعض العرب الأولين على بعض في معرض الأدب وما هو الأمر الذي علت من أجله بين العرب منزلة امرئ القيس وابن أبي سلمى والنابغة وقس بن ساعدة وسحبان وائل وغيرهم من الشعراء والخطباء؟ وهل امتاز هؤلاء على غيرهم في عالم الأدب بمجرد احترازهم عن الخطأ في منطقهم؟ مع أن العرب كلهم كانوا إذ ذاك مصونين عن الخطأ كما ذكر آنفاً. وإذا كان الأدب مجرد الاحتراز عن الخطأ في اللفظ والكتابة فبأي حق وبأية نصفة نعد اليوم هؤلاء من أدباء العرب ولا نعد العرب الأولين كلهم أدباء.

بل الحق هو أن أمثال هؤلاء الشعراء والخطباء إنما امتازوا على سائر أبناء قومهم بما اختصوا به من قوة الخيال وبداعة التعبير وشدة التأثير بتفوقهم العظيم على غيرهم في القدرة على البيان تلك القدرة التي كانوا بها يمتلكون المسامع ويختلبون القلوب فإن في قول امرئ القيس مثلاً:

وليل كموج البحر أرخى سدوله ... علي بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازاً وناء بكلكل

من الخيال البديع ما لا يتيسر تخيله لكل أحد وإن في قول زهير:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب ... تمته ومن تخطئ يعمر فيهرم

من دقة التصوير وبداعة التمثيل ما لا يمكن أن يجري على لسان كل أحد وإن في قول النابغة:

وإنك كالليل الذي هو مدركي ... وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

من بلاغة التشبيه وفصاحة التعبير وشدة التأثير ما لا يتسنى الإتيان به لكل أحد فبهذه القدرة البالغة المنطقية كان هؤلاء أدباء ممتازين على سائر أبناء قومهم لا بمجرد كونهم مصونين عن الخطأ في منطقهم.

ومن الغريب أن الذين أطلقوا علم الأدب على العلوم العربية الاثني عشر قد جعلوا الصرف والنحو إلخ... من أصول علم الأدب واعتبروا الخط والشعر

والإنشاء فروعاً له وهذا من الغرابة بمكان إذ لا شك أن الصرف والنحو والمعاني والبيان إنما هي علوم آلية يتوصل الإنسان بمعرفتها إلى فهم كلام العرب وإلى أن يكون كاتباً أو شاعراً بالعربية فليست هي المقصودة بالذات وإنما هي آلة والمقصود بالذات هو التكلم بالعربية على وجه الصواب وبالنتيجة يكون المقصود بالذات الشعر والإنشاء فكيف تعتبر في الأدب أصلاً ويعتبر الشعر والإنشاء فرعاً اللهم إلا إذا قلنا إن كونها أصلاً إنما هو باعتبار تقدمها في التعلم وهذا ضرب من التعسف الذي ينبو عنه الفهم.

تعريف الأدب على رأينا

نريد في بحثنا هذا أن نعرف ما هو الأدب وقد قلنا إن التعريف السابق فاسد فعلينا إذن أن نبحث عن تعريفه الصحيح فنقول إن الأدب صفة الأديب كما أن البلاغة صفة البليغ والفصاحة صفة الفصيح ولكي نتوصل إلى تعريف الأدب يلزم أن نبحث أولاً عن الأديب من هو وعن خواصه المميزة له ما هي فإذا عرفنا ذلك سهل علينا أن نعرف بطريقة الاستنتاج ما هو الأدب ونكون في بحثنا على هذا الوجه جارين على طريقة البرهان اللمي التي هي عبارة عن الاستدلال بالمؤثر على الأثر.

من المعلوم أن الإنسان ناطق والمراد بنطقه قواه العقلية والنطق في أصل اللغة هو التكلم بصوت وحروف ولكن لما كانت القوى العقلية في الإنسان تنكشف بواسطته صار يطلق على القوى العقلية نفسها فإذا قيل الإنسان ناطق كان معناه أنه عاقل.

لا ريب أن الإنسان لكونه مجهزاً بالقوى العقلية لا يستطيع أن يقف تجاه ما حوله من الكائنات عاطلاً غافلاً غير مكترث لما يشاهده ولا عابئ بما يقع عليه نظره بل هو لا يتمالك عن الانفعال والافتكار والتهيج تجاه ما يراه ويحسه في مسرح الحياة الكونية من علوي وسفلي وطبيعي واصطناعي.

ولكن هل الناس كلهم سواء فيما ذكرنا من الانفعال تجاه الكائنات؟ كلا بل هم في ذلك متفاوتون تفاوتاً بعيداً حتى قد يكون بين الواحد منهم والآخر بُعد ما بين الثريا والثرى.

كثيراً ما نرى إنساناً يقع نظره على مشهد من مشاهد الطبيعة ساراً أو محزناً فيقف تجاه ذلك المشهد وكله انفعال وتهيج فتراه يتلاطم في قلبه موج الإحساس فيقذف به في لجة الفكر متهيجاً عن وجد منه أو طرب به ثم نرى إنساناً آخر يمر بذلك المشهد نفسه فلا ينفعل به بل يرمي إليه بنظرة خفيفة ويتركه ذاهباً عنه أو لا يرمي إليه بلمحة من بصره أصلاً.

ولا شك أن هذا التفاوت الذي نراه بين هذين الإنسانين تجاه ذلك المشهد الطبيعي لا منشأ له سوى تفاوتهما في القوى العقلية فإن الناس غير متساوين في تلك القوى بل هم متفاوتون وبقدر تفاوتهم فيها يكون تفاوتهم في الانفعال والافتكار والتهيج تجاه مظاهر الحياة الكونية. وإذا كان الناس كما ذكرنا متفاوتين هذا التفاوت البعيد في قواهم العقلية وأحوالهم النفسية فمن هو الفرد الذي ندعوه أديباً منهم وما هي صفته المميزة التي استحق بها أن نسميه أديباً؟

لا شك أننا نطلق اسم الأديب على كل من نراه قادراً على أن يصور الناس بواسطة الألفاظ صور انفعاله وافتكاره تجاه الكائنات وينقل ذلك الانفعال منه إلى غيره بواسطة الألفاظ أيضاً. وبعبارة أخرى نطلق اسم الأديب على كل من نراه فائقاً في القوى العقلية وبارعاً في القدرة البيانية فهو يستطيع بقدرته على البيان أن ينقل إلى نفس مخاطبه كل ما أحدثته قواه العقلية في نفسه من الفكر والخيال ومن الهيجان والانفعال.

وليس الأدباء كلهم سواء في تصوير انفعالاتهم النفسية ونقلها إلى غيرهم بواسطة الألفاظ بل هم متفاوتون في ذلك بقدر تفاوتهم في القوى العقلية والقدرة البيانية، إذ لا يعزب عنك أن لهاتين القوتين العقلية والبيانية درجات مختلفة عليا ووسطى وسفلى وبهذه الدرجات ترتب مراتب الأدباء في الأدب.

ومهما كان فالأديب الأكبر هو من كانت قواه العقلية في الدرجة العليا وكانت قدرته البيانية موازنة لها فالتوازن بين القوتين أعظم شرط للكمال في الأدب إذ لا يخفى أن من كانت قواه العقلية في الدرجة العليا مثلاً وكانت قدرته على البيان غير موازنة لها أي في الدرجة الوسطى ذهب أكثر انفعالاته النفسية ضياعاً ولم يستطع

لقصور قدرته البيانية تصويرها حق التصوير ولا نقلها بتمامها إلى نفس المخاطب. ولذا ترى الجفاف ظاهراً على أقوال بعض الشعراء حيث يأتون بعبارات تقصر عن أداء المعنى الذي يقصدونه. وما ذلك إلا لقصور قدرتهم البيانية عن قواهم العقلية.

أما إذا كان الأمر بعكس ذلك بأن تكون قدرة الأديب على البيان في الدرجة العليا وتكون قواه العقلية غير موازنة لها أي الدرجة الوسطى فإنه حينئذٍ يأتي في كلامه بألفاظ براقة وعبارات خلابة ولكن لا طائل تحتها من المعنى بحيث يصح أن يقال فيها (أسمع جعجعة ولا أرى طحيناً).

وقصارى القول أن قاعدة توازن القوى معتبرة في الأدبيات اعتبارها في السياسيات وأن أفيد فائدة تحصل من هذا التوازن هي الإيجاز أي تقصير الألفاظ وتكثير المعاني.

قلنا آنفاً إن للأدباء مراتب أدبية وإن هذه المراتب متفاوتة بحسب تفاوتهم في القوى العقلية والقدرة البيانية فهل لنا ميزان نزن به هذه الرتب ونعرف به مقدار هذا التفاوت؟

نعم. إن كلامهم هو الميزان الذي نزن به مراتبهم والمقياس الذي نقيس به مقدار تفاوتهم فإن الكلام واسطة عندهم لنقل أفكارهم إلى المخاطب وإيصال انفعالاتهم النفسية إليه فهو إذا خرج من أفواههم يخرج حاملاً إلى السامع عقولهم وموقراً بتخيلاتهم وريان من زلال إحساسهم فنقل كل أديب بل كل متكلم مندمج فيما يلفظه من القول وهذه حقيقة معلومة من قديم الزمان وعليها جاء قول من قال:

وإنما الشعر عقل المرء يعرضه ... على الرواة فإن كيسا وإن حمقا

وقول زهير بن أبي سلمى:

وكأن ترى من صامت لك معجب ... زيادته أو نقصه في التكلم

لسان الفتى نصف ونصف جنانه ... فلم يبقَ إلا صورة اللحم والدم

وبالنظر إلى ما تقدم نقول إن الأديب هو كل من أوتي قدرة على البيان بارعة يستطيع أن يتصرف بها كيفما يشاء فينقل بواسطتها إلى مخاطبه كل ما توحيه إليه قواه العقلية التي لا تقل عن قدرته البيانية براعة.

وإذا عرفنا من هو الأديب فليس من الصعب أن نعرف ما هو الأدب إذ معرفة الموصوف من حيث إنه موصوف تستلزم معرفة الصفة وعليه فيمكن أن نقول في تعريف الأدب إنه قدرة على البيان راسخة مؤيدة بالقوى العقلية تتصرف بالنفوس تصرف القبض والبسط.

موضوع الأدب وغايته

إذا كان موضوع كل علم هو ـ على ما قالوا ـ ما يبحث فيه عنه عوارضه الذاتية فموضوع الأدب هو الكائنات علويها وسفليها، قواها ومادتها بجميع ما انطوت عليه من خير وشر ومن حسن وقبح. أي أن الأدب (ولا تنسَ أنه القدرة على البيان) لا يخرج في انبعاثه عن حدود هذه الكائنات كما لا يختص بشيء منها دون شيء بل كل موجود من قوة ومادة ومن جوهر وعرض يصح أن يكون منبعثاً له ومطافاً لخياله ومسنحاً لإحساسه ومسرحاً لبنات أفكاره. إذ لا شك أن نسبة الكائنات إلى الأديب كنسبة بدن الإنسان إلى الطبيب فكما أن الطبيب يبحث عن بدن الإنسان من حيث الصحة والمرض كذلك الأديب يبحث عن كل ما انطوى عليه هذا الكون من حيث تأثيره في النفوس قبضاً أو بسطاً بواسطة الألفاظ. فموقف الأديب في هذا الكون واسع يشمل كل الورى ونظره بعيد يتردد فيما بين الثريا والثرى.

وإذا كانت الكائنات موضوع الأدب صح أيضاً أن نقول إن الأدب لا موضوع له أي ليس له موضوع خاص ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها وإنما موضوعه كل موضوع. وإلى هذا يؤول قول ابن خلدون في مقدمته «هذا العلم (أي علم الأدب) لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم، وأنت تعلم بما قدمناه لك أن الإجادة في فني المنظوم والمنثور هي نفس الأدب فلا يصح أن تكون موضوعاً له.

غاية الأدب

قد سمعت من بعض المتجددين من الأدباء في الآستانة يقولون إن الأدب لا غاية له ويتوسعون في هذا القول حتى يعموا به ما يسمونه بالصناعات النفيسة أي

الفنون الجميلة التي تسميها العرب بالآداب الرفيعة وهي الشعر والموسيقى والرسم والحفر فهذه كلها لا غاية لها عندهم بل هي الغاية وهي المغيا فالرسام إذا رسم صورة كانت غايته تلك الصورة والشاعر إذا قال قصيدة كانت غايته تلك القصيدة وهلم جرا.

ولقد تأملت في هذا القول فلم أجد له محصلاً ينطبق على المعقول إذ لا ريب أن الغاية هي ما يكون لأجله وجود الشيء فهي إذن علة الوجود وليس من المعقول أن يكون الشيء علة لنفسه فإذا قال الشاعر قصيدة فليس من المعقول أن تكون تلك القصيدة نفسها هي الباعث له على قولها. ولقد سألت عن تحقيق معنى هذا القول بعض من يقولونه فلم يجيبوا بما يشفي الغلة ثم إني اطلعت على كتاب في علم النفس نقله من الافرنسية إلى التركية نعيم بك البابان مدرس علم النفس في دار الفنون في الآستانة فقرأت فيه مبعث قولهم (الصنعة للصنعة) وعلمت منه أن ليس معنى هذا القول أن الفنون الجميلة لا غاية لها بل معناه أنها لا تحتاج في وجودها إلى مادة خارجية عن غايتها فإن الصناعات عندهم قسمان ممتهنة وعالية فالممتهنة هي ما يحتاج فيها الصانع إلى مادة خارجة عن غايتها كالنجارة مثلاً فإن النجار يحتاج فيها إلى خشب يصنع منه كرسياً والخشب خارج عن غاية الكرسي بخلاف الصناعات العالية فإن الصانع فيها لا يحتاج إلى مادة خارجة عن غايتها كالشعر مثلاً فإن الشاعر إذا قال شعراً لا يحتاج فيه إلا إلى استعمال الكلمات وهي غير خارجة عن الغاية المقصودة منه بل هي نفس تلك الغاية إذ لا شك أن غاية الشاعر من شعره إثارة العواطف والتأثير في النفوس بوصف مشهد من مشاهد الطبيعة أو بتصوير منظر غرامي أو مدح أو هجاء أو غير ذلك والكلمات التي يستعملها في شعره ليست بخارجة عن هذه الغاية بل هي الغاية نفسها لأنه متى تكلم بتلك الكلمات وأنشدها السامعين فقد حصلت غايته المطلوبة التي ذكرناها. هذا هو معنى قولهم (الصنعة للصنعة) وهو معنى صحيح لا غبار عليه ولا يلزم منه أن الأدب ليس له غاية كما يقولون.

لا شك أن صناعة الأديب إنما هي تصوير الانفعالات النفسية الواصلة إليه من طريق القوى العقلية ونقلها إلى نفس المخاطب بواسطة الألفاظ. وبالنظر إلى هذا

تكون غايته حمل المخاطب على الانفعال النفسي والتهيج الوجداني قبضاً أو بسطاً لغرض ما فإذا قال الشاعر شعراً كانت غاية شعره هذه الغاية التي ذكرناها كما لا يخفى.

وإذا عرفت هذا فقد هان عليك أن تعرف أن غاية الأدب هي حمل النفوس على الانفعال بمظاهر الكون قبضاً أو بسطاً لغرض ما وإن شئت فقل إن غاية الأدب هي تسخير الأسماع واختلاب القلوب وإثارة العواطف وتهيج النفوس بالبيان المؤثر فيها قبضاً أو بسطاً وحزناً أو سروراً وتلذذاً أو تألماً سواء كان ذلك لغرض صالح أو غير صالح ولمقصد شريف أو غير شريف.

ومن هنا تعلم أن غاية الأدب ليست خيراً محضاً بل قد تكون شراً أيضاً ولعمري أن الأدب لهو السحر الحلال الذي إن شاء كسا الحسن ثوب قبح فأظهره قبيحاً وإن شاء كسا القبيح ثوب حسن فأظهره حسناً وهو السيف الذي قد يبعث انتضاؤه حرباً وقد يحسم داءها فيردها صالحاً وكم أمات أناساً وهم في الأحياء وأحيا آخرين وهم في الأموات كما قد أمات ضبة هاجيه وأحيا ابن بقية راثيه.

ولقد تطاول بعض الشعراء بقدرته على البيان حتى نال من الشمس إذ هجاها فمثلها للناظر بأقبح منظر بقوله فيها من أبيات:

يا قرحة المشرق عند الضحى ... يا سلحة المغرب عند الأصيل

أنت عجوز لم تبرجت لي ... وقد بدا منك لعاب يسيل

وقد أخطأ المرمى من قال إن غاية الأدب تهذيب النفوس وتثقيف الأخلاق وتقويم أود الطباع فإن الأدب وإن جاز أن يكون واسطة لتهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق إلا أن ذلك معدود من فوائده المترتبة عليه لا من غايته إذ لا شك أن في الأدبيات كثيراً من مفسدات الأخلاق حتى الكفر والإلحاد ولله در أبي العلاء حيث قال:

وما أدب الأقوام في كل بلدة ... إلى المغي إلا معشر أدباء

وإذا كانت غاية الأدب أخلاقية كما يقولون فما نصنع بالأهاجي والخمريات وبغزل المذكر والمؤنث بل ما نصنع بالمجون وأبي نواسه وماذا نقول في ابن الحجاج الذي أحرز قصب السبق بمجونه وكان ملحة الأدب في زمانه.

وقد تترتب على الأدب فوائد كثيرة كعلو المنزلة بين الناس والحظوة عند الملوك واكتساب الأموال الطائلة حتى أن الأدب قد يدرك صاحبه فينقذه من مخالب الموت كما وقع لمالك بن طوق مع الخليفة العباسي هارون الرشيد ولكون هذه الفوائد تحصل للأديب عفواً وتأتيه عرضاً من غير قصد لا يجوز أن تعتبر للأديب غاية إذ قد يقع عكسها فكأي من أديب مُني بالحرمان وقاسى من أدبه مضض الهوان وبات كاسف البال قليل الرجاء وهل أذاق بشار بن برد حتفه إلا أدبه.

القوى العقلية

لما كانت القوى العقلية أحد ركني الأدب كما تبين عما تقدم لزم أن نتكلم عنها هنا بما يبين منزلتها في الأدب وما لها من اليد العاملة في تنميق ديباجته وافتنان أساليبه فنقول:

القوى العقلية ومنزلتها في الأدب

القوى العقلية المعول عليها في الأدب خمس: الذكاء والخيال والحس والحافظة والذوق.

الذكاء

الذكاء ويعرف أيضاً بالذهن هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر ومعنى إدراكها بالفكر إدراكها بالنظر الاستدلالي والانتقال فيها من معرفة معلوم إلى معرفة مجهول فإن الفكر حركة في الذهن تتوصل إلى المجهول بواسطة المعلوم. وفي كتب اللغة الذكاء عبارة عن حدة الفؤاد وسرعة الفطنة وهو بالمعنى الأول علمي أكثر من كونه أدبياً وبالمعنى الثاني أدبي أكثر من كونه علمياً. على أنه بكلا المعنيين من أركان الأدب ومقوماته لأن القدرة على البيان لا تقوم إلا به وإذا اعتبرناها طرافاً مضروباً كان هو عمودها وقد علمت فيما سبق أن الناس فيه متفاوتون فمن الناس من أوتي منه نصيباً كافياً للإتيان بما يريد من التآليف الصحيحة المباني البديعة المعاني ومنهم من أوتي ذهناً متوقداً يرتجل به كلاماً لم يسبقه إليه غيره فيأتي بالمعاني السامية والعبارات البليغة من نثر مؤنق ونظم مفلق وقال

القزويني إن التفاوت فيه أمر لا سبيل لجحده وكيف ينكر تفاوت الغريزة وقد شاهدنا اختلاف الناس في فهم العلوم وانقسامهم إلى بليد لا يفهم بالتفهيم إلا بعد تعب طويل وإلى ذكي يفهم بأدنى رمز وإلى مغفل كثير الخطأ قليل الصواب وإلى فطن كثير الصواب قليل الخطأ. فالمعول عليه في معرفة مراتب الأدباء في آدابهم إنما هو ذكاؤهم إذ هو أعظم المقاييس التي تقاس بها درجاتهم وأكبر الموازين التي توزن بها آدابهم. ألم ترَ أنه أكبر ميزة امتاز بها المتنبي على غيره من شعراء عصره فلولا ذكاء المتنبي ذلك الذكاء الوقاد لما جاء شعره ريان بمعانيه السامية التي اغتفر له بها كل ما شوهد فيه من تقصير في غير المعنى.

واعلم أن الذكاء الغريزي غير تابع في حصوله لتقادم الأيام وقد قال المتنبي:

ليس الحداثة من حلم بمانعة ... قد يوجد الحلم في الشبان والشيب

بل إن شباب الرأي إنما يكون في الشبان ولذا قالت العرب عليكم بمشاورة الشباب فإنهم ينتجون رأياً لم ينله طول القدم ولا استولت عليه رطوبة الهرم والصحيح ما قاله المتنبي من أنه يوجد في الشبان والشيب ولا ينكر أن التجارب تكسب المرء قوة في عقله لا يستهان بها ولذا قيل عليكم بآراء الشيوخ فإنهم إن فقدوا ذكاء الطبع فقد مرت على عيونهم وجوه العبر وتصدت لأسماعهم آثار الغير. والنتيجة هي أن الذكاء من مقومات الأدب فمنزلته فيه أعلى كل منزلة.

الخيال

الخيال في مصطلح الحكماء قوة باطنة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة واستدلوا على وجود الخيال بأنا إذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زماناً ثم نشاهدها مرة أخرى نحكم عليها بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك.

وهو أعني الخيال من أكبر أسباب النجاح في الأدب إذ هو الذي يحلي ما ورد على العقل من المعاني بصور بديعة حتى يخيل للسامع معاينتها وربما شخص المعني المجرد عن الحس حتى يجعله كالمحسوس كما شخص المتنبي الموت بقوله:

وما الموت إلا سارق دق شخصه يصول بلا كف ويسعى بلا رجل

ولولا الخيال لبطل المجاز وبطلت الاستعارة في الكلام إذ لا شك أنهما مبنيان على تخيل المشبه كالمشبه به وتنزيله منزلته في أمر من الأمور وإذا بطل المجاز لم يبقَ لأداء المعنى سوى طريق الحقيقة وبذلك يضيق مجال البيان الذي كان متسعاً بسبب أداء المعنى الواحد بطرق مختلفة من العبارة. وبهذا تعرف ما للخيال في الأدب من المنزلة السامية التي لولاها لقصرت الألفاظ عن تمثيل المعاني وتصويرها للسامع حق التصوير لأن الألفاظ محدودة والمعاني غير محدودة ولا يمكن لولا الخيال الذي هو أس المجاز تصوير ما لا يتناهى بما هو محدود متناه فالمجاز لا يلجأ إليه الأديب في كلامه إلا لما يراه من قصور الألفاظ عن تصوير المعاني من طريق الحقيقة فقط. ولي في هذا الباب أبيات من قصيدة قلت فيها:

وما كل مشعور به في نفوسنا قدير على إيضاحه المنطق الحر

ففي النفس ما أعيا العبارة كشفه وقصر عن تبيانه النظم والنثر

ويا رب معنى دق حتى تخاوصت إليه من الألفاظ أعينها الخزر

ويا رب معنى حاك في صدر ناطق فضاق من النطق الفسيح به الصدر

أرى اللفظ محدوداً فكيف أسومه كفاية معنى فإنه العد والحصر

وأفق المعاني في التصور واسع يتيه إذا ما طار في جوه الفكر

ولولا قصور في اللغى عن مرامنا لما كان في قول المجاز لنا عذر

ومن صنايع الخيال المشكورة في الأدب ما يُسمّى بالتمثال الخيالي المستعمل في باب التشبيه وهو عبارة عن صورة خيالية معدومة في الخارج اخترعتها القوة المتخيلة وركبتها من أمور محسوسة مدركة بالحواس الظاهرة كما في قول الشاعر:

وكأن محمر الشقيق إذا تصوب أو تصعد

أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد

فإن صورة الأعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية مما لا يدركه الحس لأنها غير موجودة في الخارج ولكن مادتها التي تركبت هي منها كأعلام والياقوت والرماح والزبرجد كل منها موجودة في الخارج محسوس بالبصر. ومن هذا القبيل قول بشار بن برد في هجاء بعضهم:

أرفق بعمر إذا حركت نسبته فإنه عربي من قوارير

فإن هذه الصورة الخيالية أعني صورة عربي مصنوع من قوارير مما لا يدركه الحس لأنها غير موجودة في الخارج ولكن مادتها وهي العربي والقوارير كل منهما موجود مدرك بالحس.

الحس

الحس على ما قاله ابن سينا في الشفاء قوة يتأثر بها الإنسان من صور المدركات كاللذة والألم والسرور والحزن وهذه القوة تختلف في الإنسان شدة وضعفاً باختلاف أحواله فقد يكون المرء في حالة أشد حساً منه في غيرها فالحس في الإنسان تابع للظروف التي حوته والأحوال التي اعترته فكلام المحزون في مقام إثارة الحزن غير كلام المسرور كما أن كلام المسرور في مقام إثارة السرور غير كلام المحزون فلا يستطيع المحزون أن يبلغ الغاية من الكلام في مقام المسرة كما لا يستطيع المسرور أن يبلغ الغاية من الكلام في مقام الحزن ولذلك قالوا في أمثالهم ليس المستأجرة كالثكلى وقيل لأعرابي ما معناه لماذا كانت مراثيكم أشد على السامع تأثيراً من سائر شعركم قال لأنا نقولها ونحن محزونون ألا ترى أنك إن أردت أن تثير عواطف الحزن أو الغضب لم تجد لذلك سبيلاً إلا إذا كان الحزن والغضب قد عملا فيك أولاً. انظر إلى فارعة بنت طريف كيف وبأية مقدرة استطاعت أن تقول:

أيا شجر الخابور ما لك مورقاً كأنك لم تجزع على ابن طريف

لولا ما كانت فيه من الحزن الشديد على مقتل أخيها ولعمري أن تلك الحالة وحدها هي التي أنطقتها بهذا البيت وما بعده من الأبيات المشهورة التي تعجز عن مثلها الفحول وإذا أردت أن تعرف ما توحيه الظروف والأحوال إلى الإنسان من آيات الحس فانظر إلى تلك القصيدة الخالدة أبد الدهر التي قالتها جليلة أخت جساس بعدما قتل أخوها زوجها كليباً وفيها قالت تخاطب أخت كليب:

يا ابنة الأقوام إن لمت فلا تعجلي في اللوم حتى تسألي

فإذا أنت تبينت الذي يوجب اللوم فلومي واعذلي

إن تكن اخت امرء ليمت على	شفق منها عليه فانعلي
جل عندي فعل جساس فيا	حسرتا عما انجلى أو ينجلي
فعل جساس على وجدي به	قاسم ظهري ومدن أجلي
يا قتيلاً قوض الدهر به	سقف بيتي جميعاً من عل
هدم البيت الذي استحدثته	وانثنى في هدم بيتي الأول
لم بعين فقئت عين سوى	أختها فانفقأت لم أحفل
إنني قاتلة مقتولة	فلعل الله أن يرتاح لي

إن هذه الأبيات لبسيطة جداً من جهة المعنى ولكنها من جهة الحس في المقام الأعلى الذي لا يطمع شاعر أن يناله اللهم إلا إذا حل محل جليلة من هذا المصاب الجليل ووقف موقفها الحرج من هذا الرزء العظيم. ومن الذي لا يرحم جليلة ولا يرثي لها بعد ما رأيت بيتها الحديث قد تهدم بقتل زوجها وقام الثائرون يريدون هدم بيتها القديم بقتل أبناء أبيها فهي مصابة بمصيبتين لا يدري أيهما أعظم ومقذوفة بنارين لا يعلم أيهما أشد لذعاً وحرقة في فؤادها أليست جليلة بمعذورة إذا هي أرادت تهوين الخطب عليها بالدفاع عن أبناء أبيها ولكن حماتها أخت كليب لم تعذرها في ذلك بل أخذت تلومها فقالت جليلة هذه الأبيات التي لا يمكن لأحد أن يصور عجز الإنسان وهو في هذا الموقف الحرج مثلما صورته إلا إذا كان مكان جليلة.

وقد اشتهر النابغة بما قاله في العتاب من الشعر ولعمري أنه لم يحرز قصب السبق في هذا الفن إلا لما مُني به عند النعمان بن المنذر من الجفاء والقطيعة التي أمضته وأثرت فيه فكان أشعر شعره ما قاله بعدها من الشعر والشواهد على هذا كثيرة فلا حاجة إلى الإطالة والنتيجة هي أن الحس عامل كبير من عوامل النجاح في الأدب ومنزلته في الأدب أعلى من منزلة الذكاء لأنه يشترك في الانفعال به العامة والخاصة بخلاف الذكاء فإنه قد لا يدرك مزايا الكلام المترتبة عليه إلا الخاصة.

الحافظة

الحافظة قوة من شأنها حفظ ما يدركه العقل من المعاني فتذكره عند الحاجة ولذلك سميت ذاكرة والحافظة من الأدب بمنزلة بيت المال من الحكومة فالحكومة

كلما كان بيت مالها أغنى وأثرى كان عملها أنجح وأمرها أثبت ونظامها أتم وحكمها أعم وكذلك الأديب كلما كان أقوى ذاكرة وأوعى حافظة كان أغزر مادة وأوسع في البيان مجالاً وأصدق في الكلام لهجة. وإن الأديب مهما كان سامي المدارك فإنه يقصر في وجوه التصرف بالقدرة البيانية إذا لم تكن له في حافظته مادة غزيرة يستمد منها وقد كان للعرب الأولين شأن عظيم في الرواية والحفظ لا سيما قبل عهد التدوين حيث كان الأديب والعالم لا يعولان في العلم والأدب إلا على الحفظ والرواية ولم يقم في الأولين شاعر إلا وهو راوية لشاعر آخر فقد كان هدبة ابن خشرم راوية الحطيئة وكان جميل راوية هدبة وكان كثير راوية جميل وكان مربع راوية جرير والفرزدق معاً وهكذا كان لكل شاعر راوية أو عدة رواة وقد اشتهر بالأدب عند العرب رجال كانوا في الحفظ والرواية من أعجب العجب كحماد الرواية وخلف الأحمر وأبي عمرو بن العلاء وأبي عبيدة والأصمعي وغيرهم من كبار الرواة في الأدب وقد ذكروا عن حماد أنه امتحنه في رواية الشعر أحد الخلفاء الأمويين فروى له ما يقرب من مائة ألف قصيدة من الشعر، وذكروا عن الأصمعي أنه قال مرة إني أحفظ اثني عشر ألف أرجوزة فقال له رجل منها البيت والبيتان فقال ومنها المائة والمائتين. فإذا كان هذا مقدار ما يرويه من الرجز فقط فكم كان مقدار ما يرويه من القصيد أيضاً. وقصة أبي بكر الخوارزمي مع الصاحب ابن عباد مشهورة إذ استأذن في الدخول عليه ولم يذكر له اسمه فقال له الصاحب لا يدخل عليّ إلا من يحفظ عشرين ألف بيت من الشعر فقال أبو بكر للحاجب قل للوزير أيريد عشرين ألف من شعر الرجال أم من شعر النساء؟ وهذه الروايات وإن كانت لا تخلو من مبالغة كلها تدل على ما للحافظة من المنزلة العظيمة من الأدب.

الذوق

الذوق في اصطلاح الأدباء قوة غريزية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ومحاسنه الخفية وقال بعضهم الذوق هو البصر بجيد الكلام ورديئه فإن سمع صاحبه تركيباً غير جار على منحى البلاغة مجه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر بل وبغير فكر إلا بما استفاده من حصول ملكة الذوق فكثيراً ما يسمع الرجل كلاماً جارياً في

نظمه على ما تقتضيه قواعد اللسان العربي فيستحسنه ذوقه أو لا يستحسنه من غير افتكار فيه حتى أنك إذا سألته ما وجه استحسانه أو ما وجه عدم استحسانه لم يستطع أن يبين لك وجهاً معقولاً سوى الذوق وعليه فحكم الذوق لا يستند على برهان من براهين الصناعة وإنما هو ملكة يدرك بها المرء ما في الكلام من محاسن ومساوئ خارجة عما تقتضيه قواعد العربية وإذا كان الذوق كذلك فليس من الجائز قبول حكمه على الإطلاق لأن تحكيمه مطلقاً مع عدم استناده في حكمه على برهان لا يكون إلا كاتخاذ دليل أعمى وإنما يشترط في قبول حكم الذوق أن يكون سليماً وإذا سئل سائل بماذا تحصل سلامة الذوق قلنا إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه وإليك مثالاً في ذلك لنفرض رجلاً من التجار اشتغل بتجارة السجاد (الزوالي) فمارسها زمناً طويلاً وتصرف ببيع وشراء كل نوع من أنواعها وكل جنس من أجناسها حتى صارت له ملكة راسخة في معرفة جيدها من رديئها بحيث إذا عرضت عليه سجادة (زولية) عرفها بلمسها مرة واحدة أو بمجرد النظر إليها وحكم فيها حكمه وفضلها على أختها من جنسها حتى أنك لو سألته عن وجه حكمه عليها بتفضيلها على أختها لأعياه الجواب وما عليك إلا أن تقبل حكمه لسلامة ذوقه في هذا الأمر بطور الممارسة والاختبار وكذلك القول في سلامة الذوق في معرفة جيد الكلام من رديئه فإنها لا تحصل إلا بممارسة كلام العرب زمناً طويلاً. وقد تكلم ابن خلدون في مقدمته عن ملكة الذوق قال وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية التي استنبطها أهل صناعة اللسان فإن هذه القوانين إنما تفيد علماً بذلك اللسان ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها قال فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجوه النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم ولو رام صاحب هذه الملكة حيداً عن هذه السبيل المعينة والتراكيب المخصوصة لما قدر عليه لأنه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده وإذا عرض عليه الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم أعرض عنه ومجه وعلم أنه ليس من كلام العرب الذي مارس كلامهم وربما يعجز عن الاحتجاج لذلك كما يصنع أهل القوانين النحوية والبيانية فإن ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام

العرب حتى يصير كواحد منهم قال واستعير لهذه الملكة عندما ترسخ وتستقر اسم الذوق الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان انتهى قول ابن خلدون وقد علمت منه أن ملكة الذوق إنما تحصل للمرء بممارسة كلام العرب ولا يخفى عليك أن هذا الذوق قل أو كثر موجود في كل إنسان وإنما يقوى ويكون ملكة راسخة بممارسة كلام العرب ومتى صار ملكة راسخة بالممارسة جاز أن يوصف بالسلامة فيقال ذوق سليم وهذا هو الوصف الذي لا يقبل حكم الذوق إلا به. هذا وسنتكلم إن شاء الله في محاضرتنا الآتية عن العلوم الأدبية أي العلوم هي وهل تطلق على العلوم العربية فقط كما قالوا أو تطلق عليها وعلى غيرها من العلوم.

تقسيم الأدب

ينقسم الأدب باعتبار محصوله إلى منظوم ومنثور وينقسم المنثور إلى سجع وترسل فلنا إذاً في الكلام ثلاث طرائق النظم والسجع والترسل ومدار هذا التقسيم إنما هو على الوزن والقافية وعدمهما فإن الكلام إما أن يخلو من الوزن والقافية وهو الترسل وإما أن يقترن بالقافية دون الوزن وهو السجع وإما أن يقترن بهما وهو المنظوم.

ومن هذا التقسيم يتبين لك أن الكلام العربي قد مرت عليه ثلاثة أدوار انتقل فيها من البساطة والسذاجة إلى التركيب والصناعة فأولها دور النثر المرسل البسيط العاري من كل تكلف وتصنع وثانيها دور السجع وهو موالاة الكلام على روي واحد وجعل كل فاصلتين منه متواطئتين على حرف واحد في الآخر فيكون ذلك الحرف فيه بمنزلة القافية في المنظوم وثالثها دور النظم وهو اقتران الكلام بالوزن والقافية معاً.

مزايا المنظوم على المنثور

وللمنظوم مزايا خاصة به يمتاز بها على المنثور فمنها أن الغالب فيه أن يتخذ في الكلام واسطة لبيان المعاني الشعرية أي لسانحات الحس والخيال بخلاف المنثور فإن الغالب فيه أن يتخذ واسطة لبيان ما هو من ثمار العقل ونتائجه ولهذه المزية أي لكون الغالب على المنظوم أن يكون واسطة لبيان المعاني الشعرية عرّف

القدماء الشعر بأنه «كلام ذو وزن وقافية» مع أن هذا التعريف إنما هو تعريف للمنظوم لا للشعر لأن الشعر في معناه الأصلي عندهم أعم من أن يكون منظوماً أو منثوراً كما سنبينه عند الكلام على الشعر.

ومن مزايا المنظوم على المنثور أنه يكتسب بالنظم أي بالوزن والقافية رونقاً وحسناً يعلو بهما قدراً على المنثور الذي هو من طبقته في البلاغة والفصاحة فإذا نحن رأينا كلامين متساويين من طبقة واحدة في البلاغة وكان أحدهما منظوماً والآخر منثوراً حكمنا للمنظوم على المنثور لما في الأول من الوزن الذي أكسبه حسناً وزاده على المنثور قدراً وهذا أمر يدركه الذوق ولا ينكره الحس خذ قبضة من لؤلؤ وضعه أمامك متبدداً ثم خذ قبضة أخرى من جنس ذلك اللؤلؤ واجعلها عقداً في نظام فإنك حينئذٍ تجد اللؤلؤ المنظوم قد زاد في نظرك حسناً على المنثور وإليك ما قاله ابن رشيق في العمدة في هذا الباب قال: «وكلام العرب نوعان منظوم ومنثور لكل منهما ثلاث طبقات جيدة ومتوسطة وردية فإذا اتفق الطبقتان في القدر وتساوتا في القيمة ولم يكن لإحداهما فضل على الأخرى كان الحكم للشعر ظاهراً في التسمية لأن كل منظوم أحسن من كل منثور من جنسه في معترف العادة ألا ترى أن الدر وهو أخو اللفظ ونسيبه وإليه يقاس وبه يشبه إذا كان منثوراً لم يؤمن عليه ولم ينتفع به في الباب الذي له كسب ومن أجله انتخب وإن كان أعلى قدراً وأغلى ثمناً فإذا نظم كان أصون في الابتذال وأظهر لحسنه مع كثرة الاستعمال وكذلك اللفظ إذا كان منثوراً تبدد في الأسماع وتدحرج عن الطباع فإذا أخذه سلك الوزن وعقد القافية تألفت أشتاته وازدوجت فرائده وبناته إلخ...» فكلام ابن رشيق هذا واضح في الدلالة على ثبوت هذه المزية التي ذكرناها وقلنا عنها إنها مما يمتاز به المنظوم على المنثور. وخلاصة القول أنه إذا شبهنا الكلام البليغ مطلقاً بعقد من الدر فريد كان الوزن منه بمنزلة جيد الحسناء من ذلك العقد فالكلام البليغ حسن مطلقاً ولكنه مع الوزن أحسن كما أن العقد جميل مطلقاً ولكنه في جيد الحسناء أجمل كما قال الشاعر:

وللدر حسن حيث علق عقده ... ولكنه في جيد حسناء أجمل

ومن مزايا المنظوم التي يمتاز بها على المنثور أن قابليته الشعرية أكثر من المنثور. وهذا أمر يدركه كل من خاض عباب الشعر وعانى فيه نظم الكلام فقد يتأتى للناظم بسب الوزن والقافية من المعاني الشعرية ما لا يتأتى للناثر ويجد الأول في الوزن والقافية مجالاً لسانحات الحس والخيال أوسع مما يجده الثاني وربما ظن بعض الناس أن الناثر أوسع مجالاً في الكلام من الناظم لأنه مطلق العنان بخلاف الناظم فإنه مقيد بقيد الوزن والقافية. وليس هذا الظن بصحيح على إطلاقه لأن الوزن والقافية لا يقيدان الناظم إلا من جهة اللفظ تقييداً ما ولكنهما يطلقان سراح أفكاره ويهيئان له من المعاني الشعرية ما لا يتهيأ بدونهما وذلك لعظم ما فيهما من القابلية الشعرية فيتسع بهما للناظم مجال كبير في سانحات الحس والخيال بحيث يعوضانه أضعاف ما خسره من السعة في جهة اللفظ انظر إلى قصيدة ابن زيدون التي يقول في مطلعها:

أضحى التنائي بديلاً من تدانينا ... وناب عن طيب لقيانا تجافينا

أو إلى قصيدة ابن زريق التي يقول في مطلعها:

لا تعذليه فإن العذل يوجعه ... قد قلت حقاً ولكن ليس يسمعه

أو إلى قصيدة المعري التي يقول في مطلعها:

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل ... عفاف وإقدام وحزم ونائل

أو إلى أية قصيدة شئت من القصائد المشهورة لكبار الشعراء هل يستطيع أصحابها أو غيرهم من البلغاء أن يأتوا بتلك القصائد منثورة نثراً لا يقل عن درجتها في الشعر؟! كلا ثم كلا... نعم يمكن للناثر البليغ أن يأتينا بنثر أعلى من هذه القصائد في غير المعاني الشعرية. أما في المعاني الشعرية فلا. وما ذلك إلا لأن القابلية الشعرية في النظم أكثر من القابلية الشعرية في النثر.

وخلاصة ما تقدم أن للمنظوم ثلاث مزايا امتاز بها على المنثور واختص بها من دونه: الأولى أنه لا يستعمل في الغالب إلا لبيان المعاني الشعرية. الثانية أن الكلام فيه يكتسب بالوزن والقافية رونقاً وحسناً يعلو بهما على المنثور. الثالثة أن القابلية الشعرية فيه أكثر من القابلية الشعرية في المنثور.

النسبة بين المنظوم والشعر

ليس كل منظوم بشعر ولا كل شعر بمنظوم فالنسبة بين المنظوم والشعر كالنسبة بين الحيوان والأبيض مثلاً أي بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في مادة ويفترق كل منهما في مادة أخرى أما اجتماعهما في مادة فأمثلته كثيرة في دواوين الشعراء فلا حاجة إلى إيراد مثال هنا. وأما افتراق الشعر عن المنظوم بوجوده في المنثور فأحسن مثال له خطبة قس بن ساعدة الأيادي وهي خطبة مشهورة فلا حاجة إلى ذكرها هنا وقد اشتهر بالشعر المنثور في هذا العصر رجل من بلاد الشام اسمه جبران خليل جبران فقد رأيت له عدة رسائل من الشعر المنثور العربي نحا فيه منحى أهل الغرب في الشعر الإفرنجي وأعرف رجلاً آخر من لبنان اسمه أمين الريحاني اجتمعت به مرة في داره فأنشدني له من الشعر المنثور ما يزري بعقود النحور وابتسام الثغور. وكثيراً ما يرى الشعراء عبارة منثورة شعرية فيعقدونها شعراً منظوماً دون أن يزيدوا عليها شيئاً سوى النظم كقول بعضهم وقد رأى هذه العبارة «إن زرتنا فبفضلك أو زرناك فلفضلك فلك الفضل زائراً ومزوراً» فعقدها بهذين البيتين:

قالوا يزورك أحمد وتزوره ... قلت الفضائل لا تفارق منزله
إذا زارني فبفضله أو زرته ... فلفضله فالفضل في الحالين له

وقد قيل عن الحِكَم في شعر المتنبي إن أكثرها معقود من أقوال مأثورة للحكماء وبهذا أيضاً يتبين لك أن الشعر المنثور كثير في كلام العرب.

وأما افتراق المنظوم عن الشعر فمثاله ما قاله رجل زار صاحباً له فلم يجده في قصره فسأل خادمه أين مضى؟ فقال: لا أدري! فترك له عند الخادم بطاقة فيها هذان البيتان:

جئتك للقصر ضحى زائراً ... ولم تكن مذ جئت في القصر
فقلت للخادم أنى مضى ... فقال لي والله لا أدري

فهذان البيتان مجردان عن كل معنى شعري وليس فيهما شيء زائد على الكلام الاعتيادي سوى الوزن والقافية فهما خير مثال لما لم يكن شعراً من الكلام المنظوم ومن نظر في كلام المتشاعرين رأى شيئاً كثيراً من هذا القبيل.

الشعـر

تعريفه:

الشعر كالحسن لا يوقف له عند حد. وقصارى ما نقول إذا أردنا أن نعرفه أنه مرآة من الشعور تنعكس فيها صور الطبيعة بواسطة الألفاظ انعكاساً يؤثر في النفوس انقباضاً أو انبساطاً. فقولنا بواسطة الألفاظ قيد احترازي يخرج به قسماء الشعر من الفنون الجميلة المسماة عند القوم بالآداب الرفيعة كالرسم والنحت والموسيقى فإنها تشارك الشعر في كونها منعكساً لصور الطبيعة ولكن لا بواسطة الألفاظ بل بواسطة الخطوط والألوان في الرسم والأشكال البارزة في النحت والألحان والأنغام في الموسيقى وقولنا (صور الطبيعة) معناه صور ما في الطبيعة فيشمل المعاني الخفية والخيالات الوهمية والموجودات الصناعية التي صنعتها يد البشر أيضاً. وأطلقنا في التعريف صور الطبيعة ولم نقيدها بالحسن لأن الشعر لا يصور الحسن فقط بل قد يصور القبيح أيضاً كما في الأهاجي وربما يصور الشعر ليلة ذات ظلام دامس وبرد قارس ورياح روامس أو يصور مشهداً فظيعاً من مشاهد الظلم والعسف أو منظراً محزناً من مناظر الفقر والبؤس وكل ذلك ليس من محاسن الطبيعة كما لا يخفى.

ثم إن هذا التعريف يتناول المنظوم والمنثور من الشعر. وهو كذلك فإن الشعر قد يكون في المنثور كما يكون في المنظوم ولكن الغالب في المنظوم أن يكون واسطة لبيان المعاني الشعرية أي لبيان سانحات الحس والخيال بخلاف المنثورة فإن الغالب فيه أن يكون واسطة لبيان ما هو ثمار العقل ونتائجه ولذلك أكثرت العرب إطلاق اسم الشعر على المنظوم حتى قال المتقدمون من أهل الأدب في تعريف الشعر «إنه كلام ذو وزن وقافية» وهو تعريف للأعم الأغلب من الشعر أو للفرد الكامل منه وهو الشعر المنظوم لما قدمنا بيانه من المزايا التي امتاز بها المنظوم على المنثور. وإلا فهم يعلمون أن الشعر لا يختص بالمنظوم وأنه قد يكون منثوراً.

ومن الدليل على أن العرب لا يخصون الشعر بالمنظوم ما حكاه لنا كتاب الله عنهم من قولهم للنبي (ص) إنه شاعر إذ قالوا في كلام الله تعالى إنه قول شاعر مع

أنه يرونه غير موزون ولا مقفى ولم يرد الله عليهم بأكثر من قوله «وما هو بقول شاعر» ولو كان الشعر عندهم خاصاً بذي الوزن والقافية للزم أن يقال لهم في الرد عليهم كيف يكون قول شاعر وهو كما ترون عديم الوزن والقافية ومما يروى عن الأصمعي أنه قال: قلت لبشار بن برد إني رأيت رجال الرأي يتعجبون من أبياتك المنشورة فقال أما علمت أن المشاور بين إحدى الحسنيين بين صواب يفوز بثمرته أو خطأ يشارك في مكروهه؟ فقلت له أنت والله في كلامك هذا أشعر منك في أبياتك.

فقد جعل الأصمعي وناهيك به من إمام في الأدب كلام بشار المنثور شعراً إذ قال له أنت في هذا الكلام أشعر واسم التفضيل يقتضي المشاركة والزيادة. فهذا أيضاً يدل على أنهم لا يخصون الشعر بالمنظوم وأن الشعر عندهم قد يكون منثوراً.

والذي يتحصل مما تقدم هو أن المنظوم سمي شعراً لا لكونه ذا وزن وقافية بل لكونه في الغالب يتضمن المعاني الشعرية وإن شئت فقل لكون العرب في الغالب لا تنظم الكلام إلا شعراً. وإذا تدبرت هذا جيداً هان عليك التوفيق بين تعريفنا للشعر وبين تعريف المتقدمين له.

مبدأ الشعر ونشأته

نريد أن نتكلم بعد تعريف الشعر عن مبدئه ونشأته فنبين كيف بدأ الشعر ومن أين نشأ وفي أي جحر ربي وأية أم ثدي أرضعته لبانها فنما وترعرع حتى بلغ ما هو عليه اليوم من أشده. ولكنا نعني بالشعر ههنا الشعر المنظوم جرياً على ما جرت عليه العرب من قديم الزمان للسبب الذي تقدم بيانه فنقول:

إن القمر يطلع علينا في مرسح الجو فيتمثل لنا بصفحاته المختلفة في كل شهر رواية من روايات الطبيعة تتجلى بها لأعيننا سنة الله التي سنها في خلقه من الارتقاء الطبيعي والتكامل التدريجي تلك السنة التي قضى الله تعالى على كل شيء أن يتدرج بها من الصغر إلى الكبر ومن البساطة إلى التركيب فكل شيء منحط في بدأته ثم يرتقي وناقص في أول نشأته ثم يتكامل وبسيط في مبتدأ وجوده ثم يتركب. سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

ولا ريب أن كلام البشر لم يخرج في تكونه عن حدود هذا الناموس الطبيعي ولم يجد في نشأته عن هذا السنن الإلهي فهو إذن قد تكوّن في أول الأمر بسيطاً ثم تركب ونشأ في بدأته منحطاً ثم ارتقى إلى ما هو عليه اليوم.

لقد مر على كلام العرب ثلاثة أدوار انتقل فيها بمر الزمان من طور إلى طور وتدرج من حال إلى حال فأولها دور البساطة وهو الذي كان الكلام فيه بسيطاً ساذجاً خالياً من كل تفنن في أسلوبه وتصنع في ألفاظه بحيث لا يكاد يعرب عما في ضمير المتكلم تمام الإعراب. ثم ارتقى مع الزمان بالتدريج حتى وجدت فيه القافية فانتقل بها إلى دوره الثاني وهو دور السجع. والسجع هو الكلام المقفى أو موالاة الكلام على روي واحد.

ولا شك أن هذا السجع إنما وجد بادئ ذي بدء في كلام بعض الأفراد وربما كان وجوده بطريق المصادفة إذ قد يتفق للمتكلم أن يأتي في كلامه بجملتين متواطئتين في الآخر على حرف واحد من غير قصد وسواء كان وجود أول سجعة في كلام العرب ناتجاً عن قصد أو عن غير قصد فلا بد أنها قد أعجبت السامعين وكان لها وقع في نفوسهم لكونها شيئاً جديداً في الكلام لم تطرق أسماعهم من قبل. ولإعجابهم بها صاروا يقلدون قائلها ويبارونه في النطق بما يماثلها حتى كثر السجع وفشا في كلامهم وصار السجع شعرهم الذي به يتغنون ودعاءهم الذي به يتعبدون.

كان السجع فاشياً في كلام العرب الأولين من أهل الجاهلية وكان أحدهم يسرد الكلام المسجع سرداً دون تكلف ولا ترو. وكانوا يلتزمون السجع في أكثر كلامهم لا سيما في خطبهم ومنافراتهم ومفاخراتهم سواء في ذلك رجالهم ونساؤهم وحتى ولدانهم وجواريهم الصغار. ولا حاجة أن نورد ههنا شيئاً من الشواهد على ذلك فإن كتب الأدب مشحونة بأساجيعهم فإذا رجعت إليها وتدبرتها علمت أن العرب مارسوا السجع وزاولوه أزمنة طويلة حتى طبعوا عليه فأصبح لهم طبيعة تنتقل فيهم بالإرث الطبيعي من الآباء إلى الأبناء.

ثم إن الكلام بعد أن دخل في دور السجع أي القافية واستمر فيه قروناً عديدة

ارتقى منه إلى دوره الثالث وهو دور الوزن. ومما لا يستراب فيه أن الوزن في الكلام قد تولد من السجع وله في تولده منه نواتج وقوابل ودايات فمن نواتجه الاتفاق والمصادفة ومن قوابله الأغاني ومن داياته الرقص.

وتوضيحاً لذلك نقول: من الجائز المحتمل أن يأتي الكلام موزوناً من غير قصد كما نراه واقعاً في كلام الناس ومحاوراتهم كل يوم وقد وقع ذلك في القرآن أيضاً وهذا الاحتمال يزداد في الكلام المسجع لأن الكلام بواسطة السجع ينقسم إلى جمل ذات فواصل متواطئة على حرف واحد وبذلك تقصر مسافة البعد بين الكلام والوزن خصوصاً في السجع الموازي وهو ما تطابقت قرائنه في الطول والقصر وذلك هو السجع المقبول عندهم. ففي مثل هذا السجع يكون الكلام قد أخذ القافية ولم يبقَ بينه وبين الوزن سوى مسافة قصيرة يسهل على التصادف أن يطويها فتأتي قرينتان من الكلام المسجع متطابقتين في الحركات والسكنات وذلك هو الوزن.

ثم إن العرب كانوا في الدور الثاني من أدوار كلامهم يتغنون بالسجع فكانت أغانيهم مسجعة لا محالة إذ لم يكن لهم شعر غير الكلام المسجع. على أنهم كانوا يتغنون قبل دور السجع أيضاً لأن الغناء وجد في البشر مع الكلام فهما ـ أعني الغناء والكلام ـ توأمان ولدا معاً وكلاهما من الضروريات الطبيعية للإنسان ولكنهم قبل دور السجع كانوا يتغنون غناءً بسيطاً ساذجاً ككلامهم حتى إذا ارتقى كلامهم إلى السجع ارتقى معه غناؤهم أيضاً. ومن هنا نعلم أن الكلام والغناء قد مشيا في البشر جنباً لجنب في جميع أدوار رقيهما.

قلنا آنفاً إن مسافة ما بين الكلام والوزن قد قصرت بالسجع ونقول الآن إن تلك المسافة تزداد قصراً عندما يقترن السجع بالغناء. وعليه فاقتران السجع بالغناء يزيد احتمال وقوع الوزن فيه بطريق الاتفاق والمصادفة زيادة أكثر مما إذا كان غير مقترن به وذلك لأن الغناء يكسب الكلام المتغنى به لحناً خاصاً ويجريه على تقاطيع وتواقيع خاصة تجذب الشخص المتغني إلى إخراج كلامه منطبقاً عليها من حيث لا يشعر. ولهذا السبب يكون احتمال وقوع الوزن بالتصادف في كلام المتغني أكثر من احتمال وقوعه في كلام غير المتغني.

أما إذا اقترن الغناء بالرقص فقد انقضى العجب من وقوع الوزن في كلام الراقص المتغني وربما يتعجب الإنسان حينئذٍ من خروج الكلام غير موزون لأن الرقص عبارة عن حركات متوازنة وأوضاع متناظرة تصدر عن وجد يندفع به الراقص إليها فلا بد للراقص المتغني من أن يخرج كلامه منطبقاً على تلك الأوضاع والحركات شاء أو لم يشأ. وعليه فمسافة ما بين الكلام والوزن تزيد بالرقص قصراً على قصر حتى لم يبقَ بينهما أكثر من قيد شبر وحينئذٍ ينقضي العجب من وقوع الوزن في الكلام بطريق المصادفة.

لقد علمنا مما تقدم كيف تولد الوزن من السجع وعرفنا العوامل التي ولدته ولكن أي وزن من أوزان الشعر المعلومة كان أول مولود في الكلام؟

هذا ما نريد الآن أن نتكلم عنه فنقول: إن احتمال وقوع الوزن في الكلام بطريق المصادفة يختلف قوة وضعفاً باختلاف الأوزان الشعرية بساطة وتركيباً فما كان من الأوزان أبسط كان ذلك الاحتمال فيه أكثر وأقوى والعكس بالعكس. ونعني ببساطة الوزن هنا سهولته على القريحة وخفته على الطبع وقرب مأخذه من الكلام المنثور بحيث يكون انطلاق اللسان به سهلاً وجرى الطبع عليه هيناً.

وإذا نظرنا في أوزان الشعر وجدنا أبسطها الرجز إذ هو أسهلها على القريحة وأخفها على الطبع وأقربها إلى النثر وما الفرق بينه وبين الكلام المسجوع سوى وزن قريب المأخذ سهل التناول حتى يصح أن يقال كل شاعر تبدأ شاعريته بالرجز وما ذلك إلا لسهولته وقرب مأخذه. وعليه فيجب أن يكون الرجز هو أول مولود من الشعر لأن احتمال وقوعه في الكلام أكثر وأقوى من احتمال وقوع غيره من الأوزان لكونه أبسطها.

ويؤيد كون الرجز أول مولود من الشعر ما ذكروه في كتبهم من أن الرجز أقدم الشعر ومعنى ذلك أنه كان ولم يكن معه شعر آخر.

لا ريب أن أسماء الأبحر الشعرية كالطويل والمديد والخفيف وغيره أسماء مصطلح عليها بعد ظهور الإسلام ولم يكن العرب الأولون يسمون الشعر بها وإنما كان للشعر كله عندهم اسمان الرجز والقصيد فكل ما لم يكن رجزاً سموه قصيداً

من أي بحر كان ويدل على ذلك قول الأغلب الراجز العجلي لما استنشده المغيرة ابن شعبة وهو على الكوفة:

أرجـــزاً تـــريـــد أم تـــصـــيـــدا لـــقـــد ســألـــت هـــيـــنــاً مـــوجـــودا

فالشعر عندهم إما الرجز وإما القصيد ولا ثالث لهما والقصيد اسم جنس جمعي واحدته قصيدة. وإذا كان الرجز أقدم من القصيد لزم أن يكون هو أول وزن تولد من الكلام المسجع وذلك ما قلناه.

والنتيجة هي أن السجع حلقة اتصال بين النثر والنظم وأن الوزن متولد من السجع وأن أول مولود من أوزان الشعر هو الرجز وأن هذا الولد البكر أبوه المصادفة وأمه الغناء ودايته الرقص.

أما القافية فهي واسطة التعارف بين أبيه وأمه.

هذا، ومن قال إن الرجز مأخوذ من توقيع سير الجمال في الصحراء بحجة أنه أول ما استعمله العرب لسوق الجمال في الحداء فقد أخطأ المرمى وكل من تأمل في الرجز منهوكة ومشطوره وفي سير الإبل رأى بينهما بوناً بعيداً جداً لشدة تتابع أجزاء الرجز في اللفظ وسرعة انحدارها وتسردها في الفم عند الإنشاد وذلك ينافي سير الإبل الوئيد بسبب جسامتها وكونها فسيحة الخطى. ولا يلزم من استعمال الرجز لسوق الجمال في بعض الأحيان كونه مأخوذاً من توقيع سيرها. ومن الغريب أن صاحب هذا الرأي قد ادعى أن تقطيع الرجز يوافق وقع خطى الجمال مع أن في تقطيعه من سرعة الانحدار والتسرد وتدارك المقاطع ما ينافي كل المنافاة وقع خطى الجمال لما في تلك الخطى من التؤدة والرزانة بسبب انفساح مواقعها وطول القوائم المرتمية من تحت تلك الجثة العالية الضخمة. ولو سلمنا أن تقطيع الرجز يوافق وقع خطى الإبل لما سلمنا أنه يلزم من ذلك كون الرجز مأخوذاً من وقع تلك الخطى إذ لو لزم منه ذلك للزم أن يكون وزن الكامل ولا سيما مجزوءه مأخوذاً أيضاً من وقع خطى الجمال بطريق الأولى لأنه يوفق وقع تلك الخطى أكثر من الرجز ويطابقها تمام المطابقة حتى أنك لو امتطيت جملاً وجعلت وهو سائر بك سيراً وئيداً تنشد عليه شعراً من الكامل أو مجزوئه لرأيت عند تمام كل جزء من

تفاعيله وقع يد من يدي جملك كما هو ظاهر للمتأمل. ولو أردنا أن نناقش صاحب هذا الرأي الحساب لطال الكلام ولكننا نترك ذلك لأولي الذوق السليم والنظر الصحيح.

دروس
في تاريخ
آداب اللغة العربية

تقديم

يسرني أن أقدم إلى القراء الكرام في هذا الكتاب شاعرنا الكبير معروف الرصافي ناقداً ومؤرخاً للأدب، واسع الاطلاع، دقيق الملاحظة، عميق التفكير.

وكما عرفنا الرصافي الشاعر مجدداً بعيداً عن التقليد، كذلك سنرى الرصافي الناقد في هذه الصفحات مفكراً حراً مبدعاً غير مقلد، يحاول أن يستنبط من معلوماته الكثيرة واطلاعه الواسع قواعد عامة للأدب العربي، أو بتعبير أدق قواعد عامة للفن في الأدب العربي. ولا أشك في أن محاولة الرصافي هذه يمكن أن تعتبر من أقدم محاولات كتّابنا في هذا العصر لوضع أسس وقواعد للأدب العربي يسترشد بها دارس الأدب ويفيد منها لتفهم تياراته الفنية وصفاته العامة وعناصره المهمة؛ بل وإنها تتميز عن كل هذه المحاولات بأصالتها واستنادها إلى معرفة حقيقية لهذا الأدب وإدراك تام لطبيعته.

ولن أزعم أن آراء الرصافي في هذه الصفحات لا تحتمل المناقشة أو لا تقبل الرد، ولكن ما أستطيع تأكيده هو أنها يمكن أن تكون أسساً لمناقشات مجدية مفيدة ستعود بالنفع الكبير على الدراسات الأدبية والأدب العربي. وإذا كان هذا الكتاب قد حظي بالاهتمام قبل اثنين وثلاثين عاماً حين ظهر في طبعته الأولى، فأجدر به أن يحظى بأكثر من ذلك في هذا العام بعد أن تكاثرت الدراسات الأدبية وتعددت اتجاهاتها وازداد عدد القراء واتسع أفق النقد الأدبي وامتدت قواعده واحتل أدباؤنا الكبار المكانة التي يستحقونها لا في التاريخ فحسب وإنما في مجتمع الرابع عشر من تموز المجيد وفي قلوب أبنائه وأفكارهم.

فإلى جيلنا الجديد، الجيل الثائر في كل ميادين الحياة، أقدم هذه المأثرة من مآثر أديبنا العظيم آملاً أن تحظى لديهم بما يستحقه من عناية واهتمام وأن تكون حافزاً لتطوير دراساتنا الأدبية في اتجاه علمي سديد.

بغداد في كانون الثاني ١٩٦٠

صلاح خالص

سكرتير اتحاد الأدباء العراقيين

ماذا يستلزم النظر في تاريخ اللغة

إن الباحث في هذا الموضوع ليركب منه بحراً عديم الساحل عظيم اللجة متلاطم الأمواج بعيد الغور كثير الأخطار شديد الأنواء لا تصل فيه سفن الفكر إلى مرسى ما ترجوه من غايتها المطلوبة إلا بعد تقلب كثير في لجج البحث والتنقيب واقتحام أهوال خطيرة من أعاصير الحيرة والضلال ومقاسات عناء طويل من استعمال بوصلة القياس والدليل.

وما ذلك إلا لأن البحث عن اللغة من الوجهة التاريخية يستلزم:

أولاً ـ النظر في مفرداتها كيف تكونت وكيف تطورت بمر الدهور وكر العصور وكيف تناسلت فكثرت بطريق الاشتقاق والتعريب وكيف تعاورتها الألسن فتدرجت في تكوينها حتى بلغت ما هي عليه اليوم.

ثانياً ـ يسلتزم النظر في تراكيبها وأساليبها كيف تقلبت بها الأيام من طور إلى طور ومن أسلوب إلى أسلوب وكيف حصلت فيها هذه الروابط التي تربط أوصالها المتفرقة بعضها ببعض حتى تستقيم بها المعاني المقصودة. ثم ما هي العوامل والمؤثرات التي دعت فيها إلى أداء المعنى الواحد بطرق مختلفة من حقيقة ومجاز وكناية واستعارة وتشبيه وتعريض وتصريح وتقديم وتأخير وحذف وإثبات إلى غير ذلك من صناعات لفظية أو معنوية فإن ذلك كله لم يتكون دفعة واحدة بل حصل متدرجاً في سلم التكامل بمرور الأزمان وتعاقب الأجيال واختلاف البيئات.

ثالثاً ـ يستلزم النظر في قسمي المنظوم والمنثور اللذين هما قسمان من تراكيب الكلام مستقلان يمتاز أحدهما عن الآخر بميزات معلومة فيلزم النظر في كل منهما

على حدة من الوجهة التاريخية فينظر في النثر بكلا قسميه المرسل والمسجوع كيف تطور وتغير وما هي العوامل والأسباب التي أدت به إلى هذا التطور والتغير. ثم ينظر في الشعر المنظوم بقسميه من رجز وقصيد كيف حصل ومن أين نشأ وكيف تكامل بمرور الأزمان وكيف اختلفت مناحيه باختلاف العصور وما هي العوامل التي عملت في تطوره في غابره وحاضره وما هي الأسباب التي أدت به في سيره إلى الارتقاء أو الانحطاط في بعض العصور دون بعض. كل هذا يحتاج إلى النظر فيه من الوجهة التاريخية حتى تتجلى منه للباحث حقيقة ارتقاء الإنسان في سلم المنطق والبيان.

رابعاً ـ لما كانت اللغة تابعة للمتكلمين بها في جميع أطوارهم وأحوالهم المدنية والاجتماعية والدينية والسياسية والعلمية وفي أخلاقهم وعاداتهم وفي عقليتهم وطرز تفكيرهم كان النظر في تاريخ لغتهم يستلزم النظر في جميع أحوالهم المذكورة لأن أحوالهم هذه جديرة بأن تعد من أكبر العوامل في تطور اللغة فمن أراد أن يبحث في تاريخ اللغة في العصر الجاهلي مثلاً لزمه قبل ذلك أن يبحث عن أحوالهم فيما ذكرنا وبذلك يستطيع أن يعلل ما كانت عليه لغتهم في ذلك العصر.

خامساً ـ لما كان الإنسان ابن إقليمه ووليد بيئته وكان للفواعل الطبيعية الإقليمية تأثير كبير في تكوينه وتنشئته على ما هو عليه خلقاً وخلقاً كان النظر في لغته من الوجهة التاريخية يستلزم النظر في إقليمه ودرس أحواله الطبيعية وتشكلاته الجيولوجية وظواهره الجوية إلى غير ذلك مما يتوصل بمعرفته الباحث إلى تعليل كثير من أحوال ساكنيه الذين تصدى للبحث عن تاريخ لغتهم إذ لا شك أن المؤثرات الإقليمية التي يظهر أثرها في خلق الإنسان وخلقه وفي دأبه وكسبه وفي ريشه وعيشه يستحيل أن لا يكون لها أثر في لغته أيضاً.

سادساً ـ لما كانت آصرة الجوار بين الإنسان وبين جاره من دواعي احتكاكه بمجاوريه ومن البواعث على حصول المناسبات الحيوية بينه وبينهم كان النظر في تاريخ لغة أمة يستلزم النظر في أحوال من يجاورها من الأمم إذ لا شك أننا نرى التفاعل ظاهراً في حياة الأمم المتجاورة حيث يؤثر بعضها في حياة بعض تأثيراً

تظهر آثاره المادية والأدبية في كثير من وجوه الحياة ومناحيها فيستحيل إذن أن تخلو لغة الأمة من آثار تتكون فيها بسبب احتكاكها بمن يجاورها من الأمم الأخرى.

سابعاً - لما كانت اللغة إنما تظهر آثارها بأقلام أهلها وألسنتهم كان النظر في تاريخها مستلزماً للنظر في حياة رجالها من علماء وأدباء وكتّاب وشعراء ورواة وقصاص فينظر في حياة كل واحد من هؤلاء على حدة أين ومتى ولد وكيف نشأ وممن تلقّى العلم وكيف كان منزعه في الأدب وعلى أي طريقة جرى فيه وما هي المؤثرات التي أثرت هي فيه حتى جعلته مقلداً أو مبتدعاً وما هي الأسباب الحيوية التي جعلته مختصاً بنزعة دون نزعة وجارياً على طريقة دون طريقة فتحلل حياته على هذا النحو تحليلاً علمياً وتعلل بها آثاره تعليلاً معقولاً وتنتقد انتقاداً منطقياً.

ولعمري أن النظر في حياة كل واحد من هؤلاء على حدة لجدير بأن يعد أهم فرع من فروع هذا الفن أعني فن تاريخ آداب اللغة إذ به وحده يعرف سير اللغة وآدابها في مختلف العصور والأجيال ومنه تنكشف للباحث وجوه ارتقائها وتكاملها أو توقفها وانحطاطها ولكونه أهم فرع كما قلنا أفرد بالتأليف وأهم كتاب ألف فيه هو معجم الأدباء لياقوت الحموي الذي طبعت بعض أجزائه حديثاً ولكنه مؤلف على الطريقة القديمة.

ثامناً - لما كان سير اللغة وآدابها في طرق التكامل والارتقاء إنما يظهر من الكتب والآثار التي وضعها أهلها في علومها وآدابها كان النظر في تاريخها يستلزم النظر فيما ألفه أهلها من كتب وما خلفوه من آثار في منثورهم ومنظومهم. فينظر في كل من هذه الكتب والآثار على حدة أيضاً أين ومتى كان وضعه وتأليفه ومن الذي ألفه وفي أي فن وضعه وعلى أي المباحث يشتمل وكيف جرى مؤلفه في وضعه وتأليفه في ترتيبه وتبويبه وهل كان وضعه في زمان واحد أو كان ذلك في أزمنة مختلفة ثم ينتقد انتقاداً علمياً أدبياً في جميع هذه الأمور وينظر في حياة مؤلفه من جميع الوجوه التي ذكرناها في العدد السابع عندما تكلمنا عن النظر في حياة العلماء والأدباء.

واعلم أن النظر في كل من هذه الكتب والآثار على حدة وعلى نحو ما ذكرنا لا

يقل خطورة عن النظر في حياة كل من واضعيها ومؤلفيها من علماء وأدباء وشعراء فهو أيضاً كذلك جدير بأن يعد فرعاً آخر مستقلاً من فروع هذا الفن أعني فن تاريخ آداب اللغة ولكونه كذلك أفرد أيضاً بالتآليف ككتاب كشف الظنون وكتاب الفهرس لابن النديم إلا أن هذه الكتب قديمة ناقصة غير مستوفية لما تقتضيه الطرق العصرية في وضع أمثالها من النظر فيها من جميع الوجوه التي ذكرناها آنفاً.

قد يقال إن النظر في حياة كل واحد من العلماء والأدباء والشعراء على حدة يغني عن النظر في كل واحد من كتبهم وآثارهم على حدة لأن الباحث عندما ينظر في حياة واحد من هؤلاء ينظر أيضاً في كتبه ومؤلفاته فلا حاجة إلى جعل هذا فرعاً آخر مستقلاً عن ذلك وقد يجوز أن نعكس الأمر فنقول إن الباحث عندما ينظر في كتاب من جميع الوجوه التي ذكرت آنفاً ينظر أيضاً في حياة مؤلفه من جميع وجوهها فكل واحد من هذين الفرعين مغن عن الآخر فلا حاجة إلى جعلهما فرعين مستقلين بل كلاهما فرع واحد.

أما نحن فنقول هو كذلك في الظاهر ولكنا إذا تأملنا جيداً رأينا كل واحد من هذين الفرعين غير الآخر مستقلاً عنه لأن وجهة النظر فيهما مختلفة فالناظر في حياة عالم أو أديب أو شاعر إنما ينظر فيها من وجهة نشأتها العلمية أو الأدبية وينظر في مؤلفاته تبعاً للنظر في نشأته بخلاف النظر في كتاب من الكتب فإنه إنما ينظر فيه من الوجهة الفنية وينظر في مؤلفاته تبعاً للنظر فيه من تلك الوجهة.

وبعبارة أخرى نقول إن الناظر في حياة المؤلف إنما ينظر في نشأته لكي يتوصل بها إلى تحليل آثاره وتعليلها بخلاف الناظر في الكتب والمؤلفات فإنه إنما ينظر فيها من الوجهة الفنية لكي يتوصل بها إلى تحليل نشأة المؤلف وعقليته ونفسيته العلمية أو الأدبية فالأول كالناظر في المؤثر ليستدل به على الأثر والثاني كالناظر في الأثر ليستدل به على المؤثر وهاتان الطريقتان في الاستدلال معروفتان في القديم ومستعملتان في الحديث إلا أن القدماء يسمونهما طريقتي البرهان اللمي والآني والمحدثون اليوم يسمونهما بطريقتي الاستنتاج والاستقراء.

أظن أننا فيما تقدم قد أحطنا بالموضوع من جميع جوانبه ومنه يعلم أننا لم

نبالغ في قولنا المتقدم إن الباحث في هذا الموضوع ليركب بحراً لا ساحل له. . . وأيضاً منه يتبين أن هذا الفن أعني تاريخ آداب اللغة يجب أن تفرد كل مسألة من مسائله بالتأليف على حدة وإلا فمن الصعب أن يحاط به في مؤلف واحد مهما كبرت أجزاؤه وضخمت مجلداته وإليكم ما قلته في إحدى محاضراتي قبل بضع سنين مما يناسب ما نحن فيه الآن قلت: «من التاريخ الخاص تاريخ آداب اللغة العربية لأنه يتكلم فيه عن حياة اللغة العربية وأحوالها واستعمالاتها وأطوارها المختلفة من بدء نشأتها إلى يومنا هذا. وهو موضوع واسع جداً لأنه يشمل وصف الكلام من شعر ونثر لكل عصر من عصور التاريخ وذكر نوابغ الشعراء والخطباء والكتّاب والمؤلفين وبيان تأثير كلامهم فيمن بعدهم وتأثرهم بمن قبلهم وبما حولهم والموازنة بينهم والإلمام بمؤلفاتهم وبيان ما عندهم من العلوم والفنون وما وصلت إليه أفكارهم من تلك العلوم وما أنتجته قرائحهم من تلك الفنون وربما اضطر الكاتب في هذا الموضوع إلى الكلام عمن جاور العرب من الأمم واحتك بهم من أهل اللغات الأخرى إذ للمجاورة والاحتكاك تأثير لا ينكر حتى أننا إذا نظرنا إلى مفردات اللغة رأينا نصفها مأخوذاً من لغات أخرى بطريقة التعريب التي هي إحدى طرق النمو في كل لغة.

وبالجملة فهذا الموضوع واسع جداً ولقد كنت أتصور أنه يجب على المرء إذا تصدى لوضع كتاب وافٍ بالغرض في هذا الموضوع أولاً أن يكون في مكتبة كبيرة تحتوي على ألوف كثيرة من كتب القوم القديمة والحديثة لأن هذا الموضوع أشد المواضيع احتياجاً إلى طول البحث والتنقيب قبل التصنيف والتبويب. ثانياً أن يقضي لوضع كتابه مدة لا تقل عن عشر سنين يقضي نصفها في البحث والمطالعة على شرط أن يقيد في أثناء مطالعته ما عنّ له من كل شاردة وآبدة حتى يسبر غور الموضوع ويحيط به علماً ثم يقضي النصف الآخر من المدة المذكورة في التصنيف والتبويب فيكتب فيه كتاباً لا يقل عن خمسة مجلدات ضخمة وإلا لم يكن يأتي بطائل في هذا الباب «على ما أعتقد».

هذا ما قلته من قبل ويظهر لي الآن أني مقصر فيما قلت لأني أرى الآن أنه يجب أن يجعل لهذا الفن أعني فن تاريخ آداب اللغة موضوع خاص به (دائرة

المعارف) يلغى في تأليفه الختام كما يلغى في وضعه عدد السنين والأعوام وأن يشترك في تأليفه من شاء من العلماء على أن لا يكتب كل واحد منهم إلا في مسألة خاصة من مسائله، فتضم هذه الكتب بعضها إلى بعض وتجعل موسوعاً خاصاً بهذا الفن ويبقى آخر هذا الموسوع مفتوحاً لمن شاء البحث والتنقيب في العصر الحاضر ولمن يجيء من بعدهم في الأعصر الآتية. ذلك لأن حياة اللغة مترامية في القدم ونشأتها متغلغلة في مطاوي ماكر من الدهور لأنها وجدت يوم وجد الإنسان وارتقت ارتقاءه إلى يومنا هذا. فأكثر مباحثها من مباحث ما قبل التاريخ.

فمن الصعب كل الصعوبة كشف النقاب عن وجه غابرها المجهول بواسطة حاضرها المعلوم. فأكثر حقائقها كغيرها من الحقائق التاريخية موكول كشفها إلى مستقبل الأيام وما يدريك لعل يد البحث والتنقيب ستخرج في مستقبل الدهر من مطامير اللغة ما نعرف به كثيراً من حقائقها المجهولة اليوم.

ومن ذا الذي يستريب في كون اللغة وجدت مع الإنسان يوم وجد وارتقت بارتقائه وتطورت أطواره. وإذا كان أكثر الحقائق المتعلقة بمنشأ الإنسان وتطوره لم تزل مجهولة ومعرفتها إلى مستقبل الأيام موكولة فلماذا لا يكون أكثر الحقائق المتعلقة بلغة الإنسان مجهولاً أيضاً يرجأ كشفه إلى المستقبل.

هذا هو الذي دعاني أن أقول آنفاص بأن يوضع موسوع خاص بتاريخ آداب اللغة وأن يلغى في تأليفه الختام كما يلغى في وضعه عدد السنين والأعوام.

الفروع التي يمكن تقسيم هذا الفن إليها

إن هذا الفن الذي يجب استيعابه بما ذكرنا من هذا الموسوع التاريخي اللغوي يمكن تقسيمه إلى فروع يخص كل فرع منها بالبحث على حدة.

(١) الفرع الأول: تاريخ مفردات اللغة: ـ وهذا الفرع يبحث عن أصل الكلمات ومنشئها وتطورها بحسب الأزمنة وحدوث التغيير فيها بسبب لوك الألسنة إياها. وهذا البحث من مباحث علم الألسن. وتندمج في هذا الفرع فلسفة اللغة الباحثة عن عللها وأسبابها وإرجاع المعاني المتشعبة من الكلمة الواحدة منها إلى أصل واحد مع بيان المناسبات الكائنة بين المعنى الأصلي وبقية المعاني التي

تفرعت منه. كأن يقال في القرع مثلاً إنه في الأصل حكاية صوت حاصل من ضرب شيء صلب بمثله كما إذا ضربنا باباً بحجر فإننا نسمع حينئذٍ صوت نحكيه بهذه الأحرف أعني القاف والراء والعين. ومنه قيل قرع الباب إذا دقه فأخرج منه ذلك الصوت فهذا هو المعنى الأصلي اللغوي للقرع. ثم تفرعت منه معان أخرى إما بطريق المشابهة كقولهم قرع السهم القرطاس إذا أصابه فالقرع هنا بمعنى الإصابة لأن السهم عند إصابته القرطاس يخرج صوتاً مشابهاً لصوت القرع. وكقولهم قرع فلان سنه إذا حرقه ندماً فإن النادم لشدة غيظه يقرع أسنانه بعضها ببعض فيسمع منها صوت شبيه بصوت القرع. وإما بطريق الكناية كقولهم قرع الشارب جبهته بالإناء. كناية عن شربه جميع ما في الإناء، لأن الشارب كلما شرب من الطرف الذي في فيه رفع الطرف الآخر حتى يبلغ جبهته فيقرعها وليس من الممكن عندئذٍ أن يبقى شيء في الإناء بل كل ما فيه ينصب في فم الشارب فصار القرع هنا بمعنى استيفاء جميع ما في الإناء من مشروب بطريق الكناية. وأما بطريق التحويل إلى صيغة أخرى كقولهم قرعت الدار من باب علم إذا خلت من ساكنيها لأن قرع هنا تحولت إلى معنى قبول القرع بالاستمرار ذلك لأن قرع الباب يستدعي جواباً واستمرار القرع إنما يكون لعدم الجواب وعدم الجواب يدل على خلو الدار من الساكنين وهكذا صارت قرع بمعنى خلا. ولكن بكثرة الاستعمال نتوسم فيها معنى استمرار القرع الدال على عدم الجواب الدال على الخلو من الساكن فصارت تستعمل بمعنى خلا مطلقاً حتى قيل قرع الفناء إذا خلا من الغاشية والنعم وقرع الحج إذا خلت أيامه من الناس وقرع الرجل إذا خلا رأسه من الشعر.

ومن المعاني المتفرعة من المعنى الأصلي اللغوي القرعة المستعملة لتعيين سهم الإنسان ونصيبه. فإنها كانت في أول الدهر تستعمل بالحجارة أو بالحصى إذ كانوا إذا اقترعوا على شيء جعلوا لكل مقترع منهم حجراً ثم رموا به هدفاً معيناً فمن أصاب حجره الهدف أفلح ومن أخطأه خسر وقد سموا هذا العمل قرعة لما فيه من ضرب شيء بشيء وإخراج الصوت المحكي بالقرع ولكنهم بمرور الأيام صاروا يتفننون في إلقاء القرعة فيعملونها بغير الحجارة بطرق أخرى حتى أصبحت

القرعة عندهم بمعنى تعيين سهم الإنسان ونصيبه بحيلة من الحيل على أي صورة عملت وبأي واسطة كانت.

ومن هذا المعنى أعني معنى القرعة تفرع معنى آخر وهو الاختيار: يقال اقترع الشيء إذا اختاره لأنهم عند الاقتراع إنما يختارون الشيء المقترع عليه بواسطة هذا العمل المسمى بالقرعة التي يتعين بها النصيب المطلوب. ففي القرعة نوع من الاختيار. غاية ما هنالك أن هذا الاختيار يكون بواسطة القرعة. ثم وسعوا في هذا المعنى حتى تناسوا هذا العمل المسمى بالقرعة فقالوا اقترع الشيء بمعنى اختاره.

ومن المعاني المتفرعة من المعنى الأصلي اللغوي قولهم اقترع النار إذا أوقدها. فالاقتراع هنا بمعنى الإيقاد. ذلك لأنهم في الأصل كانوا يوقدون النار بواسطة الزند والزندة، بأن يضربوا الزندة بالزند ويحكونها به فيحصل الإبراء والإيقاد. فالاقتراع بمعنى الإيقاد يتضمن شيئاً من المعنى الأصلي وهو القرع. ولكنهم بعد ذلك توسعوا في استعماله فصاروا يقولون اقترع النار أي أوقدها ولو بواسطة أخرى غير الزند والزندة.

ومن المعاني المتفرعة أيضاً قولهم اقترع الجارية إذا افتضها، لما في الافتضاض من قرع شيء بشيء ثم إنهم استعاروا بهذا المعنى لابتكار المعاني فقالوا اقترع فلان قصيدة كذا أو معاني كذا إذا كان أول من قالها وابتكرها كما قالوا فلان يفتض أبكار المعاني لأن الافتضاض لا يكون إلا من أول جماع يقع للبكر وحيث لا تكون الجارية بكراً لا يكون من جماعها افتضاض - فالاقتراع الذي هو بمعنى الافتضاض صار هنا عن طريق الاستعارة بمعنى الابتكار لما قلناه أن الافتضاض لا يكون إلا من أول مرة. فإذا قلنا فلان يقترع المعاني أو يفتضها كان معناه أنه يبتكرها ويقولها أول مرة.

لم نتكلم هنا عن مادة القرع وعن معناها الأصلي اللغوي وبقية المعاني المتفرعة منه إلا لنأتيكم بمثال لبحث واحد من المباحث المتعلقة بمفردات اللغة. ومنه تعلمون ما في هذه المباحث من السعة المترامية التي تجعل البحث في مفردات اللغة جديراً بأن يكون فرعاً مستقلاً على حدة من فروع تاريخ اللغة وآدابها

ولا تظنوا أني استوفيت الكلام على هذه المادة. كلا بل إن هناك معاني أخرى تركتها لأنا لسنا في صدد ذلك وإنما الغرض هو إيراد مثال واحد للبحث عن مفردات اللغة.

(٢) الفرع الثاني: تاريخ التراكيب والجمل: ـ فهذا الفرع يبحث فيه عن الجمل والتراكيب سواء كانت مفيدة أو غير مفيدة، وعن سيرها وتطورها باختلاف الزمان والمكان، وعما حدث وتجدد فيها بسبب التقدم في الحضارة والعمران. فنحن إذا نظرنا في كل عصر من عصور اللغة نجد فيه من التعابير والتراكيب ما لم نجده في غيره من العصور التي تقدمته لا سيما العصور الإسلامية التي ضربت فيها الأمة العربية من الحضارة بسهم وتقدمت في العلوم والفنون واختلطت بغيرها من الأمم الأخرى. فمثلاً كانت تحية العرب في العصر الجاهلي عم صباحاً أو عم مساءً فجاء الإسلام فبدلها بتحية السلام عليكم ولم تكن تعرفها العرب كما تدل عليه حكاية الأعرابي الذي قيل له السلام عليك فقال وعليك الجثجاث. فقيل له ويحك ما هذا جواب فقال هما شجران مران وأنت جعلت عليّ واحداً منهما فجعلت عليك الآخر. وكقولهم في الدعاء أطال الله بقاءكم وأدام عزكم مما حدث في العصور الإسلامية ولم يكن معروفاً في الجاهلية. وإذا رجعنا إلى مصطلحات العلوم والفنون وجدنا كثيراً من التعابير والتراكيب التي دعت الحاجة أهل العلم أن يصطلحوا عليها ولم تكن معروفة عند العرب بمعانيها المصطلح عليها.

وكذلك نجد في العصر الحاضر كثيراً من التراكيب التي أوجدتها الحاجة الناشئة من تطور الناس بحسب أحكام زمانهم كقولهم: «هيئة المحكمة» و«تشكيل المحاكم» وكقولهم «انعقدت الجلسة» وكقولهم «تعريفة الرسوم» و«ميزانية الدخل والخرج» و«جواز السفر». كما حدث أمثال هذه التراكيب التي أوجدتها الحاجة الماسة إليها في العصور الإسلامية المتقدمة كقولهم «ديوان الخراج» و«ديوان الرسائل» و«ديوان العطاء» و«رزقات الجند» وكما حدث في العصر الحاضر أيضاً من التراكيب والجمل ما هو معرب من لغات أجنبية لأن التعريب كما يكون في مفردات اللغة يكون في تراكيبها وجملها أيضاً كقولهم «هو كذا بكل معنى الكلمة»

وكقولهم «ذر الرماد في العيون» و«عاش فلاناً ستة عشر ربيعاً» و«وضع المسألة على بساط البحث» و«ساد الأمن في البلاد» وكقولهم «لا جديد تحت الشمس».

فهذه التراكيب والجمل يجب أن ينظر فيها من الوجهة التاريخية متى وجدت وكيف تكونت وما هي عوامل تكونها والأسباب التي دعت إلى إيجادها فأجدر بهذا البحث أن يكون فرعاً مستقلاً من فروع تاريخ اللغة وآدابها.

(٣) الفرع الثالث: تاريخ المعاني: ـ فإن للمعاني تاريخاً كما للألفاظ. والدليل على ذلك هو أننا نقول إن هذا المعنى بكر ومبتكر ونريد بذلك أنه قيل أول مرة ولم يسبق قائله إليه أحد. وإذا كان من المعاني ما يولد هكذا أول مرة أي بكراً فلا بد من أنه لا يبقى كما ورد إلى آخر الدهر بل يكون تابعاً في نشوئه لعوامل وأسباب يزيد بها أو ينقص، فيترقى أو يتردى. وذلك بأن تمر عليه الأزمان فتتعاوره فيها الأفكار وتداوله الألسن والأقلام ويأخذه الأدباء والشعراء فيكونون بأخذه بين زائد عليه مبرز فيه أو ناقص منه مقصر عنه، فهو على هذا النحو يتطور بتطور الأفكار بحسب اختلاف الظروف والأحوال.

أترى أنهم قالوا مثلاً إن أول من شكا من طول الليل المهلهل، لما قتل أخوه كليب وائل، إذ قال:

تعالوا أعينوني على الليل إنه ... على كل عين لا تنام طويل

فالمهلهل كان موتوراً بقتل أخيه، وكان لا ينام الليل لما اعتراه من القلق والحزن على أخيه، فصار يرى الليل طويلاً وصار يشكو من طوله فكان أول من أتى بهذا المعنى. ثم جاء من بعده الشعراء فأخذوا هذا المعنى عنه وصاروا يتفننون في وصف ليالي الهجر بالطول واستنتجوا منه وصف ليالي الوصل بالقصر. ثم مرت العصور وتبدلت الأحوال وهذا المعنى لم يزل متداولاً بين الشعراء حتى تطور بأطوار وتلون بألوان لا تعد ولا تحصى وألبس من التعابير ما لا يستقصى بحيث أنك لو تتبعته في أشعار الأولين والآخرين من يوم جاء به المهلهل إلى يومنا هذا لرأيت له أشكالاً مختلفة باختلاف الزمان والمكان ولاستطعت أن تعرف الأسباب والعوامل التي أنتجت فيه تلك الأشكال وأن تعرف هذا المعنى الذي أتى به

المهلهل بسيطاً ساذجاً كيف تطور بأطوار الذين أخذوه عن المهلهل وكيف خرج من تلك السذاجة والبساطة بقطع النظر عن كون خروجه منهما تكاملاً وارتقاءً أو تردياً وانحطاطاً حتى وصل في قول بعض الشعراء المولدين إلى الشكل الآتي الذي كنى فيه عن طول الليل بكون الشمس في برج القوس وعن قصره بكونها في برج الجوزاء وذلك عند وصل الحبيب أو هجره حيث قال:

الشمس في القوس أمست وهي نازلة   إن لم يزر وهي في الجوزاء إن زارا

لأن الليل أطول ما يكون إذا كانت الشمس في القوس وأقصر ما يكون إذا كانت في الجوزاء والفرق ظاهر بين بساطة المعنى الذي أتى به المهلهل وبين تركيبه في قول هذا الشاعر الذي أخذه عنه.

ولا شك أن المهلهل لا يمكن أن يتصور هذا المعنى بهذا الشكل الذي تصوره به هذا الشاعر الذي عاش في زمان درس الناس فيه علم الفلك وعرفوا اختلاف مكان الشمس في منطقة البروج بحسب اختلاف الشهور والفصول.

ولكون المعاني متداولة بين الشعراء والأدباء يأخذها بعضهم عن بعض، تكلم علماء آداب اللغة في كتبهم عن الأخذ، وجعلوا له حدوداً ووضعوا شروطاً تفرق بينه وبين السرقة، وقسموا المعاني مشاعة عامة متداولة بين الناس لا تقع في أخذها السرقة كتشبيه الهلال بالعرجون والعيون السود بعيون المهى والأسنان باللؤلؤ المنظم وتلألؤ ثغر الحبيب عند ابتسامه بالبرق اللامع، إلى غير ذلك من المعاني التي أصبحت ملكاً مشاعاً بين الشعراء لا يختص بها واحد دون آخر ولا يعد أخذها سرقة.

وهناك معان أخرى خاصة غير مشاعة يختص بها ذووها الذين ابتكروها، فلا تنسب إلا إليهم ولا تكون إلا لهم ويعد أخذها سرقة إذا جاوز حدود الأخذ ولم يستوفِ شروطه، كتشبيه ابن المعتز مثلاً الهلال بزورق من فضة قد أثقلته حمولة من عنبر في قوله:

وانظر إليه كزورق من فضة   قد أثقلته حمولة من عنبر

وكتشبيه المتنبي القلعة التي حاصرها سيف الدولة بالمجنون وتشبيه القتلى التي على جدرانها بالتمائم في قوله:

وكان بها شبه الجنون فأصبحت ومن جثث القتلى عليها تمائم

لقد تبين مما تقدم أن المعاني متداولة بين الناس يأخذها بعضهم عن بعض ويتصرفون فيها تصرفاً مختلفاً باختلاف مقاديرهم الأدبية. فهي إذن تتطور بأطوارهم فترتقي بارتقائهم أو تنحط بانحطاطهم، فيتكون لها بسبب ذلك تاريخ كتاريخ الألفاظ. فأجدر بتاريخها أن يعد فرعاً مستقلاً من فروع تاريخ آداب اللغة.

(٤) الفرع الرابع: تاريخ المنثور: ـ يبحث فيه عن المسجوع منه والمرسل أيهما أقدم وكيف حصل وما هي أسباب وقوع السجع في الكلام ثم يبحث عن اختلاف أطوار المنثور باختلاف الزمان وعن اختلاف ما حصل فيه من الأساليب بعللها وأسبابها وعما يمتاز به كل أسلوب عن الآخر.

ويجب أن يقسم المنثور إلى منثور علمي ومنثور أدبي. إذ لا شك أن المنثور إذا كان موضوعه علمياً يخالف المنثور إذا كان موضوعه أدبياً، والفرق بين أساليب هذين القسمين ظاهر: فنحن إذا نظرنا في كتب العلم نراها لا تكاد تختلف في الأسلوب، بخلاف كتب الأدب فإنها مختلفة الأساليب متنوعة التراكيب، والتفاضيل بينها إنما يكون بتفاضل أساليبها، أما كتب العلم فالتفاضل بينها إنما يكون بحسن تأليفها وتصنيفها وبجودة ترتيبها وتبويبها وبحسن تنسيقها للمسائل العلمية وبمزيد شرحها وإيضاحها لتلك المسائل. فنحن إذا أخذنا كتابين من كتب علم الفلك مثلاً أو أي علم آخر فلا نستطيع أن نفاضل بينهما إلا من هذه الوجهة وإلا فعبارتهما واحدة لا تكاد تختلف في أسلوبها. ويفهم من هذا أن الأسلوب هو قوام المنثور الأدبي وهو الروح التي يظهر في القارئ أو السامع تأثيرها. ويجوز أن تكتب المباحث العلمية بأساليب أدبية لغرض من الأغراض كترغيب الناس في قراءتها ومطالعتها بتلذذ. فتكون كتابتها بأسلوب أدبي واسطة لنشر العلم بين الناس وحينئذٍ تدخل هذه في المنثور الأدبي، ويقع التفاضل في أساليبها. ومن هذا القسم أعني المنثور الأدبي يتفرع البحث عن الشعر المنثور، كيف يكون؟ وبماذا يمتاز عنه الشعر المنظوم، وهل كانت العرب في القديم تعرفه؟ أم هو مما أنتجته القرائح في هذا العصر؟

وخلاصة القول أن البحث والنظر في منثور الكلام يشتمل على مسائل هي من الخطورة بحيث تستوجب البحث والنظر فيها من الوجهة التاريخية على حدة وإلا بقي تاريخ آداب اللغة ناقصاً إذا هي أهملت أو أغفلت. وعليه فتاريخ المنثور جدير بأن يعد فرعاً مستقلاً من فروع تاريخ آداب اللغة.

(٥) الفرع الخامس: تاريخ المنظوم: ـ يبحث فيه عن الشعر من رجز وقصيد فيبحث أولاً عن حده وتعريفه ما هو وما النسبة بينه وبين المنظوم وما الفرق بينه وبين الشعر المنثور. ثم يبحث عن منشئه كيف وجد وما هي العوامل والأسباب التي أوجدته ولماذا كان الرجز أول شعر وجد في كلامهم فكان بذلك أقدم من القصيد. ثم يبحث عن أطواره في مختلف العصور، وعما كان عليه في الجاهلية وبعد الإسلام، وعن ارتقائه بارتقاء الحضارة العربية في العصور الإسلامية. وعما أثر فيه إذ ذاك من اتساع دائرة العلوم والفنون. ثم يبحث فيه من الوجهة الشعرية هل هو خيال محض لا أثر فيه للحقيقة أو هو حقيقة مكسوة ثوب الخيال وبعبارة أخرى هل هو مكون من عاطفة محضة ومن حس وشعور أو للعقل يدٌ مع ذلك في تكوينه. فالمجال هنا واسع جداً للبحث في هذه المسائل من الوجهة التاريخية.

(٦) الفرع السادس: تاريخ المتكلمين باللغة: ـ فيبحث في هذا الفرع عن طبائع أهل اللغة وأخلاقهم وعاداتهم وأديانهم وسائر أحوالهم الاجتماعية والسياسية والعلمية ويدخل في هذا الفرع البحث عن تاريخ إقليمهم الطبيعي وتاريخ من جاورهم من الأمم على الوجه الذي ذكرناه سابقاً في أول مبحثنا.

(٧) الفرع السابع: تاريخ مشاهير أهل العلم والأدب من علماء وشعراء وكتّاب: ـ يبحث في هذا الفرع عن حياة كل واحد من هؤلاء على حدة وعلى الوجه الذي قلناه في أول هذا البحث.

(٨) الفرع الثامن: تاريخ آثار هؤلاء المشاهير: ـ فيبحث في هذا الفرع عما خلفه لنا أولئك العلماء والأدباء والشعراء من كتب ودواوين بأن ينظر في كل واحد من هذه الكتب على الوجه الذي مرّ ذكره.

هذه هي الفروع التي يمكن على ما أرى تقسيم تاريخ آداب اللغة إليها وهذا

التقسيم وإن لم يقل به واحد قبلي إلا أنه منطبق على الواقع الذي نشاهده فيما يختص بتاريخ اللغة وآدابها من مؤلفات القوم قديماً وحديثاً. فإن من تلك المؤلفات ما هو خاص بمشاهير العلم والأدب ومنها ما هو خاص بنقد آثارهم وتمحيص مخلفاتهم الأدبية ومنها ما يبحث عن أصول مفردات اللغة إلى غير ذلك من المؤلفات التي يفهم منها أن علماء الأدب قد أفردوا بعض فروعه بالتأليف وإن لم يقسموه إلى الفروع التي ذكرناها.

على أن الغاية من تقسيمه إلى هذه الفروع هي كما أشرنا إليه سابقاً تسهيل الوصول إلى ما هنالك من الحقائق التاريخية الخاصة بآداب اللغة لأن البحث عنها جملة واحدة صعب جداً كما أن الإحاطة بها في مؤلف واحد أصعب بخلاف ما إذا قسمنا هذا الفن إلى فروع وأفردنا كل فرع منه بالتأليف فإنه بذلك يتسع لنا المجال اتساعاً نستطيع أن نصل به إلى حقائق أكثر مما لو بحثنا عنها جملة واحدة.

وإذا عاب علينا عائب تقسيم تاريخ اللغة إلى هذه الفروع، قلنا له: كيف تعيب علينا هذا وأنت تعلم أن التاريخ عام وخاص وأن تاريخ أدب اللغة هو من القسم الثاني. فكما يسوغ للمؤرخ أن يضع كتاباً في تاريخ بلدة من البلاد أو رجل من الرجال يسوغ للأديب أن يبحث من الوجهة التاريخية عن مسألة خاصة من مسائل اللغة وآدابها فيكون بحثه حينئذٍ من مباحث التاريخ خاص الخاص. وإذا كان الأمر كذلك جاز لنا أن نختص بالبحث وأن نفرد بالتأليف مسألة واحدة من المسائل التي يشتمل عليها كل فرع من الفروع التي ذكرناها إذ كل فرع من هذه الفروع يشتمل على مسائل عديدة كما قد تبين لكم مما سبق.

وكذلك سنفعل في محاضراتنا الآتية. سنعمد إلى مسألة خاصة من تاريخ الأدب فنفردها بالبحث حتى نتوصل فيها إلى الحقيقة التاريخية على قدر استطاعتنا ولما كنا في صدد البحث عن تاريخ الأدب لزم قبل كل شيء أن نتكلم عن الأدب ما هو وعن الأديب من هو، فهذا هو موضوع كلامنا في الأسبوع الآتي.

الأدب

ما هو الأدب؟ وما هو الأديب؟

الأدب في اللغة

ترجم علماء اللغة في معاجمهم «بالظرف وحسن التناول» والظرف كلمة يندرج تحت معناها حسن الحديث والكيس والذكاء والحذق. والعبارة الثانية من الترجمة وهي حسن التناول تتضمن إذا وصف بها المرء ثقافته في الفعل ولباقته في الحركة وتجرده في حسن سلوكه من المغامز. فهذه المعاني كلها مندمجة في معنى الأدب اللغوي ويصح أن نستخلص منها ما هو متعارف اليوم عند الناس من أن الأدب هو حسن السيرة والسلوك فإذا رأينا رجلاً حسن سيرته واستقام سلوكه بحيث لا يكاد يأتي بما يعاب عليه فعلاً وقولاً صح لنا أن نسميه أديباً ولو كان في البيان أعيا من باقل.

الأدب في الاصطلاح

قالوا في تعريف الأدب (إنه علم يحترز به عن جميع أنواع الخطأ في كلام العرب لفظاً وكتابة). والذي يستنتج من هذا التعريف أن الأدب هو الاحتراز عن الخطأ لفظاً وكتابة وإن علم الأدب أي العلم الموصل إلى هذا الاحتراز هو مجموع ما يسمى بعلوم العربية ليس إلا...

ولننظر في هذا التعريف لنرى أصحيح هو أم فاسد؟ فنقول:

(١) إن الغاية المطلوبة من الأدب منفية بالنظر إلى هذا التعريف لأنه تعريف

بالغاية. فانتفاء الخطأ في اللفظ والكتابة هو الأدب فيلزم وجود الأدب أينما وجدت هذه الغاية، إذن يصح أن يكون أديباً كل من لم يخرج في كلامه عما تقتضيه قواعد اللغة أي كل من لم يخطئ في لفظه وكتابته مهما كان كلامه تافهاً ومهما كانت كتابته سخيفة.

ثم نحن إذا نظرنا في قط البقال (دفتر الحساب) فلا بد أن نجد فيه عدا الأرقام الهندية بعض الجمل مثل قوله (قد تقاضيت فلاناً دينه) أو (لي على فلان كذا وكذا درهماً) أو (بعت اليوم بكذا وكذا درهماً) فيلزم أن نعد هذه الجمل في عداد الأقوال الأدبية لخلوها من الخطأ وأن نعتبر هذا البقال أديباً لاحترازه عن الخطأ فيما كتبه وحينئذٍ نكون قد نزلنا بالأدب إلى درك سخيف من المعنى حتى جعلناه عبارة عن معرفة القراءة والكتابة ولو في أدنى درجاتها على شرط انتفاء الخطأ منها وصح لنا أن نسمي بالأديب كل من لم يكن أمياً بوجه عام. والأدب بهذا المعنى البسيط غير معروف عند أمة من الأمم ولا عند فرد من أفراد الناس.

(٢) لا ريب أن العرب الخلص من الأولين كانوا كلهم في عهد البعثة وقبلها مصونين من الخطأ في منطقهم بحسب السليقة العربية. ومعنى ذلك أنهم كانوا يتكلمون كما تقتضيه قواعد اللغة سليقة، لأن هذه القواعد ليست إلا مستنبطة من كلامهم ومستخرجة من منطقهم وإذا كان العرب الأولون كلهم كذلك، فقد حق لنا أن نتساءل تجاه هذا التعريف القائل بأن الأدب هو مجرد الاحتراز عن الخطأ في اللفظ والكتابة فنقول: بماذا ولماذا امتاز بعض العرب الأولين على بعض في معرض الأدب؟ وما هو الأمر الذي علت من أجله بين العرب منزلة امرئ القيس وابن أبي سلمى والنابغة وقس بن ساعدة وسحبان وائل وغيرهم من الشعراء والخطباء؟ وهل امتاز هؤلاء على غيرهم في عالم الأدب بمجرد احترازهم من الخطأ في منطقهم؟ مع أن العرب كلهم كانوا إذ ذاك مصونين عن الخطأ كما ذكرنا آنفاً. وإذا كان الأدب مجرد الاحتراز عن الخطأ في اللفظ والكتابة فبأي حق أم بأية نصفة نعد اليوم هؤلاء من أدباء العرب ولا نعد العرب الأولين كلهم أدباء.

بل الحق هو أن أمثال هؤلاء الشعراء والخطباء إنما امتازوا على سائر أبناء

قومهم بما اختصوا به من حسن البيان وقوة الخيال وبداعة التعبير وشدة التأثير بتفوقهم العظيم على غيرهم في القدرة على البيان تلك القدرة التي كانوا بها يمتلكون المسامع ويختلبون القلوب فإن في قول امرئ القيس مثلاً:

وليل كموج البحر أرخى سدوله | على بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه | وأردف أعجازاً وناء بكلكل

من الخيال البديع ما لا يتيسر تخيله لكل أحد وإن في قول زهير:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب | تمته ومن تخطئ يعمر فيهرم

من دقة التصوير وبداعة التمثيل ما لا يمكن أن يجري على لسان كل أحد وإن في قول النابغة:

وإنك كالليل الذي هو مدركي | وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

من بلاغة التشبيه وفصاحة التعبير وشدة التأثير ما لا يتسنى الإتيان به لكل أحد فبهذه القدرة البالغة المنطقية كان هؤلاء أدباء ممتازين عن أبناء قومهم لا بمجرد كونهم مصونين عن الخطأ في منطقهم.

لقد تبين أن هذا التعبير فاسد لكونه غير مانع. نعم إن هذا التعريف يصح أن يكون تعريفاً لمجموع علوم العربية باعتبار غايتها المقصودة لا تعريفاً للأدب.

لا ننكر أن كلا من علوم العربية كالصرف والنحو... إلخ يصح أن يكون واسطة إلى الأدب وآلة له. لكن ننكر أن الأدب هو عبارة عن هذه العلوم لأن الأدب غير ذلك وفوق ما هنالك.

إذا نظرنا إلى الأديب وإلى العالم بعلوم العربية وجدنا بينهما عموماً وخصوصاً: مطلقاً إذ كل أديب عالم بعلوم العربية باعتبار غايتها ولو سليقة، وليس كل عالم بعلوم العربية أديباً. فكم نرى من عالم بتلك القوانين وهو لا يجري من الأدب في سنن ولا يهصر في حدائقه من فنن. لأن الأديب ينبغي له عدا علوم العربية أن يكون ذا ملكة فائقة في البيان مجهزاً بقوى غريزية وكسبية، تستوجب له ميزة خاصة في منطقه كقوة الخيال وشدة الذكاء وحدة الفؤاد ورقة الحس وسلامة الذوق وقوة الذاكرة وحسن التعبير ودقة التصوير والقدرة البالغة على التصرف في وجوه الكلام،

إلى غير ذلك مما يعلو بمنطقه إلى ما فوق غاية علوم العربية أي إلى ما فوق الاحتراز عن الخطأ في اللفظ والكتابة.

تعريف الأدب على رأينا

نريد في بحثنا هذا أن نعرف الأدب ما هو. وقد قلنا إن التعريف السابق فاسد. فعلينا إذن أن نبحث عن تعريفه الصحيح. فنقول:

إن الأدب صفة الأديب كما أن البلاغة صفة البليغ والفصاحة صفة الفصيح ولكي نتوصل إلى معرفة الأدب يلزم أن نبحث أولاً عن الأديب من هو وعن خواصه المميزة له ما هي؟ فإذا عرفنا ذلك سهل علينا أن نعرف بطريق الاستنتاج ما هو الأدب ونكون في بحثنا على هذا الوجه جارين على طريقة البرهان اللمي التي هي عبارة عن الاستدلال بالمؤثر على الأثر.

من المعلوم أن الإنسان ناطق والمراد بنطقه قواه العقلية والنطق في أصل اللغة هو التكلم بصوت وحروف ولكن لما كانت القوى العقلية في الإنسان تنكشف بواسطته صار يطلق على القوى العقلية مجازاً فإذا قيل الإنسان ناطق كان معناه أنه عاقل.

لا ريب أن الإنسان لكونه مجهزاً بالقوى العقلية لا يستطيع أن يقف تجاه ما حوله من الكائنات عاطلاً غفلاً غير مكترث لما يشاهده ولا عابئ بما يقع عليه نظره بل هو لا يتمالك عن الانفعال والافتكار والتهيج تجاه ما يراه ويحسه في مسرح الحياة الكونية من علوي وسفلي وطبيعي واصطناعي.

ولكن هل الناس كلهم سواء فيما ذكرنا من الانفعال تجاه الكائنات؟ كلا! بل هم في ذلك متفاوتون تفاوتاً بعيداً حتى قد يكون بين الواحد منهم والآخر بُعد ما بين الثريا والثرى.

كثيراً ما نرى إنساناً يقع نظره على مشهد من مشاهد الطبيعة ساراً أو محزناً فيقف تجاه ذلك المشهد وكله انفعال وتهيج فتراه يتلاطم في قلبه موج الإحساس فيقذف به في لجة الفكر متهيجاً عن وجد منه أو طرب به ثم نرى إنساناً آخر يمر بذلك المشهد نفسه فلا ينفعل به، وربما رمى إليه بنظرة ضئيلة ثم تركه معرضاً عنه ذاهباً لشأنه وربما لم يرم إليه بلمحة من نظره البتة.

لا شك أن هذا التفاوت الذي نراه بين هذين الإنسانين تجاه ذلك المشهد الطبيعي لا منشأ له سوى تفاوتهما في القوى العقلية[1] فإن الناس غير متساوين في تلك القوى بل هم متفاوتون وبقدر تفاوتهم فيها يكون تفاوتهم في الانفعال والافتكار والتهيج تجاه مظاهر الحياة الكونية. وإذا كان الناس كما ذكرنا متفاوتين هذا التفاوت البعيد في قواهم العقلية وأحوالهم النفسية فمن هو الفرد الذي ندعوه أديباً منهم وما هي صفته المميزة التي استحق بها أن نسميه أديباً.

لا شك أننا نطلق اسم الأديب على كل من نراه قادراً على أن يصور الناس بواسطة الألفاظ صور انفعاله وافتكاره تجاه الكائنات وينقل ذلك الانفعال منه إلى غيره بواسطة الألفاظ أيضاً. وبعبارة أخرى نطلق اسم الأديب على كل من نراه فائقاً في القوى العقلية وبارعاً في القدرة البيانية فهو يستطيع بقدرته على البيان أن ينقل إلى نفس مخاطبه كل ما أوحته إليه قواه العقلية من الفكر والخيال وما أحدثته في نفسه من الهيجان والانفعال.

ليس الأدباء كلهم سواء في تصوير انفعالاتهم النفسية ونقلها إلى غيرهم بواسطة الألفاظ بل متفاوتون في ذلك بقدر تفاوتهم في القوتين العقلية والبيانية، إذ لا يعزب عنكم أن لهاتين القوتين العقلية والبيانية درجات مختلفة عليا ووسطى وسفلى وبهذه الدرجات ترتب مراتب الأدباء في الأدب.

ومهما يكن فالأديب الأكبر هو من كانت قواه العقلية في الدرجة العليا وكانت قدرته البيانية موازنة لها فالتوازن بين القوتين أعظم شرط للكمال في الأدب إذ لا يخفى أن من كانت قواه العقلية في الدرجة العليا مثلاً وكانت قدرته على البيان غير موازنة لها أي في الدرجة الوسطى ذهب أكثر انفعالاته النفسية ضياعاً ولم يستطع لقصور قدرته البيانية تصويرها حق التصوير ولا نقلها بتمامها إلى نفس المخاطب. ولذا نرى الجفاف ظاهراً في أقوال بعض الشعراء حيث يأتون بعبارات تقصر عن أداء المعنى الذي يقصدونه. وما ذلك إلا لقصور قدرتهم البيانية عن قواهم العقلية.

---

(١) المراد بالقوى العقلية هنا الذكاء والخيال والحافظة والحس والذوق وهذه القوى هي المعول عليها في علم الأدب.

أما إذا كان الأمر بعكس ذلك كأن تكون قدرة الأديب على البيان في الدرجة العليا وتكون قواه العقلية غير موازنة لها في الدرجة الوسطى فإنه حينئذٍ يأتي في كلامه بألفاظ براقة وعبارات خلابة ولكن لا طائل تحتها من المعنى.

وقصارى القول أن قاعدة توازن القوى معتبرة في الأدبيات اعتبارها في السياسيات وإن أفيد فائدة تحصل من هذا التوازن هي الإيجاز أي تقصير الألفاظ وتكثير المعاني.

قلنا آنفاً إن للأدباء مراتب أدبية وإن هذه المراتب متفاوتة بحسب تفاوتهم في القوى العقلية والقدرة البيانية فهل لنا ميزان نزن به هذه الرتب ونعرف به مقدار هذا التفاوت؟

نعم. إن كلامهم هو الميزان الذي نزن به مراتبهم والمقياس الذي نقيس به مقدار تفاوتهم فإن الكلام واسطة عندهم لنقل أفكارهم إلى المخاطب وإيصال انفعالاتهم النفسية إليه فهو إذا خرج من أفواههم يخرج حاملاً إلى السامع عقولهم وموقراً بتخيلاتهم وريان من زلال إحساسهم فعقل كل أديب بل كل متكلم مندمج فيما يلفظه من القول وقد قيل:

وإنما الشعر عقل المرء يعرضه   على الرواة فإن كيسا وإن حمقا

وقال ابن أبي سلمى:

وكأن ترى من صامت لك معجب   زيادته أو نقصه في التكلم

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده   فلم يبقَ إلا صورة اللحم والدم

النتيجة

وبالنظر لما تقدم نقول (إن الأديب هو كل من أوتي قدرة على البيان بارعة يستطيع أن يتصرف بها كيفما يشاء فينقل بواسطتها إلى مخاطبه كل ما توحيه إليه قواه العقلية التي لا تقل عن قدرته البيانية براعة).

وإذا عرفنا من هو الأديب فليس من الصعب أن نعرف ما هو الأدب؟ إذ معرفة الموصوف من حيث إنه موصوف تستلزم معرفة الصفة وعليه فيمكن أن نقول في تعريف الأدب إنه قدرة على البيان راسخة مؤيدة بالقوى العقلية تتصرف بالنفوس قبضاً وبسطاً بما تنقله إليها وتصوره لها من وحي تلك القوى العقلية.

الأدب الاصطلاحي بالنظر إلى الأدب اللغوي

قد علمنا أن الأدب في اللغة هو حسن السيرة واستقامة السلوك بالابتعاد عن كل معيب وهذا المعنى يشتمل عليه الأدب الاصطلاحي في جهة البيان فقط لأن الأديب بما أوتي من القدرة على البيان قدرة فائقة يستطيع أن يبتعد عن كل معيب في بيانه فهو يستطيع أن يذكر لمخاطبه أقبح الأشياء التي يستهجن ذكرها بعبارة تستحسنها الأسماع لا إيذاء فيها ولا إخفاء فهو من هذه الجهة أديب لغة أيضاً كما أنه بقدرته على البيان يستطيع أن يماجنك أنواع المجون بعبارات مستملحة غير مستقبحة وأن يصور لك القبيح حسناً والحسن قبيحاً وأن يذم لك شيئاً ويمدحه في وقت واحد من دون أن يرتكب في كلامه كذباً كما تدل على ذلك قصة عمر بن الأهتم بحضرة النبي (ص) حين مدح الزبرقان بن بدر أولاً وذمه ثانياً في مجلس واحد، ولما رأى الكراهية قد بدت في وجه النبي قال يا رسول الله «رضيت فقلت أحسن ما علمت وغضبت فقلت أقبح ما علمت ولقد صدقت في الأولى وما كذبت في الثانية فقال النبي (إن من البيان لسحراً) ».

وخلاصة القول أن الأديب بقدرته على البيان يستطيع أن يبتعد عن كل معيب في كلامه فهو من هذه الجهة أديب لغة أيضاً وعليه فالأدب الاصطلاحي يناسب الأدب اللغوي من هذه الجهة.

ولا بد من ذكر أن المعيب يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة فرب معيب في زمان غير معيب في غيره ورب معيب في مكان غير معيب في آخر فلا يقال إن امرأ القيس خرج عن الأدب اللغوي حيث صور بقوله:

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع ... فألهيتها عن ذي تمائم محول

إذا ما بكى من خلفها انصرفت له ... بشق وتحتي شقها لم تحول

صورة مستنكرة من الدعارة والفحش إذ لو كان التصريح بمثل ذلك معيباً في زمانه لما صرح به ولا نكروه عليه ولم يجعلوا قصيدته هذه من معلقاتهم.

على أننا لم نرد من هذا البحث بيان أن الأدب الاصطلاحي منطبق على الأدب اللغوي دائماً وغير خارج عنه أبداً وإنما قلنا إن الأديب بقدرته على البيان يستطيع

أن يبتعد عن كل معيب في كلامه بأن يتصرف بالبيان تصرفاً يتوصل به إلى ذكر أقبح الأشياء ذكراً بعبارة لا ينتهك فيها ستر الحياة مثلاً: قال الرضي:

بتنا ضجيعين في ثوبي هوى وتقى   يلفنا الشوق من فرق إلى قدم
وبات بارق ذاك الثغر يوضح لي   مواقع اللثم في داج من الظلم

فانظر إلى هذين الضجيعين وما بينهما من الضم واللثم وقد التف أحدهما بالآخر من فرقيهما إلى قدميهما فأي ثوب تقى يبقى عليهما بعد هذه المضاجعة ولكن الشاعر قد توصل عبارته إلى ذكر هذه الصورة الجماعية على وجه تلتذ به الأسماع ولا تشمئز منه النفوس.

وهنا يجب أن نعلم أن لسان الأدب الاصطلاحي مطلق غير مشدود بنسعة من وجوب مراعاة الأدب اللغوي، أو ما تراه مشحوناً بالمجون لا سيما في الدور العباسي بعدما امتد من الحضارة رواقها واتسع من العلوم نطاقها فإن لذلك المجون منزلة معلومة وكرامة محفوظة لا يخل بها كونه منافياً للأدب اللغوي وناهيك بابن الحجاج من أديب اشتهر بالمجون في أدبه وامتاز بهذا الفن على غيره من أدباء زمانه وكان مجونه معدوداً من الأدب الرائع المقبول عند الملوك والسوقة. قال الثعالبي في اليتيمة عن ابن الحجاج هذا ولقد مدح الملوك والأمراء والرؤساء فلن تخل قصيدة فيهم من سفاتج هزله ونتائج فحشه وهو عندهم مقبول الجملة غالي مهر الكلام موفور الحظ من الإكرام والأنعام.

موضوع الأدب وغايته

ماذا عسى أن يكون موضوعاً للأدب سوى هذه الكائنات بجميع ما فيها من علوي وسفلي ومن قوة ومادة وبكل ما انطوت عليه من حسن وقبح وخير وشر أي أن الأدب (ولا تنسَ أنه القدرة على البيان) لا يخرج في انبعاثه عن حدود هذه الكائنات كما لا يختص بشيء منها دون شيء بل كل موجود من قوة ومادة ومن جوهر وعرض يصح أن يكون منبعثاً له ومطافاً لخياله ومسنحاً لإحساسه ومسرحاً لبنات أفكاره.

إن نسبة الكائنات إلى الأديب كنسبة بدن الإنسان إلى الطبيب فكما أن الطبيب

يبحث عن بدن الإنسان من حيث الصحة والمرض كذلك الأديب يبحث عن كل ما انطوى عليه هذا الكون من حيث تأثيره في النفوس فيصوره لها بواسطة الألفاظ. فموقف الأديب في هذا الكون واسع يشمل كل الورى ونظره بعيد يتردد فيما بين الثريا والثرى.

وإذا كانت الكائنات موضوع الأدب صح أيضاً أن نقول إن الأدب لا موضوع له أي ليس له موضوع خاص ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها وإنما موضوعه كل موضوع. وإلى هذا يؤول قول ابن خلدون في مقدمته «هذا العلم (أي علم الأدب) لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم»، وأنت تعلم بما قدمناه لك أن الإجادة في فني المنظوم والمنثور هي نفس الأدب فلا يصح أن تكون موضوعاً له.

غاية الأدب

قد سمعت من بعض المتجددين من أدباء الترك في الآستانة يقولون إن الأدب لا غاية له ويتوسعون في هذا القول حتى يعموا به ما يسمونه بالصناعات النفيسة أي الفنون الجميلة التي تسميها العرب بالآداب الرفيعة وهي الشعر والموسيقى والرسم والحفر فهذه كلها لا غاية لها عندهم بل هي الغاية وهي المغيا فالرسام إذا رسم صورة كانت غايته تلك الصورة والشاعر إذا قال قصيدة كانت غايته تلك القصيدة وهلم جرا.

ولقد تأملت في هذا القول فلم أجد له محصلاً ينطبق على المعقول إذ لا ريب أن الغاية هي ما يكون لأجله وجود الشيء فهي إذن علة الوجود وليس من المعقول أن يكون الشيء علة لنفسه فإذا قال الشاعر قصيدة فليس من المعقول أن تكون تلك القصيدة نفسها هي الباعث له على قولها.

سألت عن تحقيق معنى هذا القول بعض من يقولونه فلم يجيبوا بما يشفي الغلة ثم إني اطلعت على كتاب في علم النفس نقله من الافرنسية إلى التركية نعيم بك البابان مدرس علم النفس في دار الفنون في الآستانة فقرأت فيه بحث قولهم

(الصنعة للصنعة) وعلمت منه أن ليس معنى هذا القول أن الفنون الجميلة لا غاية لها بل معناه أنها لا تحتاج في وجودها إلى مادة خارجية عن غايتها فإن الصناعات عندهم قسمان ممتهنة وعالية فالممتهنة هي ما يحتاج فيها الصانع إلى مادة خارجة عن غايتها كالنجارة مثلاً فإن النجار يحتاج فيها إلى خشب يصنع منه كرسياً والخشب خارج عن غاية الكرسي بخلاف الصناعات العالية التي هي الفنون الجميلة فإن الصانع فيها لا يحتاج إلى مادة خارجة عن غايتها كالشعر مثلاً فإن الشاعر إذا قال شعراً لا يحتاج فيه إلا إلى استعمال الكلمات وهي غير خارجة عن الغاية المقصودة منه بل هي نفس تلك الغاية إذ لا شك أن غاية الشاعر من شعره إثارة العواطف والتأثير في النفوس بوصف مشهد من مشاهد الطبيعة أو بتصوير منظر غرامي أو مدح أو هجاء أو غير ذلك والكلمات التي يستعملها في شعره ليست بخارجة عن هذه الغاية بل هي الغاية نفسها لأنه متى تكلم بتلك الكلمات وأنشدها السامعين فقد حصلت غايته المطلوبة التي ذكرناها. هذا هو معنى قولهم (الصنعة للصنعة) وهو معنى صحيح لا غبار عليه ولا يلزم منه أن الأدب ليس له غاية كما يقولون.

لا شك أن صناعة الأديب إنما هي تصوير الانفعالات النفسية الواصلة إليه من طريق القوى العقلية ونقلها إلى نفس المخاطب بواسطة الألفاظ. وبالنظر إلى هذا تكون غايته حمل المخاطب على الانفعال النفسي والتهيج الوجداني قبضاً أو بسطاً لغرض ما فإذا قال الشاعر شعراً كانت غاية شعره هذه الغاية التي ذكرناها كما لا يخفى.

وإذا عرفت هذا فقد هان عليك أن تعرف أن غاية الأدب هي حمل النفوس على الانفعال بمظاهر الكون قبضاً أو بسطاً لغرض ما وإن شئت فقل إن غاية الأدب هي تسخير الأسماع واختلاب القلوب وإثارة العواطف وتهيج النفوس بالبيان المؤثر فيها قبضاً أو بسطاً وحزناً أو سروراً وتلذذاً أو تألماً سواء كان ذلك لغرض صالح أو غير صالح ولمقصد شريف أو غير شريف.

ومن هنا تعلم أن غاية الأدب ليست خيراً محضاً بل قد تكون شراً أيضاً ولعمري أن الأدب لهو السحر الحلال الذي إن شاء كسا الحسن ثوب قبح فأظهره

قبيحاً وإن شاء كسا القبح ثوب حسن فأظهره حسناً وهو السيف الذي قد يبعث انتضاؤه حرباً وقد يحسم داءها فيردها سلماً وكم أمات أناساً وهم في الأحياء وأحيا آخرين وهم في الأموات كما قد أمات ضبة هاجيه وأحيا ابن بقية راثيه.

ولقد تطاول بعض الشعراء بقدرته على البيان حتى نال من الشمس إذ هجاها فمثّلها للناظر بأقبح منظر بقوله فيها من أبيات:

يا قرحة المشرق عند الضحى ... يا سلحة المغرب عند الأصيل

أنت عجوز لم تبرجت لي ... وقد بدا منك لعاب يسيل

وقد أخطأ المرمى من قال إن غاية الأدب تهذيب النفوس وتثقيف الأخلاق وتقويم أود الطباع فإن الأدب وإن جاز أن يكون واسطة لتهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق إلا أن ذلك معدود من فوائده المترتبة عليه لا من غايته إذ لا شك أن في الأدبيات كثيراً من مفسدات الأخلاق.

ولله در أبي العلاء حيث قال:

وما أدب الأقوام في كل بلدة ... إلى الغي إلا معشر أدباء

وإذا كانت غاية الأدب أخلاقية كما يقولون فما نصنع بالأهاجي والخمريات وبغزل المذكر والمؤنث بل ما نصنع بالمجون وأبي نواسه وماذا نقول في ابن الحجاج الذي أحرز قصب السبق بمجونه وكان ملحة الأدب في زمانه.

وقد تترتب على الأدب فوائد كثيرة كعلو المنزلة بين الناس والحظوة عند الملوك واكتساب الأموال الطائلة حتى أن الأدب قد يدرك صاحبه فينقذه من مخالب الموت كما وقع لمالك بن طوق مع الخليفة العباسي هارون الرشيد ولكون هذه الفوائد تحصل للأديب عفواً وتأتيه عرضاً من غير قصد لا يجوز أن تعتبر للأديب غاية إذ قد يقع عكسها أديب مُني بالحرمان وقاسى من أدبه مضض الهوان وبات كاسف البال قليل الرجاء وهل أذاق بشار بن برد حتفه إلا أدبه؟

القوى العقلية ومنزلتها في الأدب

لقد عرفنا مما تقدم أن للأدب ركنين ركينين هما القوى العقلية والقدرة البيانية ولما كانت تلك القوى مصدر تلك القدرة لزم أن نتكلم عنها هنا بما يبين منزلتها

في الأدب وما لها من اليد العاملة في تنميق ديباجته وافتنان أساليبه فنقول إن القوى العقلية المعول عليها في الأدب خمس: الذكاء، الخيال، الحس، الحافظة، الذوق.

الذكاء

الذكاء ويعرف أيضاً بالذهن هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر ومعنى إدراكها بالفكر إدراكها بالنظر الاستدلالي والانتقال فيها من معرفة معلوم إلى معرفة مجهول فإن الفكر حركة في الذهن تتوصل إلى المجهول بواسطة المعلوم. وفي كتب اللغة الذكاء عبارة عن حدة الفؤاد وسرعة الفطنة وهو بالمعنى الأول علمي أكثر من كونه أدبياً وبالمعنى الثاني أدبي أكثر من كونه علمياً. على أنه بكلا المعنيين من أركان الأدب ومقوماته لأن القدرة على البيان لا تقوم إلا به وإذا اعتبرناها طرافاً مضروباً كان هو عمودها وقد علمت فيما سبق أن الناس فيه متفاوتون فمن الناس من أوتي منه نصيباً كافياً للإتيان بما يريد من التآليف الصحيحة المباني البديعة المعاني ومنهم من أوتي ذهناً متوقداً يرتجل به كلاماً ما لم يسبقه إليه غيره فيأتي بالمعاني السامية والعبارات البليغة من نثر مؤنق ونظم مفلق وقال القزويني إن التفاوت فيه - أي في الذكاء - أمر لا سبيل لجحده وكيف ينكر تفاوت الغريزة وقد شاهدنا اختلاف الناس في فهم العلوم وانقسامهم إلى بليد لا يفهم بالتفهيم إلا بعد تعب طويل وإلى ذكي يفهم بأدنى رمز وإلى مغفل كثير الخطأ قليل الصواب وإلى فطن كثير الصواب قليل الخطأ. فالمعول عليه في معرفة مراتب الأدباء في آدابهم إنما هو ذكاؤهم إذ هو أعظم المقاييس التي تقاس بها درجاتهم وأكبر الموازين التي توزن بها آدابهم. ألم ترَ أنه أكبر ميزة امتاز بها المتنبي على غيره من شعراء عصره فلولا ذكاء المتنبي ذلك الذكاء الوقاد لما جاء شعره ريان بمعانيه السامية التي اغتفر له بها كل ما شوهد فيه من تقصير في غير المعنى.

واعلم أن الذكاء الغريزي غير تابع في حصوله لتقادم الأيام وقد قال المتنبي:

ليس الحداثة من حلم بمانعة   قد يوجد الحلم في الشبان والشيب

إذ لا شك أن جميع ما في الإنسان من حواس باطنة أو ظاهرة إنما هي مستمدة

من القوى الحيوية التي فيه فالقوى الحيوية في الإنسان هي ينبوع جميع ما فيه من القوى .وإذا كانت القوى الحيوية في الشبان أقوى منها في الشيوخ كان من الضروري أن تكون القوى العقلية الغريزية في الأولين أشد وأنمى منها في الآخرين كما تقتضيه البداهة. وعليه فشباب الرأي إنما يكون في الشبان ولذا قالت العرب «عليكم بمشاورة الشباب فإنهم ينتجون رأياً لم ينله طول القدم ولا استولت عليه رطوبة الهرم» على أننا لا ننكر أن التجارب تكسب المرء قوة في عقله لا يستهان بها ولذا قيل «عليكم بآراء الشيوخ فإنهم إن فقدوا الذكاء الطبعي فقد مرت على عيونهم وجوه العبر وتصدت لمسامعهم آثار الغير» والنتيجة هي أن الذكاء من مقومات الأدب فمنزلته فيه أعلى كل منزلة.

الخيال

الخيال في مصطلح الحكماء قوة باطنة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة واستدلوا على وجود الخيال بأنا إذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زماناً ثم نشاهدها مرة أخرى نحكم عليها بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك ثم إننا نستطيع إحضار تلك الصورة في مخيلتنا بعد غيبوبتها عنا حتى نشاهدها عند تخيلنا إياها كما نشاهدها في العيان. لا ريب أن الخيال من أكبر أسباب النجاح في الأدب إذ هو الذي يملي ما يريد على العقل بصورة بديعة حتى يخيل للسامع معانيها وربما شخص المعنى المجرد عن الحس حتى جعله كالمحسوس كما شخص المتنبي الموت بقوله:

وما الموت إلا سارق دق شخصه يصول بلا كف ويسعى بلا رجل

ولولا الخيال لبطل المجاز وبطلت الاستعارة في الكلام إذ لا شك أنهما مبنيان على تخيل المشبه كالمشبه به وتنزيله منزلته في أمر من الأمور وإذا بطل المجاز لم يبقَ لأداء المعنى سوى طريق الحقيقة وبذلك يضيق مجال البيان الذي كان متسعاً بسبب أداء المعنى الواحد بطرق مختلفة من العبارة. وبهذا تعرف ما للخيال في الأدب من المنزلة السامية التي لولاها لقصرت الألفاظ عن تمثيل المعاني وتصويرها للسامع حق التصوير لأن الألفاظ محدودة والمعاني غير محدودة ولا يمكن لولا

الخيال الذي هو رأس المجاز تصوير ما لا يتناهى بما هو محدود متناه فالمجاز لا يلجأ إليه الأديب في كلامه إلا لما يراه من قصور الألفاظ عن تصوير المعاني من طريق الحقيقة فقط. ولي في هذا الباب أبيات من قصيدة قلت فيها:

وما كل مشعور به في نفوسنا ... قدير على إيضاحه المنطق الحر

ففي النفس ما أعيا العبارة كشفه ... وقصر عن تبيانه النظم والنثر

ويا رب معنى دق حتى تخاوصت ... إليه من الألفاظ أعينها الخزر

ويا رب معنى حاك في صدر ناطق ... فضاق من النطق الفسيح به الصدر

أرى اللفظ محدوداً فكيف أسومه ... كفاية معنى فاته العد والحصر

وأفق المعاني في التصور واسع ... يتيه إذا ما طار في جوه الفكر

ولولا قصور في اللغى عن مرامنا ... لما كان في قول المجاز لنا عذر

ثم إن الفائدة من الخيال لا تنحصر في اتساع مجال البيان به بل هو مع ذلك واسطة لتزيين الكلام بالصور البديعة الخيالية فالحقيقة المجردة تكون جافة إذا لم يكسها الخيال ثوباً من الطراوة والطلاوة ومن صنائع الخيال المشكورة في الأدب ما يسمى بالتمثال الخيالي المستعمل في باب التشبيه وهو عبارة عن صورة خيالية معدومة في الخارج اخترعتها القوة المخيلة وركبتها من أمور محسوسة مدركة بالحواس الظاهرة كما في قول الشاعر:

وكأن محمر الشقيق ... إذا تصوب أو تصعد

أعلام ياقوت نشرن ... على رماح من زبرجد

فإن صورة الأعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية مما لا يدركه الحس لأنها غير موجودة في الخارج ولكن مادتها التي تركبت هي منها كالأعلام والياقوت والرماح والزبرجد كل منها موجودة في الخارج محسوس بالبصر. ومن هذا القبيل قول بشار بن برد في هجاء بعضهم:

أرفق بعمرو إذا حركت نسبته ... فإنه عربي من قوارير

فإن هذه الصورة الخيالية أعني صورة عربي مصنوع من قوارير مما لا يدركه الحس لأنها غير موجودة في الخارج ولكن مادتها وهي العربي والقوارير كل منهما موجود مدرك بالبصر.

الحس على ما قاله ابن سينا في الشفاء قوة يتأثر بها الإنسان من صور المدركات كاللذة والألم والسرور والحزن وهذه القوة تختلف في الإنسان شدة وضعفاً باختلاف أحواله فقد يكون المرء في حالة أشد حساً منه في غيرها فالحس في الإنسان تابع للظروف التي حوته والأحوال التي اعترته فكلام المحزون في مقام إثارة الحزن غير كلام المسرور كما أن كلام المسرور في مقام إثارة السرور غير كلام المحزون فلا يستطيع المحزون أن يبلغ الغاية من الكلام في مقام المسرة كما لا يستطيع المسرور أن يبلغ الغاية من الكلام في مقام الحزن ولذلك قالوا في أمثالهم: «ليس المستأجرة كالثكلى» وقيل لأعرابي ما معناه: «لماذا كانت مراثيكم أشد على السامع تأثيراً من سائر شعركم؟» قال: لأنا نقولها ونحن محزونون ألا ترى أنك إن أردت أن تثير عواطف الحزن والغضب لم تجد لذلك سبيلاً إلا إذا كان الحزن والغضب قد عملا فيك أولاً؟ انظر إلى فارعة بنت طريف كيف وبأية مقدرة استطاعت أن تقول:

أيا شجر الخابور ما لك مورقاً ... كأنك لم تجزع على ابن طريف

لولا ما كانت فيه من الحزن الشديد على مقتل أخيها ولعمري أن تلك الحالة وحدها هي التي أنطقتها بهذا البيت وما بعده من الأبيات المشهورة التي تعجز عن مثلها الفحول وإذا أردت أن تعرف ما توحيه الظروف والأحوال إلى الإنسان من آيات الحس فانظر إلى تلك القصيدة الخالدة أبد الدهر التي قالتها جليلة أخت جساس بعدما قتل أخوها زوجها كليباً وفيها قالت تخاطب أخت كليب:

يا ابنة الأقوام إن لمت فلا ... تعجلي في اللوم حتى تسألي

فإذا أنت تبينت الذي ... يوجب اللوم فلومي واعذلي

إن تكن أخت امرئ ليمت على ... شفق منها عليه فافعلي

جل عندي فعل جساس فيا ... حسرتا عما انجلى أو ينجلي

فعل جساس على وجدي به ... قاسم ظهري ومدن أجلي

يا قتيلاً قوض الدهر به ... سقف بيتي جميعاً من عل

هدم البيت الذي استحدثته ... وانثنى في هدم بيتي الأول
لو بعين فقئت عين سوى ... أختها فانفقأت لم أحفل
إنني قاتلة مقتولة ... فلعل الله أن يرتاح لي

إن هذه الأبيات لبسيطة جداً من جهة المعنى ولكنها من جهة الحس في المقام الأعلى الذي لا يطمع شاعر أن يناله اللهم إلا إذا حل محل جليلة من هذا المصاب الجليل ووقف موقفها الحرج من هذا الرزء العظيم. ومن الذي لا يرحم جليلة ولا يرثي لها بعد ما رأى بيتها الحديث قد تهدم بقتل زوجها وقام الثائرون يريدون هدم بيتها القديم بقتل أبناء أبيها فهي مصابة بمصيبتين لا يدري أيهما أعظم ومقذوفة بنارين لا يعلم أيهما أشد لذعاً وحرقة في فؤادها أليست جليلة بمعذورة إذا هي أرادت تهوين الخطب عليها بالدفاع عن أبناء أبيها ولكن حماتها أخت كليب لم تعذرها في ذلك بل أخذت تلومها لأنها لم تشعر بما تشعر به جليلة من الرزء العظيم في قتل جساس أخيها فقالت جليلة هذه الأبيات التي لا يمكن لأحد أن يصور عجز الإنسان وهو في هذا الموقف الحرج مثلما صورته إلا إذا كان مكان جليلة.

وقد اشتهر النابغة بما قاله في العتاب من الشعر الخالد ولعمري أنه لم يحرز قصب السبق في هذا الفن إلا لما مُني به عند النعمان بن المنذر من الجفاء والقطيعة التي أمضته وأثرت فيه فكان أشعر شعره ما قاله بعدها من الشعر والشواهد على هذا كثيرة فلا حاجة إلى الإطالة والنتيجة هي أن الحس عامل كبير من عوامل النجاح في الأدب ومنزلته في الأدب أعلى من منزلة الذكاء لأنه يشترك في الانفعال به العامة والخاصة بخلاف الذكاء فإنه قد لا يدرك مزايا الكلام المترتبة عليه إلا الخاصة.

الحافظة

الحافظة قوة من شأنها حفظ ما يدركه العقل من المعاني فتذكره عند الحاجة ولذلك سميت ذاكرة والحافظة من الأدب بمنزلة بيت المال من الحكومة فالحكومة كلما كان بيت مالها أغنى وأثرى كان عملها أنجح وأمرها أثبت ونظامها أتم وحكمها أعم وكذلك الأديب كلما كان أقوى ذاكرة وأوعى حافظة كان أغزر مادة

وأوسع في البيان مجالاً وأصدق في الكلام لهجة. وإن الأديب مهما كان سامي المدارك فإنه يقصر في وجوه التصرف بالقدرة البيانية إذا لم تكن له في حافظته مادة غزيرة يستمد منها وقد كان للعرب الأولين شأن عظيم في الرواية والحفظ لا سيما قبل عهد التدوين حيث كان الأديب والعالم لا يعولان في العلم والأدب إلا على الحفظ والرواية ولم يقم في الأولين شاعر إلا وهو راوية لشاعر آخر فقد كان هدبة ابن خشرم راوية الحطيئة وكان جميل راوية هدبة وكان كثير راوية جميل وكان مربع راوية جرير والفرزدق معاً وهكذا كان لكل شاعر راوية أو عدة رواة وقد اشتهر بالأدب عند العرب رجال كانوا في الحفظ والرواية من أعجب العجب كحماد الرواية وخلف الأحمر وأبي عمرو ابن العلاء وأبي عبيدة والأصمعي وغيرهم من كبار الرواة في الأدب وقد ذكروا عن حماد أنه امتحنه في رواية الشعر أحد الخلفاء الأمويين فروى له ما يقرب من مائة ألف قصيدة من الشعر وذكروا عن الأصمعي أنه قال مرة إني أحفظ اثني عشر ألف أرجوزة فقال له رجل منها البيت والبيتان فقال ومنها المائة والمائتان. فإذا كان هذا مقدار ما يرويه من الرجز فقط فكم كان مقدار ما يرويه من القصيد أيضاً. وقصة أبي بكر الخوارزمي مع الصاحب بن عباد مشهورة إذ استأذن في الدخول عليه ولم يذكر له اسمه فقال له الصاحب لا يدخل عليّ إلا من يحفظ عشرين ألف بيت من الشعر فقال أبو بكر للحاجب قل للوزير أيريد عشرين ألف من شعر الرجال أم من شعر النساء. وهذه الروايات وإن كانت لا تخلو من مبالغة كلها تدل على ما كان للعرب في العناية برواية الشعر وحفظه وعلى ما للحافظة عندهم من المنزلة العظيمة من الأدب.

الذوق

الذوق في اصطلاح الأدباء قوة غريزية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ومحاسنه الخفية وقال بعضهم الذوق هو البصر بجيد الكلام ورديئه فإن سمع صاحبه تركيباً غير جار على منحى البلاغة مجه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر بل بغير فكر إلا بما استفاده من حصول ملكة الذوق عنده فكثير ما يسمع المرء كلاماً جارياً في نظمه على ما تقتضيه قواعد اللسان العربي فيستحسنه ذوقه أو لا يستحسنه من

غير افتكار فيه حتى أنك إذا سألته ما وجه استحسانه أو ما وجه عدم استحسانه لم يستطع أن يبين لك وجهاً معقولاً سوى الذوق وعليه فحكم الذوق لا يستند على برهان من براهين الصناعة وإنما هو ملكة يدرك بها المرء ما في الكلام من محاسن ومساوئ خارجة عما تقتضيه قواعد العربية وإذا كان الذوق كذلك فليس من الجائز قبول حكمه على الإطلاق لأن تحكيمه مطلقاً مع عدم استناده في حكمه على برهان لا يكون إلا كاتخاذ دليل أعمى وإنما يشترط في قبول حكم الذوق أن يكون سليماً وإذا سأل سائل بماذا تحصل سلامة الذوق قلنا إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه وإليك مثالاً في ذلك: لنفرض رجلاً من التجار اشتغل بتجارة السجاد (الزوالي) فمارسها زمناً طويلاً وتصرف ببيع وشراء كل نوع من أنواعها وكل جنس من أجناسها حتى صارت له ملكة راسخة في معرفة جيدها من رديئها بحيث إذا عرضت عليه سجادة (زولية) عرفها بلمسها مرة واحدة أو بمجرد النظر إليها وحكم فيها حكمه وفضلها على أختها من جنسها مستنداً في حكمه على ما حصل عنده بممارسة السجاد من تلك الملكة حتى أنك لو سألته عن وجه حكمه عليها بتفضيلها على أختها لأعياه الجواب وما عليك إلا أن تقبل حكمه لسلامة ذوقه في هذا الأمر بطول الممارسة والاختبار وكذلك القول في سلامة الذوق في معرفة جيد الكلام من رديئه فإنها لا تحصل إلا بممارسة كلام العرب زمناً طويلاً. وقد تكلم ابن خلدون في مقدمته عن ملكة الذوق قال: وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية التي استنبطها أهل صناعة اللسان فإن هذه القوانين إنما تفيد علماً بذلك اللسان ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها. قال فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجوه النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم، ولو رام صاحب هذه الملكة حيداً عن هذه السبيل المعينة والتراكيب المخصوصة لما قدر عليه لأنه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده وإذا عرض عليه الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم أعرض عنه ومجه وعلم أنه ليس من كلام العرب الذي مارس كلامهم وربما يعجز عن الاحتجاج لذلك كما يصنع أهل القوانين النحوية والبيانية فإن ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب حتى

يصير كواحد منهم قال واستعير لهذه الملكة عندما ترسخ وتستقر اسم الذوق الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان انتهى قول ابن خلدون وقد علمت منه أن ملكة الذوق إنما تحصل للمرء بممارسة كلام العرب ولا يخفى عليك أن هذا الذوق قل أو كثر موجود في كل إنسان عربي وإنما يقوى ويكون ملكة راسخة بممارسة كلام العرب ومتى صار ملكة راسخة بالممارسة جاز أن يوصف بالسلامة، فيقال ذوق سليم وهذا هو الوصف الذي لا يقبل حكم الذوق إلا به. هذا وسنتكلم إن شاء الله في محاضرتنا الآتية عن العلوم الأدبية أي العلوم هي وهل تطلق على العلوم العربية فقط كما قالوا أو تطلق عليها وعلى غيرها من العلوم.

تقسيم الأدب

ينقسم الأدب باعتبار محصوله إلى منظوم ومنثور وينقسم المنثور إلى سجع وترسل فلنا إذاً في الكلام ثلاث طرائق «النظم والسجع والترسل» ومدار هذا التقسيم إنما هو على الوزن والقافية وعدمهما فإن الكلام إما أن يخلو من الوزن والقافية وهو (الترسل) وإما أن يقترن بهما وهو (المنظوم) وإما أن يقترن بالقافية دون الوزن وهو (السجع) وإما أن يقترن بالوزن دون القافية وهذا التقسيم غير موجود في كلام العرب وسيأتيك تعليل ذلك.

فمن هذا التقسيم يتبين لكم أن الكلام العربي قد مرت عليه ثلاثة أدوار ارتقى فيها بالانتقال من البساطة والسذاجة إلى التركيب والصناعة. فأولها دور النثر المرسل البسيط العاري من كل تكلف وتصنع والذي هو في بدء تكوّنه وحصوله لم يكن سوى أصوات بسيطة ساذجة، وثانيها دور السجع وهو موالاة الكلام على روي واحد وجعل كل فاصلتين منه متواطئتين على حرف واحد في الآخر، فيكون ذلك الحرف فيه بمنزلة القافية في المنظوم، وثالثها دور النظم وهو اقتران الكلام بالوزن والقافية معاً وسنوضح لكم وجه حصول القافية والوزن في الكلام عند البحث عن نشأة الشعر الأولى.

أما القسم الرابع وهو اقتران الكلام بالوزن دون القافية فقد قلنا غير موجود في كلام العرب، وعدم وجوده أمر طبيعي لأن القافية متقدمة على الوزن وجوداً بدليل

وجود الكلام المسجوع قبل وجود الكلام الموزون. وعليه يكون وجود الوزن واقتران الكلام به بعد القافية تكاملاً طبيعياً منطبقاً على ما يقتضيه قانون النشوء والارتقاء.

فلو اقترن الكلام بعد ذلك بالوزن دون القافية كان اقترانه به دونها ارتداداً وارتكاساً في الطبيعة لأن في ذلك رجوعاً إلى الوراء وانحطاطاً من أوج التركيب إلى حضيض البساطة.

إن وجود الوزن من دون قافية في الكلام يصادم الأسباب والعوامل التي ولدت الوزن إذ لا ريب أن من أهم تلك العوامل والأسباب الغناء كما سنبينه عند الكلام على منشأ الشعر فالكلام الموزون إنما وجد لينشد في الأغاني ولا بد في الأغاني من نغمات متكررة كما نشاهده في أغاني جميع الأمم وذلك ما يسمى في لغة اليوم (بالنقرات) وإذا كان لا بد في الأغاني من نغمات متكررة فلا بد في الكلام الموزون من قواف تمثل بتكررها تكرر تلك النغمات، فوجود القافية في الشعر ضروري لا بد منه كوجود تلك النغمات المتكررة في الأغاني. وعليه فالكلام الموزون وإن شئت فقل الشعر بلا قافية مخالف للغاية المطلوبة التي لأجلها وجد الشعر وهي (الغناء) ولذلك كان القسم الرابع أعني الكلام الموزون بدون قافية غير موجود في كلام العرب بل في كلام غيرهم أيضاً من جميع الأمم إذ لا نعهد في القديم ولا في الحديث أمة تغنت بشعر لا قافية له وإنما نعلم أن بعض الأمم تفننت في قوافي شعرها فنوعتها وباعدت ما بينها كما نراه في الشعر الإفرنجي على أن هذا التفتن والتنوع في القوافي موجود عند الأمة العربية أيضاً كما نراه في الموشحات والمسمطات ونحوها من الشعر العربي نعم! قد شذ عن ذلك بعض شعراء الغرب في القرن الأخير شذوذاً لم يتم له النصر بعد ولم ينطبق على ما يقتضيه الغناء الشرقي عندنا.

مزايا المنظوم على المنثور

للمنظوم مزايا خاصة به يمتاز بها على المنثور. منها أن الغالب فيه أن يتخذ في الكلام لساناً للعاطفة، أي واسطة لبيان المعاني الشعرية من سانحات الحس

والخيال، بخلاف المنثور فإن الغالب فيه أن يتخذ واسطة للتعبير عما هو من ثمار العقل ونتائجه، ولهذه المزية أي لكون الغالب على المنظوم أن يكون واسطة لبيان المعاني الشعرية عرّف القدماء الشعر بأنه «كلام ذو وزن وقافية» مع أن هذا التعريف إنما هو تعريف للمنظوم لا للشعر لأن الشعر في معناه الأصلي عندهم أعم من أن يكون منظوماً أو منثوراً كما سنبينه عند الكلام على الشعر.

ومن مزايا المنظوم على المنثور أنه يكتسب بالوزن والقافية رونقاً وحسناً يعلو بهما قدراً على المنثور الذي هو من طبقته في البلاغة فإذا نحن رأينا كلامين متساويين من طبقة واحدة في البلاغة وكان أحدهما منظوماً والآخر منثوراً حكمنا للمنظوم على المنثور لما في الأول من الوزن الذي أكسبه حسناً وزاده على المنثور قدراً، وهذا أمر يدركه الذوق ولا ينكره الحس. خذ قبضة من لؤلؤ وضعه أمامك متبدداً، ثم خذ قبضة أخرى من جنس ذلك اللؤلؤ واجعلها عقداً في نظام، فإنك حينئذٍ تجد اللؤلؤ المنظوم قد زاد في نظرك حسناً على المنثور.

قال ابن رشيق في العمدة «وكلام العرب نوعان منظوم ومنثور لكل منهما ثلاث طبقات جيدة ومتوسطة وردية فإذا اتفق الطبقتان في القدر وتساوتا في القيمة ولم يكن لإحداهما فضل على الأخرى كان الحكم للشعر ظاهراً في التسمية لأن كل منظوم أحسن من كل منثور من جنسه في معترف العادة ألا ترى أن الدر وهو أخو اللفظ ونسيبه وإليه يقاس وبه يشبه إذا كان منثوراً لم يؤمن عليه ولم ينتفع به في الباب الذي له كسب ومن أجله انتخب وإن كان أعلى قدراً وأغلى ثمناً فإذا نظم كان أصون في الابتذال وأظهر لحسنه مع كثرة الاستعمال وكذلك اللفظ إذا كان منثوراً تبدد في الأسماع وتدحرج عن الطباع فإذا أخذه سلك الوزن وعقد القافية تألفت أشتاته وازدوجت فرائده وبناته إلخ...» فكلام ابن رشيق هذا واضح في الدلالة على ثبوت هذه المزية التي ذكرناها وقلنا عنها إنها مما يمتاز به المنظوم على المنثور. وخلاصة القول أنه إذا شبهنا الكلام البليغ مطلقاً بعقد من الدر فريد كان الوزن منه بمنزلة جيد الحسناء من ذلك العقد فالكلام البليغ حسن مطلقاً ولكنه مع الوزن أحسن كما أن العقد جميل مطلقاً ولكنه في جيد الحسناء أجمل كما قال الشاعر:

وللدر حسن حيث علق عقده ولكنه في جيد حسناء أجمل

ومن مزايا المنظوم التي يمتاز بها على المنثور أن قابليته الشعرية أكثر من المنثور. وهذا أمر يدركه كل من خاض عباب الشعر وعانى فيه نظم الكلام فقد يتأتى للناظم بسبب الوزن والقافية من المعاني الشعرية ما لا يتأتى للناثر ويجد الأول في الوزن والقافية مجالاً لسانحات الحس والخيال أوسع مما يجده الثاني وربما ظن بعض الناس أن الناثر أوسع مجالاً في الكلام من الناظم لأنه مطلق العنان بخلاف الناظم فإنه مقيد بقيد الوزن والقافية، وليس هذا الظن بصحيح على إطلاقه لأن الوزن والقافية لا يقيدان الناظم إلا من جهة اللفظ تقييداً ما ولكنهما يطلقان سراح أفكاره من جهة المعنى ويهيئان له من المعاني الشعرية ما لا يتهيأ بدونهما وذلك لعظم ما فيهما من القابلية الشعرية فيتسع بهما للناظم مجال كبير في حومة العاطفة بحيث يعوضانه أضعاف ما خسره من السعة في جهة اللفظ.

جلست مرة إلى أحد الأفاضل من معارفي وأخذنا نتحدث في شأن شاعر البشر أبي العلاء المعري وما انطوت عليه لزومياته من آرائه الفلسفية العالية فقال جليسي متعجباً من فضل أبي العلاء لو أن هذا الشاعر الحيكم لم يتقيد في كلامه بالوزن والقافية أو لم يلتزم فيهما ما لا يلزم لجاءنا من فلسفته بما هو أكثر من هذا أو أعظم ولأعرب لنا عن كثير من تلك الآراء العالية التي فاتنا منها الشيء الكثير بسبب تقيده بالوزن وبهذه القافية الشرود.

أما أنا فأنكرت على صاحبي هذا القول وقلت إن أبا العلاء قد أعرب لنا في لزومياته عن جميع آرائه الفلسفية في الحياة الدنيا والأخرى ولو أنه كتب ما كتب نثراً لما جاءنا بأكثر من هذا. ألا ترى رسالة الغفران المنثورة، فإنه لم يأتنا فيها إلا بجزء يسير من فلسفته التي انطوت عليها لزومياته المنظومة. حتى أنه لو لم يتقيد بما تقيد به في لزومياته من الوزن وتلك القافية لما استطاع أن يأتينا فيها بتلك الحقائق الناصعة على ذلك النمط البديع الذي إكتست به تلك الحقائق بروداً من الخيال قشيبة وتحلت بحلى من المحاسن الشعرية عجيبة بحيث تمتلك المسامع وتختلب القلوب وما ذلك إلا بفضل الوزن والقافية.

ثم إن الوزن والقافية قد أديا إلى أن تكون تلك الآراء الفلسفية في لزومياته مبعثرة غير مرتبة ولو أنه كتبها نثراً لما كانت كذلك ولكنها حينئذٍ لم تكن بهذا الجمال ولم تشرق فيها هذه المحاسن من تحت براقع الخيال ولم تؤثر في النفوس هذا التأثير الذي أدركته بواسطة المحاسن الشعرية الكامنة في الوزن والقافية.

قلنا إن القابلية الشعرية في المنظوم أكثر من المنثور. انظر إلى قصيدة ابن زيدون:

أضحى التنائي بديلاً من تدانينا ... وناب عن طيب لقيانا تجافينا

أو إلى قصيدة ابن زريق:

لا تعذليه فإن العذل يوجعه ... قد قلت حقاً ولكن ليس يسمعه

أو إلى قصيدة المعري:

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل ... عفاف وإقدام وحزم ونائل

أو إلى أية قصيدة شئت من القصائد المشهورة لكبار الشعراء هل يستطيع أصحابها أو غيرهم من البلغاء أن يأتوا بتلك القصائد منثورة نثراً لا يقل عن درجتها في الشعر؟ كلا ثم كلا! نعم يمكن للناثر البليغ أن يأتينا بنثر أعلى من هذه القصائد في غير هذه المعاني الشعرية. أما في المعاني الشعرية فلا. وما ذلك إلا لأن القابلية الشعرية في النظم أكثر من القابلية الشعرية في النثر.

وخلاصة ما تقدم أن للمنظوم ثلاث مزايا امتاز بها على المنثور واختص بها من دونه: الأولى أنه لا يستعمل في الغالب إلا لبيان المعاني الشعرية. الثانية أن الكلام فيه يكتسب بالوزن والقافية رونقاً وحسناً يعلو بهما على المنثور. الثالثة أن القابلية الشعرية فيه أكثر من القابلية الشعرية في المنثور.

النسبة بين المنظوم والشعر

ليس كل منظوم بشعر ولا كل شعر بمنظوم فالنسبة بين المنظوم والشعر كالنسبة بين الحيوان والأبيض مثلاً أي بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في مادة ويفترق كل منهما في مادة أخرى.

أما اجتماعهما في مادة فأمثلته كثيرة في دواوين الشعراء فلا حاجة إلى إيراد مثال هنا. وأما افتراق الشعر عن المنظوم بوجوده في المنثور فأحسن مثال له خطبة قس بن ساعدة الأيادي وهي خطبة مشهورة فلا حاجة إلى ذكرها هنا وقد اشتهر بالشعر المنثور في عصرنا هذا رجال منهم: أمين الريحاني وجبران خليل جبران. وهذان الشاعران وإن كانا مجيدين في صناعتهما إلا أنهما ليسا من المبتدعين فيها، على ما أرى بل من المتبعين لأهل الغرب والمقتبسين من آدابهم وهما مع إجادتهما من الوجهة الشعرية كثيراً ما يتساهلان في استعمال مفردات الألفاظ وتراكيب الجمل على نمط ينبو عنه سمع العربية الفصحى كما يقوله الناقدون لشعرهما، أما أنا فلا ألومهما على هذا التساهل لأننا اليوم في عصر ارتقى فيه طرز التفكير واختلفت فيه وجهة النظر مما كانت عليه في القرون الماضية وتحول فيه مجرى العاطفة إلى مجاري أرقى وأسمى مما كانت عليه في الأيام الخالية. فليس من الموافق لروح هذا العصر أن لا تنشد الشعر فيه إلا بلغة امرئ القيس.

ولا بد للشعر وللغة قبل الشعر من تقمصهما روح العصر وسيرهما مع الزمان وتطورهما بأطواره، وليست اللغة سوى واسطة نعرب بها عن أفكارنا ونترجم عن حياتنا ونعبر عن حاجاتنا ولا ريب أن أفكارنا وحياتنا وحاجاتنا اليوم غيرها في زمن امرئ القيس، فكيف نتقيد بلغته وهي قاصرة عن هذه الأفكار وهذه الحياة وهذه الحاجات، فيجب أن ننتفض من هذا الجمود وأن ننهض باللغة إلى مستوى تكون فيه صالحة لأفكارنا منطبقة على حياتنا العصرية كافية لحاجاتنا اليومية وإلا فعلى اللغة السلام.

وكثيراً ما يرى الشعراء عبارة منثورة شعرية فيعقدونها شعراً منظوماً دون أن يزيدوا عليها شيئاً سوى الوزن كقول بعضهم وقد رأى هذه العبارة «إن زرتنا فبفضلك وإن زرناك فلفضلك فلك الفضل زائراً ومزوراً» فعقدها في هذين البيتين:

قالوا يزورك أحمد وتزوره	قلت الفضائل لا تفارق منزله
إذا زارني فبفضله أو زرته	فلفضله فالفضل في الحالين له

وقد قيل عن الحِكَم في شعر المتنبي إن أكثرها معقود من أقوال مأثورة للحكماء وبهذا أيضاً يتبين لك أن الشعر المنثور كثير في كلام العرب.

وأما افتراق المنظوم عن الشعر فمثاله ما قال رجل زار صاحباً له فلم يجده في قصره فسأل خادمه أين مضى فقال الخادم لا أدري فترك له عند الخادم بطاقة فيها:

جئتك للقصر ضحى زائراً ولم تكن مذ جئت في القصر
فقلت للخادم أنى مضى فقال لي والله لا أدري

فهذان البيتان مجردان عن كل معنى شعري وليس فيهما شيء زائد على الكلام الاعتيادي سوى الوزن والقافية فهما خير مثال لما لم يكن شعراً من الكلام المنظوم ومن نظر في كلام المتشاعرين رأى شيئاً كثيراً من هذا النوع.

الشعر

تعريفه: الشعر كالحسن لا يوقف له عند حد وقصارى ما نقوله إذا أردنا أن نعرفه ـ أنه مرآة من الشعور تنعكس فيها صور الطبيعة بواسطة الألفاظ انعكاساً يؤثر في النفوس انقباضاً وانبساطاً.

فقولنا بواسطة الألفاظ قيد احترازي يخرج به قسماء الشعر من الفنون الجميلة المسماة عند العرب بالآداب الرفيعة كالرسم والنحت والموسيقى فإنها تشارك الشعر في كونه منعكساً لصور الطبيعة ولكن لا بواسطة الألفاظ بل بواسطة الخطوط والألوان في الرسم والأشكال البارزة في النحت والأنغام في الموسيقى. وقولنا صور الطبيعة معناه صور ما في الطبيعة، فيشمل المعاني الخفية والخيالات الوهمية والموجودات الصناعية التي صفتها يد البشر أيضاً وأطلقنا في التعريف «صور الطبيعة» ولم تقيدها بالحسن لأن الشعر لا يصور الحسن فقط بل قد يصور القبيح كما في الأهاجي وربما يصور الشعر ليلة ذات ظلام دامس وبرد قارس ورياح هوج روامس أو يصور مشهداً فظيعاً من مشاهد الظلم والعسف أو منظراً محزناً من مناظر البؤس وكل ذلك ليس من محاسن الطبيعة كما لا يخفى.

ثم إن هذا التعريف يتناول المنظوم والمنثور من الشعر وهو كذلك لأن الشعر قد يكون في المنثور كما يكون في المنظوم ولكن الغالب في المنظوم أن يتخذ لساناً للعاطفة أي واسطة لبيان سانحات الحس والخيال بخلاف المنثور فإن الغالب فيه أن يكون واسطة لبيان ما هو من ثمار العقل ونتائجه.

ولذلك أكثرت العرب إطلاق اسم الشعر على المنظوم حتى قال المتقدمون من أهل الأدب في تعريف الشعر إنه «كلام ذو وزن وقافية» وهو تعريف للمعنى الأعم من الشعر أو للفرد الكامل منه وهو الشعر المنظوم لما قدمنا بيانه من المزايا التي امتاز بها المنظوم على المنثور، وإلا فهم يعلمون أن الشعر لا يختص وأنه قد يكون منثوراً.

ومن الدليل على أن العرب لا يخصون الشعر بالمنظوم ما حكاه لنا كتاب الله عنهم من قولهم في النبي إنه شاعر إذا قالوا في القرآن «إنه قول شاعر» مع أنه يرونه غير موزون ولا مقفى ولم يرد الله عليهم بأكثر من قوله «وما هو بقول شاعر» ولو كان الشعر عندهم خاصاً بذي الوزن والقافية للزم أن يقال لهم في الرد عليهم كيف تقولون إنه قول شاعر وهو عديم الوزن والقافية؟

ومما يروى عن الأصمعي أنه قال: قلت لبشار بن برد إني رأيت رجال الرأي يتعجبون من أبياتك في المشورة فقال أما علمت أن المشاور بين إحدى الحسنيين بين صواب يفوز بثمرته أو خطأ يشارك في مكروهه قال الأصمعي فقلت له أنت والله في كلامك هذا أشعر منك في أبياتك فقد جعل الأصمعي ـ وناهيك به من إمام في الأدب ـ كلام بشار المنثور شعراً إذ قال له أنت في هذا الكلام أشعر واسم التفضيل يقتضي المشاركة والزيادة. فهذا أيضاً يدل على أنهم لا يخصون الشعر بالمنظوم وأن الشعر عندهم قد يكون منثوراً.

والذي يتحصل مما تقدم هو أن المنظوم إنما سمي شعراً لا لكونه ذا وزن وقافية بل لكونه في الغالب يتضمن المعاني الشعرية، وإن شئت فقل لكون العرب في الغالب لا تنظم الكلام إلا شعراً فالوزن والقافية غير مأخوذين في مفهوم الشعر بل في مفهوم المنظوم وإنما أخذا في مفهومه ليكون الكلام بهما من الأغاني لأنهما ضروريان للغناء وإذا تدبرت هذا جيداً هان عليك التوفيق بين تعريفنا للشعر وبين تعريف المتقدمين له.

مبدا الشعر ونشاته

نريد أن نتكلم بعد تعريف الشعر عن مبدئه ونشأته فنبين كيف بدأ الشعر ومن أين نشأ وفي أي جحر ربي وأية أم ثدي أرضعته لبانها فنما وترعرع حتى بلغ ما هو

عليه اليوم من أشده. ولكنا نعني بالشعر ههنا الشعر المنظوم جرياً على ما جرت عليه العرب من قديم الزمان للسبب الذي تقدم بيانه فنقول:

إن القمر يطلع علينا في مرسح الجو فيتمثل لنا بصفحاته المختلفة في كل شهر رواية من روايات الطبيعة تتجلى بها لأعيننا سنة الله التي سنها في خلقه من الارتقاء الطبيعي والتكامل التدريجي تلك السنة التي قضى الله تعالى على كل شيء أن يتدرج بها من الصغر إلى الكبر ومن البساطة إلى التركيب فكل شيء منحط في بدأته ثم يرتقي وناقص في أول نشأته ثم يتكامل وبسيط في مبتدأ وجوده ثم يتركب.

ولا ريب أن كلام البشر لم يخرج في تكوّنه عن حدود هذا الناموس الطبيعي ولم يحد في نشأته عن هذا السنن الإلهي فهو إذن قد تكوّن في أول الأمر بسيطاً ثم تركب ونشأ في بدأته منحطاً ثم ارتقى. ولقد مر على كل العرب ثلاثة أدوار انتقل فيها على مر الزمان من طور إلى طور وتدرج من حال إلى حال فأولها دور البساطة وهو الذي كان الكلام فيه بسيطاً ساذجاً خالياً من كل تفنن في أسلوبه وتصنع في ألفاظه بحيث لا يكاد يعرب عما في ضمير المتكلم تمام الإعراب. ثم ارتقى مع الزمان بالتدريج حتى وجدت فيه القافية فانتقل بها إلى دوره الثاني وهو دور السجع. والسجع هو الكلام المقفى أو موالاة الكلام على روي واحد.

كيف نشا السجع

إن هذا السجع إنما وجد بادئ ذي بدء في كلام بعض الناس، وربما كان وجوده بطريق المصادفة إذ قد يتفق للمتكلم أن يأتي في كلامه بجملتين متواطئتين في الآخر على حرف واحد من غير قصد وسواء كان وجود أول سجعة في كلام العرب ناتجاً عن قصد أو عن غير قصد فلا بد من أن السجعة الأولى قد أعجبت السامعين وكان لها وقع في نفوسهم لكونها شيئاً جديداً في الكلام لم يطرق أسماعهم من قبل. ولإعجابهم بها صاروا يقلدون قائلها ويبارونه في النطق بما يماثلها حتى كثر السجع وفشا في كلامهم وصار السجع شعرهم الذي به يتغنون ودعاءهم الذي به يتعبدون.

وإذا رجعنا إلى ما رواه الرواة في كتب الأدب من سجع العرب علمنا أن السجع كان فاشياً في كلام العرب الأولين من أهل الجاهلية إذ كان أحدهم يسرد الكلام المسجع سرداً دون تكلف ولا ترو. وكانوا يلتزمون السجع في أكثر كلامهم لا سيما في خطبهم ومنافراتهم ومفاخراتهم سواء في ذلك رجالهم ونساؤهم وحتى ولدانهم وجواريهم الصغار. ولا حاجة أن نورد ههنا شيئاً من الشواهد على ذلك فإن كتب الأدب مشحونة بأساجيعهم فإذا رجعت إليها وتدبرتها علمت أن العرب مارسوا السجع وزاولوه أزمنة طويلة حتى طبعوا عليه فأصبح لهم طبيعة تنتقل فيهم بالإرث الطبيعي من الآباء إلى الأبناء.

دور الوزن

ثم إن الكلام بعد أن دخل في دور السجع أي القافية واستمر فيه قروناً عديدة ارتقى منه إلى دوره الثالث وهو دور الوزن. ومما لا يستراب فيه أن الوزن في الكلام قد تولد من السجع وله في تولده منه نواتج وقوابل ودايات فمن نواتجه الاتفاق والمصادفة ومن قوابله الأغاني ومن داياته الرقص.

عامل الاتفاق والمصادفة

وتوضيحاً لذلك نقول: من الجائز المحتمل أن يأتي الكلام موزوناً من غير قصد كما نراه واقعاً في كلام الناس ومحاوراتهم كل يوم وقد وقع ذلك في القرآن أيضاً وهذا الاحتمال يزداد في الكلام المسجع لأن الكلام بواسطة السجع ينقسم إلى جمل ذات فواصل متواطئة على حرف واحد وبذلك تقصر مسافة البعد بين الكلام والوزن خصوصاً في السجع الموازي وهو ما تطابقت قرائنه في الطول والقصر وذلك هو السجع المقبول عندهم. ففي مثل هذا السجع يكون الكلام قد أخذ القافية ولم يبقَ بينه وبين الوزن سوى مسافة قصيرة يسهل على التصادف أن يطويها فتأتي قرينتان من الكلام المسجع متطابقتين في الحركات والسكنات وذلك هو الوزن.

ثم إن العرب كانوا في الدور الثاني من أدوار كلامهم يتغنون بالسجع فكانت أغانيهم مسجعة لا محالة إذ لم يكن لهم شعر غير الكلام المسجع. على أنهم كانوا

يتغنون قبل دور السجع أيضاً لأن الغناء وجد في البشر مع الكلام فهما (الغناء والكلام) توأمان ولدا معاً وكلاهما من الأمور الغريزية في الإنسان ولكنهم قبل دور السجع كانوا يتغنون غناءً بسيطاً ساذجاً ككلامهم حتى إذا ارتقى كلامهم إلى السجع ارتقى معه غناؤهم أيضاً ومن هنا نعلم أن الكلام والغناء قد مشيا في البشر جنباً لجنب في جميع أدوار رقيهما.

عامل الغناء

قلنا آنفاً إن مسافة ما بين الكلام والوزن قد قصرت بالسجع ونقول الآن إن تلك المسافة تزداد قصراً عندما يقترن السجع بالغناء وعليه فاقترن السجع بالغناء يزيد احتمال وقوع الوزن فيه بطريق المصادفة زيادة أكثر مما إذا كان غير مقترن به. ذلك لأن الغناء يكسب الكلام المتغنى به لحناً خاصاً ويجريه على تقاطيع وتواقيع خاصة تجتذب الشخص المتغني إلى إخراج كلامه منطبقاً عليها من حيث لا يشعر ولهذا السبب يكون احتمال وقوع الوزن بالتصادف في كلام المتغني أكثر من احتمال وقوعه في كلام غير المتغني.

عامل الرقص

أما إذا اقترن الغناء بالرقص فقد انقضى العجب من وقوع الوزن في كلام الراقص المتغنى وربما يتعجب الإنسان حينئذٍ من خروج الكلام غير موزون لأن الرقص عبارة عن حركات متوازنة وأوضاع متناظرة تصدر عن وجد يندفع به الراقص إليها فلا بد للراقص المتغني من أن يخرج كلامه منطبقاً على تلك الأوضاع والحركات شاء أو لم يشأ. وعليه فمسافة ما بين الكلام والوزن تزيد بالرقص قصراً على قصر حتى لا يبقَ بينهما أكثر من قيد شبر وحينئذٍ ينقضي العجب من وقوع الوزن في الكلام بطريق المصادفة.

اول مولود من الشعر

لقد علمنا مما تقدم كيف تولد الوزن من السجع وعرفنا العوامل التي ولدته ولكن أي وزن من أوزان الشعر المعلومة كان أول مولود في الكلام؟ هذا ما نريد الآن أن نتكلم عنه فنقول:

إن احتمال وقوع الوزن في الكلام بطريق المصادفة يختلف قوة وضعفاً باختلاف الأوزان الشعرية بساطة وتركيباً فما كان من الأوزان أسهل وأبسط كان ذلك الاحتمال فيه أقوى والعكس بالعكس. ونعني ببساطة الوزن هنا سهولته على القريحة وخفته على الطبع وقرب مأخذه من الكلام المنثور بحيث يكون انطلاق اللسان به سهلاً وجري الطبع عليه هيناً.

وإذا نظرنا في أوزان الشعر وجدنا أبسطها الرجز إذ هو أسهلها على القريحة وأخفها على الطبع وأقربها إلى النثر وما الفرق بينه وبين الكلام المسجوع سوى وزن قريب المأخذ سهل التناول حتى يصح أن يقال إن كل شاعر تبدأ شاعريته بالرجز وما ذلك إلا لسهولته وقرب مأخذه. وعليه فيجب أن يكون الرجز هو أول مولود من الشعر لأن احتمال وقوع وزنه في الكلام أكثر وأقوى من احتمال وقوع غيره من الأوزان لكونه أبسطها. ويؤيد كون الرجز أول مولود من الشعر ما ذكروه في كتبهم من أن الرجز أقدم الشعر ومعنى ذلك أنه كان ولم يكن معه شعر آخر.

لا ريب أن أسماء الأبحر الشعرية كالطويل والمديد والخفيف وغيره أسماء مصطلح عليها بعد ظهور الإسلام ولم يكن العرب الأولون يسمون الشعر بها وإنما كان للشعر كله عندهم اسمان الرجز والقصيد فكل ما لم يكن رجزاً سموه قصيداً من أي بحر كان ويدل على ذلك قول الأغلب الراجز العجلي لما استنشده المغيرة ابن شعبة وهو على الكوفة:

أرجزاً تريد أم قصيدا   لقد سألت هيناً موجودا

فالشعر عندهم إما الرجز وإما القصيد ولا ثالث لهما والقصيد اسم جنس جمعي واحدته قصيدة. وإذا كان الرجز أقدم من القصيد لزم أن يكون هو أول وزن تولد من الكلام المسجع وذلك ما قلناه.

النتيجة

والنتيجة هي أن السجع حلقة اتصال بين النثر والنظم وأن الوزن متولد من السجع وأن أول مولود من أوزان الشعر هو الرجز وإن هذا الولد البكر أبوه المصادفة وأمه الغناء ودايته الرقص. وأما القافية فهي واسطة التعارف بين أبيه وأمه.

هذا ومن قال إن الرجز مأخوذ من توقيع سير الجمال في الصحراء بحجة أنه أول ما استعمله العرب لسوق الجمال في الحداء فقد أخطأ المرمى وكل من تأمل في الرجز منهوكة ومشطورة وفي سير الإبل رأى بينهما بوناً بعيداً جداً لشدة تتابع أجزاء الرجز في اللفظ وسرعة انحدارها وتسردها في الفم عند الإنشاد وذلك ينافي سير الإبل الوئيد بسبب جسامتها وكونها فسيحة الخطى. ولا يلزم من استعمال الرجز لسوق الجمال في بعض الأحيان كونه مأخوذاً من توقيع سيرها. ومن الغريب أن صاحب هذا الرأي قد ادعى أن تقطيع الرجز يوافق وقع خطى الجمال مع أن في تقطيعه من سرعة الانحدار والتسرد وتدارك المقاطع ما ينافي كل المنافاة وقع خطى الجمال لما في تلك الخطى من التؤدة والرزانة بسبب انفساح مواقعها وطول القوائم المرتمية من تحت تلك الجثة العالية الضخمة. ولو سلمنا أن تقطيع الرجز يوافق وقع خطى الإبل لما سلمنا أنه يلزم من ذلك كون الرجز مأخوذاً من وقع تلك الخطى إذ لو لزم منه ذلك للزم أن يكون وزن الكامل ولا سيما مجزوءه مأخوذاً أيضاً من وقع خطى الجمال بطريق الأولى لأنه يوافق وقع تلك الخطى أكثر من الرجز ويطابقها تمام المطابقة حتى أنك لو امتطيت جملاً وجعلت وهو سائر بك سيراً وئيداً تنشد عليه شعراً من الكامل أو مجزئه لرأيت عند تمام كل جزء من تفاعيله وقع يد من يدي جملك كما هو ظاهر للمتأمل.

طبقات الشعراء

إن كان التقليد في غير الأدب قبيحاً فهو في الأدب أقبح

التقليد ممقوت في كل شيء حتى الدين ولذا شك العلماء في صحة إيمان المقلد ولئن تسوهل فأجيز التقليد في بعض الأحكام الدينية لمن لا يستطيع استنباطها بالنظر من أدلتها الشرعية فلن يجوز ولن يجاز ذلك في المسائل الأدبية التي لا يكلف المرء فيها بما يفوق ذوقه وفهمه.

كل ما يجري في الكون من الأمور الطبيعية حسن وهو مع ذلك عدل لا جور فيه لأنه ناتج عن أسباب وعلل خلقها الله في طبيعة الكائنات فالنتائج الحاصلة منها ضرورية لا بد منها فكيف إذن تتصف بأنها جائرة وكونها كذلك ضروري لا بد منه وهل يسوغ لعاقل أن يصف النار مثلاً بأنها ظالمة لأنها محرقة وهو يعلم أن الإحراق أمر أودعه الله في طبيعة النار؟ كلا! بل إذا افتكر فيما جرى ويجري من الأمور الطبيعية لم يجد بداً من أن يقول ليس بالإمكان أبدع مما كان.

خلق الله السباع بأنياب وبراثن لتتخذها في حياتها آلة للافتراس بل غريزة الافتراس فيها هي التي كونت لها تلك الأنياب وأوجدت تلك البراثن فكونها كذلك ضروري لا بد منه وتعطيلها عنه ظلم لأنه خروج عن القصد الذي أوجدها الله فيه وإلى هذه الحقيقة أشار ذو الفكر الحر المطلق أبو العلاء المعري بقوله:

ولو لم يرد جور البزاة على القطا مكونها ما صاغها بمناسر

نحن لا نستحسن الصقور ولا نقتنيها إلا لافتراسها ولو لم تفترس لكان خلقها ببراثن ومناسر عبثاً وكذلك الإنسان خلق غافلاً ليفتكر ولو لم يرد الله منه أن يفتكر

ويعتبر في كل ما يقع تحت حسه لما خلقه مجهزاً بقوة عاقلة مفكرة فتعطيله هذه القوة وخروجه بها عن وظيفتها لا يكون إلا ظلماً صريحاً وحوباً كبيراً.

قد يظن أن هذا الكلام خارج عما نحن بصدده ولكن أريد أن أتوصل به إلى أن التقليد قبيح وهو في المسائل الأدبية أقبح.

نرى المتقدمين من أهل الأدب قد قسموا لا بل حاولوا أن يقسموا الشعراء إلى طبقات متعددة، فهل علينا أن نقبل ما قالوه في هذا الباب وإن لم نحصل منه على طائل؟

أما أنا فلم أهتدِ إلى نتيجة معقولة مما كتبه القوم في مسألة طبقات الشعراء ولذا أريد أن أبدي لكم رأيي في هذه المسألة وأذكر لكم ما قاله القوم فيها وبعد ذلك فاحكموا أنتم بما شئتم:

إن الظاهر المتبادر إلى الذهن هو أن الغرض من تقسيم الشعراء إلى طبقات مختلفة، تصنيفهم بحسب درجاتهم في الإجادة وفيما جروا عليه من أساليب الفصاحة والبلاغة ليتعين بذلك ما لكل صنف منهم من المنزلة في الأدب حتى إذا قيل إن امرأ القيس مثلاً من شعراء الطبقة الأولى علم بذلك أنه في أعلى منزلة وإذا قيل إن النابغة مثلاً من الطبقة الثانية علم أنه دون امرئ القيس منزلة وهكذا لأن الطبقة هنا معناها المنزلة. يقال الناس طبقات أي منازل ودرجات بعضها أرفع من بعض ومن هذا القبيل طبقات الشعراء.

وإذا كان الغرض من تقسيم الشعراء إلى طبقات هو هذا فمن الصعب جداً إيجاد طريقة للتقسيم موصلة إلى الغرض المطلوب لأن الشعر كالحسن لا يوقف له عند حد يحده بل كلاهما من الأمور التي تختلف فيها الأذواق اختلافاً كبيراً فكما يصعب تصنيف الحسن إلى درجات بعضها أعلى من بعض لشدة اختلاف أذواق البشر فيه كذلك يصعب تصنيف الشعراء بتقسيمهم إلى طبقات متفاضلة إذ ليس لنا حدود معينة نفصل بها كل طبقة عن الأخرى فصلاً حقيقياً.

وإذ تتبعنا ما كتبه القوم في هذا الباب ونظرنا في التقاسيم التي وضعوها لبيان طبقات الشعراء وجدناها مبهمة كل الإبهام فمنها ما هو ناقص غير واف بالغرض المطلوب ومنها ما هو اعتباري محض وهو مع ذلك غير واف بالغرض أيضاً.

إن جميع الذين قسموا الشعراء إلى طبقات مختلفة قد جعلوا مورد القسمة في تقسيمهم أحد ثلاثة أمور:

(١) الزمان (٢) الإجادة في الشعر والبراعة فيه (٣) ما للشعراء من القصائد المشهورة.

تقسيم الشعراء بالنظر إلى الزمان

أما الذين نظروا إلى الزمان فاتخذوه مورد القسمة في تقسيم الشعراء إلى طبقات مختلفة جعلوها خمس طبقات، الجاهليين، والمخضرمين، والإسلاميين، والمولدين، والمحدثين.

فالجاهليون: هم الذين عاشوا في زمن الجاهلية قبل ظهور الإسلام كامرئ القيس وزهير ونابغة بني ذبيان وغيرهم من شعراء ذلك العصر.

والمخضرمون: هم الذين عاشوا في الجاهلية وأدركوا الإسلام سواء أسلموا أم لم يسلموا كلبيد والنابغة الجعدي، والحطيئة والأعشى وغيرهم. وتسميتهم بالمخضرمين مأخوذة من قولهم ناقة مخضرمة أي قطع طرف أذنها فكأن أحدهم لما مضى نصف عمره في الجاهلية ونصفه في الإسلام كان عمره الأخير مقطوعاً بالإسلام عن ماضي عمره في الجاهلية أو من قولهم رجل مخضرم إذا كان أبوه أبيض وهو أسود فكأن حياتهم ذات لونين في الجاهلية والإسلام أو من قولهم طعام مخضرم أي ليس بحلو ولا مر فكأن عمر أحدهم لما لم يكن جاهلياً بحتاً ولا إسلامياً بحتاً كان كالطعام المخضرم الذي هو ليس بحلو محض وليس بمر محض.

والإسلاميون: هم الذين نشأوا في صدر الإسلام ولم يدركوا الجاهلية سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين كالفرزدق وجرير والأخطل وغيرهم من شعراء ذلك العهد.

والمولدون: هم الذين نشأوا بعد الصدر الأول من الإسلام أي بعدما طرأت العجمة على لسان العرب لاختلاطهم بالعجم بسبب الفتوح وكان المولد في ذلك العصر يطلق على من ولد عند العرب ونشأ مع أولادهم وتأدب بآدابهم أو يطلق على كل عربي غير محض فسمي أهل هذه الطبقة من الشعراء بالمولدين لأن منهم

من ولد عند العرب وهو أعجمي الأصل أو لأن عربيتهم غير محضة لطروء العجمة عليها بسبب الاختلاط ثم أطلق المولد على كل شاعر نشأ في ذلك العصر أو بعده وإن كان عربياً محضاً توسعاً في اللغة كبشار بن برد وأبي نؤاس وأبي تمام والمتنبي وغيرهم من الشعراء الذين نشأوا إلى أواخر القرن الثالث للهجرة.

والمحدثون: هم الذين نشأوا في العصر الحاضر من الشعراء الذين جروا بالشعر بعد توقفه منذ أعصر عديدة في مجرى جديد يلائم روح العصر الحاضر ومنهم من جعل المولدين والمحدثين طبقة واحدة وسمي شعراء هذه الطبقة بالمولدين تارة وبالمحدثين أخرى وعلى هذا تكون الطبقات أربع.

وما أدري أي فائدة في هذا التقسيم فإن الغرض المطلوب من تقسيم الشعراء إلى طبقات غير حاصل به إذ بمجرد قولنا إن فلاناً الشاعر هو من الجاهليين أو من المولدين لا تتعين منزلته في الأدب ولا مكانته في الشعر إذ من الجائز بل من الواقع أن يكون في المولدين من هو أشعر من بعض شعراء الطبقة التي فوقه وكذلك القول في الإسلاميين أو كذلك في المخضرمين حتى أن شعراء الطبقة الواحدة من طبقات الشعراء الخمس مختلفون أيضاً في المنزلة فليسوا كلهم في منزلة واحدة في الشعر حتى يكونوا كلهم من طبقة واحدة.

تقسيم الشعراء بالنظر إلى الإجادة

وأما الذين نظروا إلى جودة الشعر ودرجة إجادة الشاعر فيه فقد قسموا الشعراء إلى أربع طبقات فصلوا بعضها عن بعض بصفات اعتبارية مبهمة غير كافية لتمييز كل طبقة من أختها فضلاً عن تمييز كل شاعر عن أخيه.

الطبقة الأولى ـ هي كل شاعر خنذيذ قالوا وهو الشاعر الذي يجيد قول الشاعر ويروي ما للعرب من جيد الشعر وعليه فقد اشترطوا في الشاعر من الطبقة الأولى أن يكون مجيداً مفلقاً وأن يكون مع ذلك راوية أي عالماً بأيام العرب وأشعارهم وجمعوا هذين الشرطين في صفة واحدة وهي قولهم خنذيذ فهو يطلق في اللغة على الشاعر المفلق وعلى العالم بأيام العرب وأشعارهم.

الطبقة الثانية ـ هي كل شاعر مفلق وهو الذي يجيد قول الشعر كالشاعر

الخنذيذ إلا أنه لا يروي ما للعرب من جيد الشعر. فلم يشترطوا فيه إلا شرطاً واحداً ووصفوه بالمفلق تمييزاً له عن (الخنذيذ) وهو من قولهم أفلق الشاعر إذا أتى بالفلق بالأمر العجيب.

الطبقة الثالثة ـ هي الشاعر مطلقاً، أي من كان شاعراً فقط بلا صفة مميزة فلا هو خنذيذ كالأول ولا مفلق كالثاني أي أنهم أطلقوه من كلا القيدين ولم يشترطوا فيه ذينك الشرطين فهو إذن من يقول الشعر دون الإجادة فيه فليس بمفلق ودون الرواية فليس بخنذيذ.

الطبقة الرابعة ـ الشعرور (كعصفور) قالوا هو من يتشاعر وليس بشاعر فهو إذن دون الشويعر الذي يقول فيه المتنبي:

أفي كل يوم تحت ضبني شويعر ضعيف يقاويني قصير يطاول

وفي الشعرور هذا جاء قول بعضهم:

وكم في الناس شعرور ولكن تنبأ بين قوم كالبهائم

وقد نظم هذه الطبقات بعضهم بقوله:

الشعراء فاعلمن أربعة فشاعر يجري ولا يجري معه
وشاعر ينشد وسط المعمعه وشاعر لا تشتهي أن تسمعه
وشاعر لا تستحي أن تصفعه

والأخير هو الشعرور.

والذي يفهم من هذا التقسيم هو أن مدار الأمر فيه على الشرطين المذكورين أعني الإجادة والرواية فإن وجدا معاً في شاعر كان من الطبقة الأولى وإن وجد فيه الأول دون الثاني كان من الطبقة الثانية وإن فقد فيه كلا الشرطين وبقي المشروط له فقط وهو مطلق الشاعرية كان من الطبقة الثالثة وإن فقد منه المشروط له أيضاً بأن لم يكن شاعر بل شعروراً متشاعراً كان من الطبقة الرابعة.

إن هذا التقسيم يرى في الظاهر وافياً بالغرض المطلوب من تعيين منازل الشعراء في الأدب وتبين مراتبهم في الشعر إلا أنه في الحقيقة ليس كذلك.

أولاً ـ لأنه إما يعين تلك المنازل تعييناً مبهماً ويحدها بحدود غير واضحة ولا

متفق عليها عند الناس وهي جودة الشعر ورواية الجيد منه إلا ريب أن الناس مختلفو الأذواق في جيد الشعر ومضطربو الرأي فيه فقد يستجيد أحدهم شعراً يسترذله الآخر كما يستحسن أحدهم صورة لا يستحسنها الآخرون وإذا كانت معرفة جيد الشعر من رديئه ذوقية صعب علينا تمييز الشاعر المجيد من غيره تمييزاً حقيقياً وإذا كان الأمر كذلك كان القول بأن فلاناً يعد في شعره من الطبقة الأولى أو من الطبقة الثانية قولاً مجرداً، غير مقطوع به ولا متفق عليه. هبني قلت في المتنبي مثلاً إنه من الطبقة الأولى فهل من المستبعد أن يقول غيري بأنه من الطبقة الثانية أو الثالثة كلا؟ بل هذا واقع في حق المتنبي فإن من الناس من قال إنه أكبر شاعر ومنهم من قال إنه ليس بشاعر.

ثانياً ـ إن هذا التقسيم مبني على أمور اعتبارية اعتبرها المقسم وبنى عليها تقسيمه فلم لا يجوز لغيره أن يعتبر أموراً غيرها فيقسم الشعراء إلى أكثر من أربع طبقات أو أقل فإني رأيت من علماء الأدب من يرى أنه لا يجوز إطلاق كلمة شاعر إلا على من كان مجيداً مفلقاً من الشعراء وإن لم يكن كذلك لم يستحق هذا الاسم بل يجب أن يسمى شعروراً وممن يرى هذا الرأي الشيخ سعيد الشرتوني صاحب كتاب «أقرب الموارد في اللغة!» فقد اجتمعت به (رحمه الله) في بيروت فأهدى إليّ نسخة من كتاب له كان قد ألفه في بعض المسائل الأدبية وقال لي قد استشهدت في هذا الكتاب بأبيات لك في وصف الساعة أنا معجب بها قال وقد قلت في أولها هي للشاعر فلان ولم ألقبك بأكثر من شاعر لأن كلمة شاعر عندي لا يجوز أن تطلق إلا على من كان مجيداً مبرزاً في الشعر ومن لم يكن كذلك فلا يجوز أن يسمى عندي إلا متشاعراً. قال وهذا الرأي مشهور عني فسل به من شئت من أهل هذا البلد. فعلى رأي الشرتوني هذا يكون الشعراء اثنين لا ثالث لهما شاعراً ومتشاعراً.

ثالثاً ـ إن هذا التقسيم قد جعل الحد الفاصل بين الطبقتين الأولى والثانية رواية جيد الشعر أي اشترط في الشاعر من الطبقة الأولى أن يكون راوية أيضاً وهذا تحكم محض وتعسف بحت لأن رواية الشعر أمر خارج عن شاعرية الشاعر فجعلها شرطاً يمتاز به شعراء الطبقة الأولى على شعراء الطبقة الثانية مع تساوي الطبقتين في الإجادة تحكم على الشعر وتعسف لشعراء الطبقة الثانية إذ قد يجوز أن يكون

الشاعر مجيداً كل الإجادة في شعره وهو لا يروي من شعر غيره شيئاً ونحن إذا فضلنا شاعراً مجيداً على شاعر مجيد مثله بسبب كون الأول راوية والثاني غير راوية كان تفضيلنا بعيداً عن الإنصاف لأن الموازنة بين شاعرين يجب أن تنحصر في شعرهما أنفسهما دون شعر غيرهما فبهذا يتبين لكم أن الحدود الفاصلة بين طبقة وأخرى إنما هي حدود اعتبارية محضة لا ظل لها من الحقيقة.

٤) رابعاً ـ إن هذا التقسيم قد اعتدى على الشعر وأسرف في القسمة بإدخاله الشعرور في عداد الشعراء وجعله من الطبقة الرابعة وكيف يدخل في عداد الشعراء من إذا قال الشعر لا تستحي أن تصفعه... فالطبقة الرابعة التي جاءت في هذا التقسيم لغو لا محل لها من الشعر والشعراء فكان ينبغي حذفها وجعل الطبقات ثلاثاً أو كان ينبغي على الأقل أن تحد بحدود تجعل لها بعض المكانة بين الشعراء ولو مرذولة كما جاء في قولي الذي عارضت به الأبيات المتقدمة في نظم هذه الطبقات الأربع إذ قلت:

الشعراء في الزمان أربعه ... فشاعر أفكاره مبتدعه

وشاعر أشعاره متبعه ... وشاعر أقواله منتزعه

وشاعر في الشعراء أمعه

فالشاعر الذي يغلب على شعره أن يأتي بمعان مبتدعة وأفكار مبتكرة يكون من الطبقة الأولى والشاعر الذي لا يفتض أبكار المعاني ولكنه مع ذلك يجيد الشعر بحيث تكون أشعاره متبعة يتبعها الشعراء ويحتذون مثالها يكون في الطبقة الثانية والشاعر الذي يجيد الشعر ولكنه مع ذلك يأتي بأشعار منتزعة أي مأخوذة من شعر غيره يكون من الطبقة الثالثة والشاعر الذي يكون في الشعر دون الإجادة وهو مع ذلك «امعة» لا رأي له في شعره بل يأتي بأشعار يسلخها سلخاً من أقوال الشعراء يكون من الطبقة الرابعة فبهذا يكون للطبقة الرابعة بعض المكانة بين الشعراء ولو مكانة مرذولة وعلى هذا الرأي يكون مدار التقسيم على ثلاثة أمور: الابتكار، والإجادة، والأخذ.

فالابتكار مع الإجادة يكون من مميزات الطبقة الأولى والإجادة دون الابتكار ودون الأخذ من مميزات الطبقة الثانية والإجادة مع الأخذ من مميزات الطبقة الثالثة وعدم الإجادة مع الأخذ من مميزات الطبقة الرابعة.

تقسيم الشعراء بالنظر إلى قصائد مشهورة

وأما الذين نظروا إلى جملة من القصائد المشهورة وبنوا عليها تقسيمهم الشعراء إلى طبقات مختلفة فقد جمعوا زهاء تسع وأربعين قصيدة من قصائد بعض مشاهير الشعراء وجعلوا كل سبع قصائد منها على حدة فكانت سبعة أقسام سموا كل قسم منها باسم خاص فانقسم بالضرورة أصحاب تلك القصائد إلى سبع طبقات جعلوها على هذا الترتيب.

(١) الطبقة الأولى أصحاب المعلقات (٢) الثانية أصحاب المجمهرات (٣) الثالثة أصحاب المنتقيات (٤) الرابعة أصحاب المذهبات (٥) الخامسة أصحاب المراثي (٦) السادسة أصحاب المشوبات (٧) السابعة أصحاب الملحمات. وإليكم أسماء أصحابها على الترتيب المذكور:

أصحاب المعلقات:

١ ـ لامرئ القيس الكندي

٢ ـ لزهير بن أبي سلمى المازني

٣ ـ للنابغة الذبياني

٤ ـ للأعشى البكري

٥ ـ للبيد بن ربيعة العامري

٦ ـ لعمرو بن كلثوم التغلبي

٧ ـ لطرفة بن العبد البكري

٨ ـ لعنترة بن شداد العبسي

أصحاب المجمهرات:

١ ـ لعبيد بن الأبرص الأسدي

٢ ـ لعدي بن زيد العبادي

٣ ـ لبشر بن أبي خازم الأسدي

٤ ـ لأمية بن أبي الصلت الثقفي

٥ ـ لخداش بن زهير العامري

٦ ـ للنمر بن تولب العكلي

أصحاب المنتقيات:

١ ـ للمسيب بن علس البكري

٢ ـ للمرقش الأصغر الضبعي

٣ ـ للمتلمس الضبعي

٤ ـ لعروة بن الورد العبسي

٥ ـ لمهلهل بن ربيعة التغلبي

٦ ـ لدريد بن الصمة الجشمي

٧ ـ للمتنخل الهذلي

أصحاب المذهبات:

١ ـ لحسان بن ثابت الأنصاري

٢ ـ لعبد الله بن رواحة الأنصاري

٣ ـ لمالك بن عجلان الأنصاري

٤ ـ لقيس بن الخطيم الأنصاري

٥ ـ لأحيحة بن الجلاح الأنصاري

٦ ـ لأبي قيس بن الأسلت الأنصاري

٧ ـ لعمرو بن امرئ القيس

أصحاب المراثي:

١ ـ لأبي ذويب الهذلي

٢ ـ لمحمد بن كعب الغنوي

٣ ـ لأعشى باهلة الباهلي

٤ ـ لعلقمة الحميري

٥ ـ لأبي زبيد الطائي

٦ ـ لمتمم بن نويرة اليربوعي

٧ ـ لمالك بن الريب التميمي

أصحاب المشوبات:

١ ـ للنابغة الجعدي

٢ ـ لكعب بن زهير المازني

٣ ـ للقطامي التغلبي

٤ ـ للحطيئة العبسي

٥ ـ للشماخ بن ضرار الذبياني

٦ ـ لعمرو بن أحمر الباهلي

٧ ـ لتميم بن مقبل

أصحاب الملحمات:

١ ـ للفرزدق التميمي

٢ ـ لجرير التميمي

٣ ـ للأخطل التغلبي

٤ ـ لعبيد الراعي الهوازني

٥ ـ لذي الرمة العدوي

٦ ـ للكميت المضري

٧ ـ للطرماح بن حكيم الطائي

وقد جمع هذه القصائد ورتبها على هذا الترتيب أبو زيد القرشي في كتاب له سماه جمهرة أشعار العرب.

هذا ولم نستفد من هذا التقسيم سوى مجموعة شعر تحتوي على تسع وأربعين قصيدة ولم نعرف به سوى منزلة تسعة وأربعين شاعراً انقسموا إلى سبع طبقات

مترتبين في علو المنزلة من الطبقة الأولى إلى الطبقة السابعة بحسب الترتيب المذكور. وليس كونهم كذلك بحقيقي ثابت بل هو اعتباري محض لأنهم لم يكونوا كذلك إلا عند من انتخب هذه القصائد ورتبها هذا الترتيب ومنحها هذه الألقاب وأنزل أصحابها هذه المنازل وجعلهم في هذه الدرجات. وهل هذه الدعوى مسلمة عند الناس؟! كلا! وكيف تكون مسلمة ولم يأتنا في تقسيمه بفصول بينة تميز بها كل طبقة من التي تليها؟! ولماذا جعل أصحاب المعلقات من الطبقة الأولى وأصحاب الجمهرات من الطبقة الثانية وأصحاب المنتقيات من الطبقة الثالثة وهؤلاء كلهم جاهليون فهل تسمية قصائدهم بهذه الأسماء وتلقيبها بهذه الألقاب هي التي اقتضت جعلهم على هذا الترتيب فإن كانت هي التي اقتضت ذلك فإن هي إلا أسماء هو سماها وهو وضعها وليس له بها فيما يدعيه من سلطان.

ثم ماذا تقول فيمن لم يذكرهم من الشعراء الذين عاشوا في تلك العصور المتقدمة من جاهليين ومخضرمين وإسلاميين أننكر وجودهم بتاتاً أم ننسخ أسماءهم من ديوان الشعر والأدب. وماذا تقول فيمن جاء بعدهم من الشعراء إلى يومنا هذا؟! فإن قيل افعل مثلما فعل هذا بأن تنظر في شعر من بقي من الشعراء فتنتخب من شعر كل شاعر قصيدة ثم اجمع هذه القصائد واقسمها إلى أقسام وأعطِ أصحاب كل قسم منها منازلهم من الطبقة الثامنة فصاعداً. قلت وهل يكون ذلك مني إذا فعلته إلا تحكماً كما كان منه كذلك ومن الذي يتابعني على ما أقول وكيف أصنع إذا رأيت في الشعراء الذين أغفلهم وأهملهم من يستحق أن يكون من الطبقة الأولى وهو قد اغتصبها واحتكرها لأصحاب المعلقات فقط.

وخلاصة القول أن تقسيم الشعراء إلى طبقات متفاوتة في رفعة الدرجة وعلو المنزلة تقسيماً صحيحاً ينزل كل شاعر منزلته التي يستحقها صعب جداً يحتاج إلى ذوق سليم وأدب غزير ونظر بعيد وتأمل طويل وأنا مع ذلك لا أرى فائدة في تقسيم الشعراء إلى طبقات متفاوتة لأن الإجادة لا تنتهي إلى حد معلوم ولأننا نستطيع في كل وقت أن نوازن بين شاعر وآخر ولكننا لا نستطيع أن نوجد حدوداً واضحة بحيث تشمل جميع الشعراء الأولين والآخرين وتقسمهم إلى طبقات ينفصل بعضها عن بعض بفصول بينة فلنضرب عن هذه المسألة صفحاً وإن جنح إليها المتقدمون.

وتكلموا عنها بما لم يجدِ نفعاً. أما إذا كان الغرض من تقسيم الشعراء إلى طبقات هو ترتيبهم في الزمان لا في الإجادة فلا ريب أن المعول عليه هو التقسيم الأول من التقاسيم الثلاثة.

الأسلوب

لكل كاتب أو شاعر نهج ينتهجه لتأليف الكلام ونمط يتوخاه لأداء المعاني وقالب يتحراه ليفرغ فيه الألفاظ، فمن ذلك النهج وذاك النمط وهذا القالب يكون الكلام بألفاظه ومعانيه ذا هيئة خاصة هي أسلوبه الذي يمتاز عن غيره.

فالأسلوب هو الطراز الذي ينسج فيه برد الكلام والطابع الذي تنطبع فيه جمله وتراكيبه. والناس في أساليب كلامهم مختلفون بين مبتدع ومتبع فمنهم من يبتدع لكلامه طريقة خاصة يجري عليها في إنشائه وقليل هم ومنهم من يحتذي مثال غيره من الكتّاب أو الشعراء فيكون تابعاً له ومقتدياً به وهؤلاء كثيرون.

وسواء كان الكاتب أو الشاعر مبتدعاً أم متبعاً لا بد من أن يظهر «النفسيته» و«لعقليته» أثر في كتابته أو شعره. ومن ثم كثرت أساليب الكلام وتعددت أفانين القول حتى أنها لا تدخل تحت الحصر ويصح أن يقال إن أساليب الكلام بمنزلة سحنات الوجوه وملامحها من الناس ولا تكاد تجد وجهاً يشابه وجهاً في سحنته وملامحه كل المشابهة إلا نادراً. وكذلك أساليب الكلام تختلف باختلاف الكتّاب والشعراء. فمن هذه الوجهة يقع التفاضل بين أساليب الكلام فمنها فاضل ومفضول ومنها راجح ومرجوح كما يقع التفاضل بين الناس من جهة سحناتها وملامحها فمنها حسن ومنها أحسن ومنها قبيح ومنها أقبح.

الأساليب العامة

تقدم أن الكلام ينقسم إلى منثور ومنظوم والكل من هذين أساليب علمية وأساليب خاصة. والمنثور إما أن يكون موضوعه علمياً وإما أن يكون أدبياً وبذلك يتحصل ثلاثة أنواع من أساليب الكلام العامة: أسلوب المنظوم وأسلوب المنثور العلمي وأسلوب المنثور الأدبي.

اسلوب المنثور العلمي

لا شك أن المنثور إذا كان موضوعه علمياً يخالف المنثور إذا كان موضوعه أدبياً والفرق بين أساليب هذين القسمين ظاهر.

إن الهدف الذي يرمي إليه الكاتب في المنثور العلمي إنما هو بيان المسائل العلمية من طريق الحقيقة فلا يلجأ في بيانها إلى المجاز ولا إلى الاستعارة ولا إلى الكناية ولا إلى الخيال إلا نادراً ولذا نرى كتب العلم لا تكاد تختلف في الأسلوب بخلاف كتب الأدب فإنها مختلفة الأساليب متنوعة التراكيب والتفاضل بينها إنما يكون بتفاضل أساليبها. أما كتب العلم فإن التفاضل بينها إنما يكون بحسن تأليفها وتصنيفها وبجودة ترتيبها وبتبويبها وبحسن تنسيقها للمسائل العلمية وبمزيد شرحها وإيضاحها لتلك المسائل. فنحن إذا أخذنا كتابين أو ثلاثة أو أكثر من كتب علم الفلك مثلاً أو أي علم آخر فلا نستطيع أن نفاضل بينها إلا من هذه الوجهة التي ذكرناها وإلا فعباراتها واحدة لا تكاد تختلف في أسلوبها.

نعم يجوز أن تكتب المسائل العلمية بأسلوب أدبي ترغيباً للناس في قراءتها بقصد نشر العلم كما فعل بعض كتّاب الإفرنج وكما نظم بعض كتّاب العرب كثيراً من المسائل العلمية تسهيلاً لضبطها وحفظها لأن الأسلوب العلمي جاف مملول فلا يرغب الناس في قراءته ولا يلتذون بمطالعته ولا شك أن المسائل العلمية إذا كتبت بأسلوب أدبي تكون خارجة عن كلامنا هنا وتدخل في المنثور الأدبي الذي سيأتي الكلام عنه.

اسلوب المنثور الأدبي

للمنثور الأدبي عند العرب أسلوبان عامان هما السجع والترسل وقد مارس العرب السجع أمداً طويلاً في الجاهلية والإسلام وكانت خطبهم ومنافراتهم ومفاخراتهم كلها مسجعة، وكان السجع في القديم وحي كهانهم ومادة ترتيلهم في عباداتهم وترانيمهم في أغانيهم وهو أقدم من الشعر على ما بيناه فيما تقدم إذ هو الحلقة التي تصل الشعر بما قبل السجع من الكلام.

وأسلوب السجع أسلوب لفظي أكثر من كونه معنوياً لأنه يضطر الكاتب إلى

ابتذال المعنى صيانة للألفاظ وإلى ترك شيء من المعاني تعزيزاً لجانب اللفظ فلا محيد له عن أن يفتدي ألفاظه بشيء من معانيه خصوصاً إذا كان الساجع يتكلف سجعه تكلفاً ولم يكن ماهراً في صناعته ولا جارياً فيه على الطبع. ولما كان السجع أسلوباً لفظياً كما ذكرنا كان السمة الوحيدة التي نسم بها انحطاط الأفكار في بعض القرون المتقدمة من أدوار انحطاط اللغة لا سيما في الدور العباسي، إذ كان السجع غلا في أيدي الناشئين من الأدباء والعلماء الذين كان السجع غالباً في كتبهم حتى أن المؤلف منهم إذا ألف كتاباً في علم من العلوم الإسلامية لا يتمالك عن أن يصدر كتابه بمقدمة مسجوعة ولم يسلم من سماجة السجع في تلك القرون شيء لا كتب التراجم والقصص ولا أسفار التاريخ والعلم.

وأقبح ما يكون السجع إذا استعمل في المواضيع العلمية ذلك لأنه كما قلنا أسلوب لفظي أكثر من كونه معنوياً والمواضيع العلمية يجب أن لا يكترث فيها للألفاظ وأن لا يعنى بغير المعاني. والسجع إنما يصلح - إن صلح لشيء - للمواضيع الخطابية لأن الخطابة كالشعر تستند إلى العاطفة أكثر من العقل والسجع ضرب من الشعر فهو بالمواضيع المستندة إلى العاطفة أولاً. والذي أراه أن السجع إذا جاز استعماله في الخطب فلا يجوز إلا في الخطب القصار على شرط أن لا يكون متكلفاً وإلا فهو في الخطب الطوال مملول ومع التكلف مرذول.

وأرقى ما بلغنا من سجع الكتاب في القرون المتقدمة مقامات الحريري فهي على ما أرى في الذروة العليا من أسلوب السجع الخالي من التكلف والوارد مورد الطبع. وقلما تجد في مقامات الحريري سجعة قلقة افتدى فيها اللفظ بشيء من المعنى وذلك يدل على أن الحريري قد مهر في صناعة السجع مهارة عظمى كان فيها خاتم الساجعين، وأكبر ما يؤاخذ به الحريري في مقاماته المخيلة مواضيعها التي لم يحم فيها بابي زيد السروجي إلا حول الاحتيال والاستجداء ولو أنه جاءنا فيها بغير ذلك من المواضيع العالية لكان لها في الأدب العربي شأن أعلى.

على أننا نستفيد من هذه المقامات المخيلة فائدتين لا يستهان بهما:

الأولى: أنها على حقارة مواضيعها تمثل لنا كثيراً من أحوال الناس في زمانها

كالحالة الاجتماعية والأدبية والسياسية وغير ذلك. والثانية: أن المتأدب إذا درسها اليوم يستفيد من دراستها معرفة مفردات اللغة وكيفية استعمال تلك المفردات في تراكيب الكلام وجمله والتصرف في وجوهه على منحى البلغاء والفصحاء وتلك فائدة جديرة بتطلب المتعلمين إياها. فإذا درسها المتعلم فعليه أن يعنى بأن يستفيد منها هذه الفائدة دون أن يحتذي مثالها في كتابته.

أنواع السجع

وإذ قد تكلمنا عن الأسلوب العام المسجع ناسب أن نذكر هنا أنواع السجع باختصار لتكونوا على بصيرة فيما سنذكره من بعد.

ذكروا للسجع أربعة أنواع: المطرف، والمتوازي، والمتوازن، والمرصع. فأما السجع المطرف فهو ما اختلفت فاصلتاه طولاً وقصراً فكانت فاصلته الثانية أطول من الأولى وأقصر مع اتفاقهما على روي واحد مثال الأول قول البديع كتابي «إلى من انتهت إلى المجد حدوده ونبت في مفرص الجود والفضل جذره وعوده» ومثل الثاني قولك مثلاً: «إنك أنت محط الرحال ومخيم الآمال».

وأما السجع المتوازي فهو ما اتفقت فاصلتاه في الطول والقصر والروي كقول الحريري «ألجأني حكم دهر قاسط إلى أن أنتجع أرض واسط» وكقوله: «أودى بن الناطق الصامت ورثى لي الحاسد والشامت».

وأما السجع المتوازن فهو ما اتفقت فاصلتاه في الطول والقصر دون الروي كقول بعض العلماء: «الناس كالأهداف لناب الأمراض» وهذا لا يعده كثيرون من السجع وهو الصحيح لأن كيان السجع إنما هو بالروي دون الوزن.

وأما السجع المرصع فهو ما اتفقت جميع الكلمات في فاصلتيه وزناً ورويًاً بحيث تكون كل كلمة من الفاصلة الثانية تقابل أختها من الفاصلة الأولى كقول الحريري: «فهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه ويقرع الأسماع بزواجر وعظه».

وأحسن السجع عندهم ما تساوت قراءته بعدد الألفاظ وهو السجع المتوازي وإن لم تتساوَ كما هو في السجع المطرف فالأحسن ما كانت قرينته الثانية أطول من الأولى كالمثال الأول الذي ذكرناه في السجع المطرف.

الأساليب الخاصة

تقدم أن السجع والترسل هما أسلوبان عامان للكلام المنثور ونريد الآن أن نتكلم عما للمنثور من الأساليب الخاصة الكائنة في ضمن هذين الأسلوبين العامين فنقول:

إن السجع بأنواعه الأربعة هو أسلوب واحد عام لأن هذه الأنواع لا تنفرد في الاستعمال بل من الجائز أن يستعملها كلها كاتب واحد بموضوع واحد في رسالة واحدة. وإذا نظرنا في مقامات الحريري مثلاً رأينا في كل مقامة منها ضروباً من الأسجاع التي تقدم بيانها. وعليه نقول ليس للسجع أسلوب خاص ولا يجوز أن نعد كل نوع من أنواعه أسلوباً خاصاً بل السجع كما قلنا آنفاً بجميع أنواعه أسلوب واحد عام.

وإنما يقع التفاضل بين سجع الساجعين ويمتاز سجع أحدهم عن سجع الآخر باستجماعه الشروط اللازمة له وهي الشروط التي ذكرها ابن الأثير في المثل السائر إذ قال: «السجع يحتاج إلى أربع شرائط: اختيار المفردات الفصيحة واختيار التأليف البليغ الصحيح وكون اللفظ تابعاً للمعنى لا عكسه وكون كل واحدة من الفقرتين دالة على معنى آخر لئلا يصبح الكلام تطويلاً معيباً» فهذه هي الأمور التي تتفاضل بها الأسجاع ويمتاز بها سجع عن سجع.

ولا نعني بوقوع التفاضل في السجع بواسطة هذه الأمور إلا وقوعه فيه من جهة كونه سجعاً فحسب أما إذا قطعنا النظر عن هذه الجهة فالسجع كغيره من الكلام تجري فيه جميع محاسن الإنشاء ومعايبه فيجوز أن يقع التفاضل بين سجع وآخر بواسطة ما فيه من المحاسن والمعايب الإنشائية أيضاً.

الأساليب الخاصة للترسل

قلنا إن الترسل أسلوب عام للمنثور ويكون في ضمن هذا الأسلوب العام خاصة لا تعد ولا تحصى. وكما يتعذر أن تحصى سحنات وجوه البشر وملامحهم يتعذر إحصاء الأساليب الخاصة للترسل في الكلام المنثور. وكما أنه يوجد من السحنات والملامح بقدر ما يوجد من البشر كذلك يوجد من الأساليب الخاصة

بقدر ما يوجد من المنشئين والكتّاب فإن كان لكل إنسان سحنة وملامح خاصة فلكل كاتب أسلوب خاص سواء كان ذلك الكاتب مبتدعاً أم متبعاً لأن المتبع مهما كان مقلداً لغيره فلا بد من أن يكون لنفسه في مطاوي كلامه أثر لا يخفى على قادة الكلام البصراء بخفاياه.

وإذا كانت الأساليب الخاصة لا تعد ولا تحصى فنحن هنا نخط لها خطوطاً عامة لكي نرسم لها بتلك الخطوط ما يمكن أن نرسمه من العصور.

الصورة المستقلة

يمكننا أن نصور للأساليب الخاصة ثلاث صور عامة. الصورة الأولى هي أن يكون الكلام مؤلفاً من جمل قصيرة مدللة كل واحدة منها قائمة بنفسها من جهة السبك، مستقلة عن غيرها من جهة المعنى بحيث إنك إذا حذفت بعضها لم يختل معنى غيرها ولم تشعر بنقص طرأ على الموضوع.

ويجوز أن يكون لهذه الصورة الكلامية صفات شتى تمتاز بها صورة من أخرى من نوعها ولهذا جعلنا صورة عامة لأسلوب واحد من الأساليب الخاصة. فإن تعريفنا لهذه الصورة بقولنا هي أن يكون الكلام مؤلفاً إلخ هو بمنزلة وصفنا لنوع من وجوه الناس بأنه أبيض اللون فقولنا أبيض اللون يشمل وجوهاً كثيرة قد يمتاز بعضها عن بعض بكون أحدها أدعج العينين والآخر أزرقهما أو بكون أحدهما مشرباً بحمرة والآخر غير مشرب بحمرة إلى غير ذلك من الملامح. وكذلك هذه الصورة العامة التي صورناها لهذا الأسلوب الخاص فإنها تشمل صوراً كثيرة من هذا الأسلوب ويجوز أن يمتاز بعضها عن بعض بكون إحداها متصفاً فيها الكلام بالرقة والأخرى بالجزالة أو بكون بعضها متصفاً بالبساطة والآخر بشيء من محاسن الصناعة إلى غير ذلك من صفات الكلام.

وقد سمينا هذه الصورة الكلامية (بالصورة المستقلة) لاستقلال الجمل والتراكيب فيها بعضها عن بعض بحيث إذا سقط منها شيء لا يختل معنى الباقي. ولا نعني باستقلال الجمل عدم وجود التناسب والترابط بينها بل هي في معانيها متناسبة وفي مقاصدها متلاحمة، وإنما نعني باستقلالها كون كل واحدة منها تامة المعنى مفهومة بنفسها بحيث لا يتوقف فهمها على فهم غيرها.

ونقصد بالجملة هنا اللفظ المفيد فلا يعترض علينا بأن الشرط وجوابه لا يدخلان في هذا الأسلوب لأن جملتيه لا تستقل إحداهما عن الأخرى. ذلك لأننا لا نقصد بالجملة إلا الكلام فالشرط وجوابه جملة واحدة في نظرنا.

وهذه الصورة المستقلة أو الأسلوب المستقل أرقى ما يتصور من الأساليب الخاصة في الكلام المنثور وخير مثال له أسلوب القرآن الذي فصلت آياته واستقلت جمله وتراكيبه بحيث إذا فتحت المصحف وقرأت في أي صفحة من صفحاته الآية والآيتين وقفت منهما على موضوع مستقل وكلما زدت في القراءة آية زادتك في الموضوع بياناً وأينما انقطعت فيه عن القراءة انقطعت وأنت مرنو بما فهمت من معانيه.

وأسلوب القرآن مبتكر لأننا لم نعهد قبل القرآن مثله في الكلام العربي المنثور. ولكونه مبتكراً عند العرب عجزوا عن الإتيان بمثله وقد حاول مسيلمة المتنبي أن يباريه بمثل قوله «الله الذي أخرج نسمة تسعى من بين صفاق وحشي» فلم يفلح وعندي أن إعجاز القرآن ـ إن صح ـ لم يكن باختباره بالمغيبات كما قيل ولا بالصرفة كما زعم بعضهم وإنما إعجازه بأسلوبه ليس إلا.

وإذا قيل كيف يكون القرآن مثالاً للأسلوب المستقل من الأساليب الخاصة للترسل وهو مسجوع؟ قلنا إذا تأملنا في أسلوب القرآن جيداً حكمنا بأنه ليس من السجع وإنما هو مفصل الآيات ومستقل الجمل وإذا تواطأت أحياناً بعض فواصله على روي واحد فليس ذلك آتياً فيه عن طريق القصد بل عن طريق الاتفاق وليس القصد فيه موجهاً إلا إلى المعنى بدليل أنه لا يراعي الروي في كثير من فواصله. ولنورد من القرآن بعض الشواهد على ما نقول:

جاء في سورة الكهف: ﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا حسنا. ماكثين فيه أبدا. وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا. ما لهم به من علم ولا لآبائهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا. فلعلك باخع نفسك على آثارهم أن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا. إنا جعلنا ما على الأرض زينة

لها لنبلونكم أيهم أحسن عملا. وإنا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا. أم حسبتم أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا إذ آوى الفتية إلى الكهف قالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيّىء لنا من أمرنا رشدا﴾ [سورة الكهف، الآيات: ١ ـ ١٠].

وجاء في سورة الحج: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد. ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد. كتب عليه أنه من تولاه فإنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير﴾ [سورة الحج، الآيات: ١ ـ ٤].

وجاء عن قصة موسى مع فرعون في سورة الإسراء. ﴿ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات فاسأل بني إسرائيل إذ جاءهم فقال له فرعون إني لأظنك يا موسى مسحورا. قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر وإني لأظنك يا فرعون مثبورا. فأراد أن يستفزهم من الأرض فأغرقناه ومن معه جميعا. وقلنا من بعده لبني إسرائيل اسكنوا الأرض فإذا جاء وعد الآخرة جئنا بكم لفيفا. وبالحق أنزلنا وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا﴾ [سورة الإسراء، الآيات: ١٠١ ـ ١٠٥].

من هذه الشواهد يظهر لكم أسلوب القرآن جلياً بآياته المفصلة كالعقد المفصل فأين السجع من هذا الكلام الذي لم تتواطأ فواصله في الغالب على روي واحد ولم تتفق في الطول والقصر ويظهر للمتأمل جلياً أن القصد فيه موجه للمعنى دون أي شيء آخر فهو الذي تدور على محوره التعابير وهو الذي تنسبك به التراكيب وهو الذي تطال أو تقصر لأجله الفواصل وهو الذي يهيّىء اتفاق بعض تلك الفواصل في بعض الأحيان على روي واحد؟ فالصواب هو أن أسلوب القرآن الخاص إنما يعد من أسلوب الترسل العام لا من أسلوب السجع وتوهم كونه سجعاً ناشئاً من كون آياته مفصلة وجمله مستقلة ومن اتفاق بعض فواصله أحياناً على روي واحد على أن الكاتب المترسل إذا أتى في أثناء ترسله بالسجعة أو السجعتين عفواً فلا يخرج بهما كلامه عن كونه ترسلاً لأن أسلوب السجع لا يتم إلا بالتزامه في جميع فواصل الكلام كما في مقامات الحريري.

نعم يصدق على بعض فواصل القرآن أنها من السجع المتوازن وهو ما اتفقت فاصلتاه في الطول والقصر دون الروي ولكن السجع المتوازن لا يعد عند الجمهور من السجع وقول الجمهور وهو الصواب لأن كيان السجع إنما هو بالروي دون الوزن ألا تنظر إلى قول الجاحظ مثلاً إذ قال يصف اللسان:

«اللسان أداة يظهر بها حسن البيان وناطق يرد الجواب وظاهر يخبر عن ضمير وشاهد ينبئك عن غائب وحاكم يفصل به الخطاب وشافع تدرك به الحاجة وواصف تعرف به الحقائق وبشير ينفي به الحزن ومؤنس يذهب بالوحشة وواعظ ينهى عن القبيح ومزين يدعو إلى الحسن وزارع يحرث المودة وحاصد يستأصل الضغينة وملة يونق الأسماع».

فالفواصل في هذا الكلام متوازنة والجمل متساوية في الطول والقصر وهو مع ذلك لا يعد من السجع في شيء إذ لم تأت فواصله على روي واحد على أننا لا ندّعي أن القرآن خال من السجع بالمرة بل قد نجد فيه أنواع السجع حتى المرصع كما في قوله ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾ وإنما نقول إن أسلوبه ليس من أسلوب السجع للأسباب التي مر بيانها. ولأنه لا يلتزم السجع بل هو في آخر كل فاصلة لا يراعي إلا المعنى دون الروي من الفاصلة التي قبلها أو التي بعدها كما هو ظاهر من الأمثلة التي تقدم ذكرها.

الصورة المستديرة

أما الصورة الثانية من الصور التي يمكن أن نرسمها للأساليب الخاصة فهي الصورة المستديرة وهي أن يكون الكلام مؤلفاً من جمل مطولة متتالية مرتبط بعضها ببعض لا تستقل إحداها عن الأخرى ولا يحصل القارئ على تمام المعنى منها إلا عند ختامها بحيث إذا سقطت منها جملة اختل معنى الباقي منها فهي إذن على العكس مما مر في الصورة المستقلة يتوقف فهم تمام المعنى فيها على الإحاطة بمعاني الجمل كلها منها.

ولما كان الكلام الجاري على هذا النمط متسلسل الجمل ومشبهاً الدائرة من جهة اتصال أوله بآخره عبرنا عن هذه الصورة الكلامية بالصورة المستديرة وسمينا

هذا الأسلوب بأسلوب الاستدارة أو الأسلوب المستدير. وأكبر فارق بين الأسلوبين هذا والذي تقدم هو أن الجمل مستقلة بمعانيها في ذاك ومرتبطة بعضها ببعض في هذا. وأجلى سمة تميز بها الأسلوب المستدير من الأسلوب المستقل هي اختلال المعنى بسقوط بعض الجمل في المستدير وعدم اختلاله في المستقبل.

ولا يذهبن ذاهب إلى أن الكاتب المترسل إذا جرى في كتابته على أسلوب الاستدارة يستوفي موضوعه كله بدائرة واحدة من الكلام فإن هذا غير لازم له ولا محتم عليه بل يجوز أن ينقسم عنده الموضوع خصوصاً إذا كان واسعاً إلى مطالب متعددة فكلما استوفى منه طلباً بدائرة من الكلام انتقل إلى آخر وهكذا حتى ينهي الموضوع فيكون كلامه مؤلفاً من دوائر متتالية كالحلقات المتسلسلة.

إن هذه الصورة المستديرة هي صورة عامة لأسلوب خاص من أساليب الكلام المنثور ومعنى كونها عامة أنها تشمل صوراً كثيرة من هذا الأسلوب فيجوز أن يكون لها من محاسن الإنشاء أو معايبه سحنات وملامح مختلفة تمتاز بها صورة مستديرة عن صورة مستديرة أخرى على حد ما ذكرناه في الصورة المستقلة.

إذا نظرنا فيما كتبه الكاتبون قديماً وحديثاً علمنا أن معظم الكتّاب جارون فيما كتبوه على أسلوب الاستدارة فهو إذن أسلوب شائع بين المنشئين وأكبر من أحسنوا وأجادوا فيه من المتقدمين عبد الله بن المقفع في كتابه «كليلة ودمنة» الذي ترجمه إلى العربية في صدر الدولة العباسية فالغالب من عبارات هذا الكاتب ينطبق على ما وصفنا لكم من الأسلوب المستدير ولنورد منه بعض الجمل المستديرة لتكون مثالاً لما نحن فيه قال في مقدمة الكتاب: «فلما قرب ذو القرنين من فور الهندي وبلغه ما قد أعد له من الخيل التي كأنها قطع الليل مما لم يلقه بمثله أحد من الملوك الذين كانوا في الأقاليم تخوف ذو القرنين من تقصير يقع به إن عجل المبارزة» وقال في موضع آخر من المقدمة أيضاً: «وقد وجدت العلم والحياء إلفين متآلفين لا يفترقان متى فقد أحدهما لم يوجد الآخر كالمتعاقبين إن عدم منهما أحد لم يطب صاحبه نفساً بالبقاء بعده تأسفاً عليه ومن لم يستحِ من الحكماء ويكرمهم ويعرف فضلهم على غيره ويصنهم عن المواقف الواهنة وينزههم عن المواطن الرذلة كان ممن حرم عقله وخسر دنياه وظلم الحكماء حقوقهم وعد من الجهال».

وقال في موضع آخر: «إن الملك إن كان فهيماً عالماً بأبواب الحكمة والأحكام والسياسة مع صلاح النية والعدل في الرعية فيكرم من يجب إكرامه ويوقر من يجب توقيره كان حقيقاً بالسعادة الدنيوية والأخروية وانتصر بذلك على أعدائه مع زيادة نعم الله عليه».

وكفى بهذه الدوائر الكلامية الثلاث مثالاً لما نحن فيه من أسلوب الاستدارة ويمكنكم أن تنظروا الكتاب المذكور لتحققوا هذا الأسلوب خصوصاً فيما دار فيه من الحوار بين كليلة ودمنة فإن تلك المحاورة ليست إلا عبارة عن استدارات متتالية كالحلقات المتسلسلة إلى النهاية.

وقد يقع هذا الأسلوب في الشعر أيضاً كما جاء في قول قس بن ساعدة الأيادي:

في الذاهبين الأولين ... من القرون لنا بصائر

لما رأيت موارداً ... للقوم ليس لها مصادر

ورأيت قومي نحوها ... تمضي الأصاغر والأكابر

لا يرجع الماضي إلي ... ولا من الباقين غابر

أيقنت أني لا محالة ... حيث صار القوم صائر

وكما جاء في شعر النابغة يمدح النعمان وهو مما يسميه البديعيون بالتفريغ؛ قال:

فما الفرات إذا هب الرياح له ... ترمي غواربه العبرين بالزبد

يمده كل واد مترع لجب ... فيه ركام من الينبوت والخضد

يظل من خوفه الملاح معتصماً ... بالخيزرانة بعد الأين والنجد

يوماً بأجود منه سيب نافلة ... ولا يحول عطاء اليوم دون غد

ومن هذا القبيل قول أبي علي تميم بن المعز:

وما أم خشف ضل يوماً وليلة ... ببلقعة بيداء ظمآن صاديا

تهيم فلا تدري إلى أين ينتهي ... مولهة حيرى تجوب الفيافيا

أضر بها حر الهجير فلم تجد ... لغلتها من بارد الماء شافيا

فلما دنت من خشفها انعطفت له   فألفته ملهوف الجوانح طاويا

بأوجع مني يوم شدت حمولهم   ونادى منادي الحي أن لا تلاقيا

فكل واحدة من هذه المقاطيع الثلاثة استدارة كلامية كما لا يخفى. قلنا إن أسلوب الاستدارة قد يقع في الشعر أيضاً ولكنه يقع في أثناء القصيدة ثم ينقطع ولا يستمر إلى الآخر ولم نجد قصيدة عربية تنطبق على أسلوب الاستدارة من أولها إلى آخرها وقد أنشدني مرة أحد أصدقائي في فلسطين قصيدة باللغة الإنكليزية تزيد على عشرين بيتاً وهي لشاعر إنكليزي لا أذكر اسمه الآن وقد ترجمها لي منشدها ودعاني إلى تعريبها شعراً وهي تبتدئ بإذا في كل بيت من أبياتها ولا يأتي الجواب إلا في آخرها فهي إذن تنطبق على أسلوب الاستدارة من مطلعها إلى مقطعها.

الصورة المتوسطة

أما الصورة الثالثة من الصور التي يمكن أن نصورها للأساليب الخاصة فهي الصورة المتوسطة وذلك بأن يكون الكلام مؤلفاً من الأسلوبين السابقين فيحتوي على الجمل المستقلة والجمل المستديرة معاً فهو أسلوب بين بين ويدعى هذا الأسلوب بالأسلوب المتوسط وسمينا صورته بالصورة المتوسطة. ولما كان الأسلوب المستقل أرقى ما يتصور من أساليب الكلام كما قلنا سابقاً كان الأسلوب المتوسط بعده في المنزلة. ثم يأتي بعده أسلوب الاستدارة. وخير مثال نذكره للصورة المتوسطة هو الأسلوب الذي جرى عليه الجاحظ في كتبه لا سيما البيان والتبيين. ولمزيد الإيضاح نعيد هنا ما أشرنا إليه سابقاً من أن هذه الصور التي صورناها للأساليب الخاصة هي صور عامة كل واحدة منها يمكن أن تشتمل على صور مختلفة باختلاف السحنات والملامح فالتفاضل بين صورة وأخرى من جنسها إنما يكون بواسطة سحنتها وملامحها الخاصة فكما أننا نفضل صورة إنسان أبيض على صورة إنسان آخر مثله في البياض بكون الأول أدعج العينين أسيل الخدين هريت الشدقين وكون الثاني غائر العينين ناتئ الوجنتين كذلك نفضل أسلوباً متوسطاً على أسلوب متوسط مثله بكون الأول موجزاً صريحاً منسجماً وكون الثاني مسهباً معقداً غير صريح ولا منسجم إلى غير ذلك من صفات الكلام.

أما التفاضل بين الصور الثلاث المستقلة والمتوسطة والمستديرة فيكون تواً بلا واسطة فإذا رأينا أسلوباً مستقلاً وآخر متوسطاً فضلنا المستقل على المتوسط والمتوسط على المستدير.

***

الواسطة العظمى للتفاضل

قد علمتم التفاضل بين الأساليب كيف وبماذا يكون ولكن هناك واسطة أخرى هي الواسطة العظمى للتفاضل بين الأساليب عامة وخاصة وهي أن يكون الكلام ممثلاً للحياة بجميع وجوهها ومنطبقاً عليها من جميع مناحيها فالكلام إذا لم يكن متصفاً بهذه الصفة لم يكن شيئاً مذكوراً مهما كان أسلوبه راقياً فيلزم إذا أردنا أن نفاضل بين أسلوب وأسلوب من أساليب الكلام أن ننظر إلى هذه الجهة منه قبل النظر إلى غيرها من وسائط التفاضل ثم نحكم بما نريد.

ولا ريب أن مناحي الحياة ومظاهرها تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجب أن نعتبر هذا الاختلاف الزماني والمكاني عند الحكم بتفضيل كاتب على كاتب أو شاعر على شاعر في أسلوبهما وإلا كان حكمنا جائراً وكنا فيه مخطئين وجه الصواب. فمن الجور والخطأ أن نطالب الجاحظ والمتنبي بأن يمثل لنا الأول في كتابته أو الثاني في شعره حياتنا الحاضرة العصرية ومن الجور والخطأ أن نطالب الكاتب الشرقي أو الشاعر الشرقي اليوم بأن يمثلا لنا الحياة الغربية فيما يكتبون من نثر ونظم. كما أنه من الجمود الممقوت أن نرى الكاتب أو الشاعر في هذا العصر يمثلان لنا في كلامهما الحياة في عصر الجاحظ والمتنبي.

كلنا نعلم أن نهضتنا الأخيرة في العلم والأدب تلك النهضة التي ابتدأت منذ نصف قرن قد بعثت العربية من مرقدها فقامت منتفضة من غبار الجمود الذي استولى عليها عدة قرون وقام الكتّاب والشعراء يمثلون في الجملة حياتنا العصرية بما يكتبون وينشدون. وبهذا حصل في النثر والنظم تقدم لا ينكره إلا معاند.

وقد بلغني أن بعض الكتّاب من أدباء مصر في العصر الحاضر يدعي أن التقدم لم يكن إلا في النثر وأن الشعر لم يزل باقياً على ما كان في العصور المظلمة.

عجباً إن هذا إنكار للواقع واصطدام بالطبيعة وقول بتخلف المسببات عن أسبابها لأن المؤثرات التي استوجبت تقدم النثر هي بعينها موجودة في الشعر فكيف تقدم النثر دون الشعر.

وما أدري ماذا يعني بتقدم النثر إن كان يعني تقدمه في الأسلوب فلم يأتنا كاتب عصري بأسلوب جديد خارج عن هذه الأساليب التي ذكرناها وإن كان يعني تقدمه في الموضوع فقد أخذ الشعر العصري يماشي النثر جنباً لجنب في جميع مواضيعه العصرية الأدبية والاجتماعية والسياسية والروائية والتاريخية حتى العلمية وأصبح الشعر كالنثر يمثل لنا في الجملة الحياة العصرية بجميع وجوهها وبطرقها من جميع مناحيها ولم يبقَ (نسخة طبق الأصل) كما كان قبل هذه النهضة الأخيرة.

ولو نظر في شعرنا العصري ناظر من أهل المستقبل بعد مضي قرنين أو ثلاثة لاستطاع في الجملة أن يرى في مرآته صوراً صادقة من حياتنا الحاضرة بجميع تفاريقها.

ولولا أن الشعر العصري متداول الدواوين ومنشور القصائد والمقاطيع في الصحف والمجلات لأوردنا منه شواهد كثيرة على ما نقول.

نعم! لو قيل إن الشعر لم يبلغ بعد الذروة العليا مما يتوقع له من التقدم، لكان هذا القول صحيحاً. ولكن النثر أيضاً كذلك، فالصواب هو أن النثر والشعر كلاهما لم يبلغا بعد من التقدم غايتهما القصوى، وكلاهما اليوم في دور الاستحالة والتطور.

ولا ريب أن اللغة بجميع أحوالها تابعة لأهلها فكلما تقدموا تقدمت وكيفما تطوروا تطورت؛ وعليه فكلما تقدمت بنا الحياة إلى ما هو أرقى مما نحن عليه اليوم مادياً وأدبياً تقدمت لغتنا معنا وتقدم بتقدمها النثر والشعر حتى يبلغا مداهما المطلوب.

الفصحى والعامية

الإعراب في اللغة

أهم الفوارق التي تفرق بين اللغة الفصحى والعامية هو كون الأولى معربة والثانية غير معربة. وهل سقوط الإعراب من اللغة العامية يعد انحطاطاً في اللغة أو يعد ارتقاء؟ وهل الإعراب في اللغة الفصحى ضروري لا بد لها منه أو هو أمر كمالي يزدان به الكلام ولا حاجة فيه إليه أو لا هذا ولا ذاك وإنما هو كالعضو الأثري يعد أثراً باقياً من حروف أو كلمات كانت في القديم الأقدم تستعمل للتفريق بين المعاني المختلفة ثم أضعفتها قلة الحاجة إليها في الاستعمال حتى أدركها الضمور فانضمرت كما ينضمر العضو إذا عطل عن عمله فصارت حركات بعد أن كانت حروفاً أو كلمات. ثم أدى بها هذا الضمور في الأخير إلى سقوطها بتاتاً من الكلام كما نراه اليوم في كلام العامة.

هذه أسئلة لسنا الآن في صدد الجواب عليها سوى أننا نقول مجملاً على السؤال الأول إن سقوط الإعراب من اللغة العامية لا يجوز أن يعد انحطاطاً في اللغة بل هو ارتقاء لأن الإعراب إن كان حاجة في الكلام فوجود الحاجة نقص وزوالها كمال وإن كان قيداً له فسقوط القيد إطلاق والمطلق أحسن حالاً من المقيد. وهل غاية الكلام إلا الإفهام وأنا إذا استطعت أن أفهم المخاطب مرامي من دون إعراب كان من النقص أو من العبث أن أستعمل الإعراب في الخطاب.

ونقول على السؤال الثاني إن أهل النحو قد ادعوا أن الحركات الإعرابية إنما

جيء بها في الكلام للتمييز بين المعاني المختلفة كالفاعلية والمفعولية والإضافة فإن صحت دعواهم هذه كان الإعراب ضرورياً في الكلام وليست هي بصحيحة بدليل أننا نرى العامة يتفاهمون بلغتهم غير المعربة ويميزون تلك المعاني المختلفة في كلامهم وهو خال من حركات الإعراب. ثانياً إن في الكلام قرائن كثيرة تكفي السامع مؤونة التمييز بين المعاني المختلفة بواسطة هذه الحركات الإعرابية. ثالثاً لو كان التمييز بين المعاني المختلفة لا يكون إلا بهذه الحركات للزم أن تكون اللغات كلها معربة كالعربية لأن الكلام تعتوره تلك المعاني المختلفة في جميع اللغات واللازم باطل فكذا الملزوم. رابعاً لو كان التمييز بين المعاني المختلفة متوقفاً على وجود هذه الحركات الإعرابية في الكلام للزم عدم التمييز بينها في المبنيات وفي الكلمات التي إعرابها تقديري لأن الحركات الإعرابية في كلا القسمين غير موجودة ولا محسوسة عند المخاطب وإنما هي مفروضة فرضاً واللازم باطل لأننا نفرق بين المعاني المختلفة في المبنيات وفي المعربات إعراباً تقديرياً رغم انتفاء الحركات الإعرابية فكذلك الملزوم باطل أيضاً.

نعم يجوز أن يعد الإعراب في الكلام من كماليات اللغة لا من ضرورياتها لأن الحركات الإعرابية تتنوع بها أحوال الكلام وتتغير نبراته بين رفع ونصب وخفض وجزم ويكتسب الكلام منها رنة خاصة تلتذ بها المسامع خصوصاً إذا صحبها التنوين الذي هو من خواص المعربات. فلو قيل هذا القول في الحركات الإعرابية لكان له وجه وأما القول بأنها من الضروريات في الكلام كما ادعاه النحاة فقد علمتم بطلانه.

هذا والذي تطمئن إليه النفس هو ما جاء في القسم الأخير من السؤال الثاني من أن هذه الحركات الإعرابية ليست من ضروريات الكلام ولا من كمالياته وإنما هي كالشندوة في الرجل أثر باق من حروف أو كلمات كانت تستعمل في الدهر الأول ثم قلت الحاجة إليها فقل استعمالها حتى أدركها الضمور فانضمرت كما ينضمر العضو إذا عطل عن عمله وصارت حركات بعد أن كانت حروفاً.

هل اللغة العامية الدارجة اليوم والتي هي غير معربة قديمة كما ادعاه بعضهم؟

إن اللغة المعربة الفصحى أصبحت عندنا منذ قرون عديدة لغة الشعر والكتابة دون الكلام فيها ننظم الشعر وبها نؤلف الكتب العلمية والأدبية وننشر الصحف والمجلات ولكننا في محادثاتنا اليومية نتكلم بلغة غير معربة هي اللغة العامية التي عمت جميع العرب في جميع الأقطار من بدو وحضر على اختلاف في اللهجات باختلاف البلاد.

إن حادثة سقوط الإعراب من الحوادث التي قيدها التاريخ ولم يغفلها كما تدل عليه قصة أبي الأسود مع ابنته في بيان السبب الذي حمله على وضع علم النحو حتى أنهم ذكروا في كتبهم أول لحن سمع بالبادية «هذه عصاتي» وأول لحن سمع في العراق «حي على الصلاة» وهكذا أخذ اللحن يفشو في الكلام بعد ظهور الإسلام حتى أدى فشوه إلى سقوط الإعراب من اللغة كما نراه اليوم.

زعم بعض الناس من أهل الأدب في زماننا الحاضر أن اللغة الفصحى المعربة كانت في القديم كلام الخاصة دون العامة وأن العامة كانوا يتكلمون بلغة غير معربة كلغة العامة اليوم وأن الإعراب كان خاصاً بلغة الشعر والخطابة دون لغة المحادثة وكل ذلك باطل لم يقم عليه دليل.

ولو صحت هذه الدعوى للزم أن تكون الأمة العربية في العصر الجاهلي ذات طبقتين طبقة خاصة وهي الطبقة المتعلمة وعامة وهي الطبقة الجاهلة مع أن القرآن وغيره من كتب القوم شاهد بأن العرب أجمع كانوا في ذلك العصر أميين فقد جاء في القرآن قوله تعالى: ﴿ليبعث في الأميين رسولا﴾ وكتب التاريخ والأدب أيضاً شاهدة بأن الأمية كانت ضاربة أطنابها على جميع طبقات الأمة العربية في تلك الأعصر.

وإذا قيل إن المراد بالخاصة هنا هم أهل الرئاسة والشرف لا أهل العلم قلنا إن كتب الأدب طافحة بما نقله إلينا الرواة من كلام العرب المنظوم والمنثور فقد نقلوا إلينا كلام جميع طبقات الأمة في محاوراتها اليومية وفي مواسمها وفي مفاخراتها

ومنافراتها من ملوكها وأشرافها إلى رعاة إبلها حتى عجائزها وصبيانها بل حتى عبيدها ومواليها وكل كلام هؤلاء فصيح معرب فمن هم العوام الذين كانوا يتكلمون بلغة غير اللغة المعربة الفصحى.

هذا عنترة بن شداد العبسي لم يكن إلا عبداً من عبيد بني عبس وراعياً من رعاة إبلهم وهو مع ذلك أمي لا يحسن القراءة ولا الكتابة ناهيك بمعلقته المشهورة مثالاً من أفصح الأمثلة للغة الفصحى المعربة وكذلك كان طرفة بن العبد صاحب المعلقة المشهورة فإن قصته مع المتلمس في مسألة الصحيفة التي كتبها لهما عمرو بن هند ملك العرب تدل صريحاً على أنهما كانا أميين لا يحسنان القراءة والكتابة. فمما لا يستراب فيه أن الإعراب كان موجوداً في كلام جميع طبقات العرب في العصر الجاهلي.

اختلاف لهجات القبائل

إن الذين زعموا أن لغة العامة كانت في القديم غير معربة كلغتنا اليوم لم يدعهم إلى هذا المزعم الفاسد إلا ما رواه في الزمن القديم من اختلاف لهجات القبائل العربية حتى ظنوا أن للعرب إذ ذاك لغة عارية من الإعراب غير اللغة الفصحى المعربة فاضطروا إلى القول بأن هنالك لغتين معربة وهي للخاصة وغير معربة وهي للعامة.

أما الحقيقة فهي خلاف ما قالوا لأن اختلاف اللهجات باختلاف القبائل أمرٌ لا يستلزم سقوط الإعراب من الكلام، أما أولاً فلأنه خاص بكلمات محددة معدودة وأما ثانياً فلأنه في غير الإعراب ولم يأتِ منه في الإعراب إلا شيء قليل كإعراب المثنى بالألف مطلقاً وكإعراب الأسماء الخمسة بالألف في حالتي النصب والجر عند بعض القبائل إلى غير ذلك مما هو خاص بكلمات محدودة كما هو مذكور في كتب النحو. على أن ما ورد من اختلاف اللهجات في الإعراب لم يكن إلا اختلافاً في نوع الإعراب لا في وجوده وعدمه كإعراب خبر ما أخت ليس بالرفع عند بني تميم وبالنصب عند الحجازيين فكلا الفريقين يعربان خبر ما وغاية ما هنالك من الاختلاف هو أن فريقاً يعربه بالرفع وفريقاً يعربه بالنصب. ولم ينقل لنا قط علماء اللغة أن قبيلة تعرب وقبيلة لا تعرب.

ولنورد لكم شيئاً من اختلاف لهجاتهم ضاربين صفحاً عن بيان الأسباب التي اقتضت حصول هذا الاختلاف في لهجات القبائل ليتبين بذلك أن اختلاف اللهجة لا يستلزم أن هناك لغة غير معربة. تكاد تنحصر طرق اختلاف اللهجات في الأمور الآتية:

(١) الأول في الحركات نحو نستعين ونستعين بفتح النون وكسرها قال الفرّاء هي مفتوحة في لغة قريش وأسد وغيرهم يكسرها. وفي نوادر أبي محمد يحيى بن المبارك اليزيدي تقول العرب عامة عطس يعطِس يكسرون الطاء من يعطس إلا قليلاً منهم يقولون يعطُس أي بضم الطاء وتقول عرب الحجاز قتر يقتِر بالكسر وفيها لغة أخرى يقتُر بالضم وهي أقل اللغات.

وفي الصحاح جرعت الماء بالفتح لغة أنكرها الأصمعي والمعروف جرعت بالكسر. وفي ديوان الأدب للفارابي القص بالكسر لغة في القص وهي أردأ اللغتين. وفي نوادر اليزيدي أيضاً وتقول في كل لغة هذا ملاك الأمر وفكاك الرقاب بالكسر وقد جاء عن بعض العرب أنه فتح هذين الحرفين وهي لغة رديئة. وقال ابن السكيت في الإصلاح يقال في الإشارة تلك بفتح التاء لغة رديئة والشايع كسرها.

(٢) الثاني في الحركة والسكون نحو معكم ومعكم فبعض العرب يقولها بالفتح وبعضهم بالسكون ونحو عشرة بسكون الشين عند الحجازيين وبفتحها وكسرها عند تميم.

(٣) الثالث في إبدال الحروف نحو أولئك وأولالك كإبدال الميم باء في لغة مازن فيقولون باسمك في ما اسمك وفي الصحاح قال الخليل افلطني لغة تميمية قبيحة في افلتني والطرياق لغة رديئة في الترياق وفي الجمهرة تمتى في معنى تمطى في بعض اللغات. ومن ذلك الاستنطاء في لغة سعد بن بكر وهذيل والأزد وقيس والأنصار تجعل العين الساكنة نوناً إذا جاورت الطاء نحن أنطى في أعطى ومن ذلك الطمطمانية التي تعرض في لغة حمير كقولهم طاب امهواء أي طاب الهواء وقد ورد بها الحديث ليس من أم بر أم صيام في أم سفر. ومن ذلك الوتم في لغة اليمن التي تجعل السين تاء كالنات في الناس ومن ذلك الشنشنة في لغة اليمن أيضاً تجعل

الكاف شيناً مطلقاً كلبيش اللهم لبيش أي لبيك ومن العرب من يجعل الكاف جيماً كالجعبة بمعنى الكعبة وذكر ابن فارس في فقه اللغة اللغات المذمومة فذكر منها العنعنة لتميم أو قيس وهي إبدالهم الهمزة المبدوء بها عيناً فيقولون في أن عن وفي أمان عمان وذكر الكشكشة وهي إبدالهم كاف المخاطبة شيناً فيقولون عليش في عليك أو هي زيادة شين بعد الكاف المكسورة مثل عليكش في عليك وذكر جعجعة قضاعة وهي تحويلهم الياء جيماً إذا وقعت بعد العين أو مطلقاً فيقولون الراعج خرج معج يريدون الراعي خرج معي ويقولون غلامج أي غلامي وبصرج وكوفج في بصري وكوفي.

(٤) الرابع في الهمز والتليين فمنهم من يقول مستهزئون ومنهم من يقول مستهزون ومؤمنون وومونون والرأس والراس ويأمرهم ويامرهم ونحو ذلك.

(٥) الخامس في التقديم والتأخير نحو صاعقة وصاقعة والجذب والجبذ.

(٦) السادس الإتمام والنقص كحذف نون من الجارة عند خثعم وزبيد إذا وليها ساكن وإبقائها عند غيرهم فيقولون في خرجت من البيت خرجت ملبيت.

(٧) السابع في الإدغام والفك مثل فك المثلين في المضارع المجزوم بالسكون في المضعف وأمره عند الحجازيين نحو أن يمد يده فامدد يدك وإدغامهما عند تميم نحو أن يمد يده فمد يدك.

(٨) الثامن في التصحيح والإعلال كإعلال الأفعال الثلاثية التي من باب علم كرضي وبقي عند تميم بقلب يائها ألفاً وكسرتها فتحة فيقولون رضى وبقى وغيرهم يصححها.

(٩) التاسع في الإمالة والتفخيم مثل قضى ورمى فبعضهم يفخم وبعضهم يميل.

(١٠) العاشر في الحرف الساكن يستقبله مثله فمنهم من يكسر الأول ومنهم من يضم نحو اشتروا الضلالة واشتروا الضلالة.

(١١) الحادي عشر في التذكير والتأنيث فإن من العرب من يقول هذه البقر وهذه النخل ومنهم من يقول هذا البقر وهذا النخل.

(١٢) الثاني عشر في صورة الجمع نحو أسرى وأسارى.

(١٣) الثالث عشر في الوقف على هاء التأنيث فمنهم يقف عليها بالهاء ومنهم من يقف عليها بالتاء نحو هذه أمه وهذه أمة.

(١٤) الرابع عشر في معاني الكلمات اللغوية فإن من العرب من يستعمل النوى مثلاً بمعنى البعد والفراق ومنهم من يستعملها بمعنى الدار وبمعنى النية وهذا الاختلاف هو منشأ الألفاظ المشتركة في اللغة العربية وقد تكون الكلمة بمعنى عند قوم وبضده عند غيرهم كالجون مثلاً فإنه بمعنى الأبيض ومعنى الأسود والأضداد في العربية كثيرة وتقول حمير للقائم ثب أي اقعد وروي أن زيد بن عبد الله بن دارم وفد على بعض ملوك حمير فألفاه في متصيد له على جبل مشرف فسلم عليه وانتسل له فقال له الملك ثب أي إجلس وظن الرجل أنه أمره بالوثوب من الجبل فقال ستجدني أيها الملك مطواعاً ثم وثب من الجبل فهلك فقال الملك ما شأنه فأخبروه بقصته وغلطه في الكلمة فقال إما أنه ليست عندنا عربية من دخل ظفار وحمير أي فليتعلم الحميرية.

إن هذا هو معظم الأمور التي يتكون بها اختلاف لهجات القبائل عند العرب. وهذه اللغات كلها مسماة منسوبة إلى أصحابها وهي وإن كانت لقوم دون قوم فإنها لما انتشرت تعاورها كل.

وأنتم ترون أنه لا شيء في اختلاف اللهجات مما يخل بالإعراب فبذلك تعلمون أن لغة العرب كلهم على اختلاف لهجاتهم كانت كلها معربة ولم تكن لهم لغة عامية خاصة بطبقة منهم دون أخرى كلغتنا العامية اليوم.

وأيضاً أن علماء اللغة قد رأوا للعرب كلمات وردت منهم مخالفة للقياس فعدوها من أغلاطهم كقولهم مالك الموت في موضع ملك الموت وكهمزهم مصائب وهو غلط منهم ومن أغلاطهم قولهم حلأت السويق ورثأت زوجي بأبيات واستلأمت الحجر ومنها قولهم إدمانة في موضع إدماء في قول ذي الرمة والرجل آدم ولا يقال إدمانة فقد جعلوا هذا وأمثاله من أغلاطهم ولو كانت هناك لغة عامية تختص بها طبقة دون طبقة لقالوا إن هذا من كلام عامتهم ولم ينسبوهم فيه إلى الغلط.

وخلاصة القول أننا لم نجد فيما ذكره علماء اللغة ولا فيما رواه لنا رواتها معربة ما يدل على أن العرب كانوا يتكلمون في القديم بلغتين فصحى معربة وعامية غير معربة بل كل ما جاءنا عنهم دليل على أنهم كلهم على اختلاف لهجاتهم كانوا يتكلمون بلغة معربة وهي ما نسميه باللغة الفصحى.

نظرة إجمالية
في حياة المتنبي

الإهداء

إلى الإنسانية في أجلّ مظهر من مظاهرها اعترافاً بتقديري لها والإشادة بفضلها.

إلى مكتبتي وأستاذي الدائم في الحياة.

إبراهيم العلوي

ليس الإنسان بابن أمه وأبيه فقط.

نعم إن الإنسان من حيث إنه حي عاقل متخلق بأخلاق متخالفة وجارٍ على عادات متباينة، ومن حيث إنه خاضع لظروف وأحوال متضاربة بين الخير والشر، ومن حيث إنه مدفوع بدوافع شتى إلى أفعال متراوية بين الحسن والقبح ـ إن الإنسان من هذه الحيثيات كلها، لا يكون بابن أمه وأبيه فقط، بل كما أنه ابن أمه وأبيه كذلك هو ابن أسرته وعشيرته، وابن الدين الذي يدين به والنحلة التي ينتحلها. وكذلك هو ابن المجتمع الذي عاش بين أهله، والإقليم الذي تقلب تحت جوه، وكذلك هو ابن الأمّة التي انتمى إليها والحكومة التي يخضع لأحكامها وبالجملة هو ابن زمانه ومكانه.

ومعنى أنه ابن هذه الأمور كلها، أن كلاً منها يُعَدُّ سبباً من أسباب تكوينه مادياً وأدبياً. فالزمان والمكان والدين والعقيدة والحكومة والحالة الاجتماعية والعادات القومية، كلها ذات صلة بتكوين المرء، لا تقل في الحقيقة عن صلة أبيه وأمه به.

فالإنسان إذن ليس بابن أمه وأبيه فقط، بل هو ابن هذه الأمور كلها.

فإذا أردنا أن نعرف حياة رجل من الغابرين معرفة حقيقية، وجب علينا أن نلم بهذه الأسباب التي كل واحد منها ذو علاقة بتكوينه وإنشائه على الصفات التي كان

عليها في حياته. فكما يجب أن نعرف بالضبط حياة أمه وأبيه وأسرته وذويه، كذلك يجب أن نعرف أحوال الظروف التي نشأ فيها من زمان ومكان. وإلا لم نكن عرفنا من حياته سوى أنه ابن فلان، وأنه ولد سنة كذا، وعاش كذا مدة من الزمن. ومعرفة ذلك لا تجدي نفعاً، لأننا نريد أن نعرف حياته معرفة تحليلية بعللها وأسبابها، حتى يكون كرجل عاش بين ظهرانينا، فجالسناه، وعاشرناه زماناً طويلاً، فعجمنا عوده، واطّلعنا على هُجرُه وبُجره[1].

هذه هي الطريقة التي يجري عليها كُتّاب العصر في تراجم من غَبَرَ من الرجال. فالترجمة ليس بالأمر السهل، بل هي محتاجة إلى بحث وتنقيب طويلين، وإلى تحليل وتركيب صحيحين، ربما استغرقا مدة مديدة من الزمان.

وإني آسف، جداً، على أنني لم أجد من الوقت ما يتسنّى لي فيه أن أتفرغ للبحث والتنقيب عما يلزم لمعرفة حياة هذا الشاعر الكبير، وإني جئت في هذه العجالة لأنظر في حياته نظرة إجمالية، فمعذرة مني إليكم.

منشا المتنبي:

كل الرواة متفقون على أن المتنبي ولد في الكوفة، ولكنه قدم الشام في صباه، وبها نشأ وتأدب.

وهنا ترد هذه الأسئلة:

ما سبب ذهاب المتنبي إلى الشام؟ ومع من ذهب وهو صبي؟ ومن الذي كفله هناك حتى استطاع أن يتعلم ويتأدب في صباه؟ وكم كان له من العمر لما فارق الكوفة؟

إن هذه الأسئلة غامضة جداً، إذ لم نجد، فيما قرأناه من تراجم المتنبي ومن شعره، شيئاً يكون جواباً لهذه الأسئلة، أو لبعضها.

وقد روى له صاحب (الصبح المُنبي) بيتين كتب بهما وهو في الحبس إلى الوالي الذي اعتقله بحمص وهما:

---

(١) اي عيوبه أو أحزانه.

بـيـدي أيـهـا الأمـيـر الأريـب لا لـشـيء إلا لأنـي غـريـب
أوْلأمّ لـهـا إذ ذكـرتـنـي دم قـلـب بـدمـع عـيـن يـلـوب[1]

فهذان البيتان يدلان على أنه غريب، وأنه بعيد عن أمه.

وفي ديوان المتنبي قصيدة كتب بها إلى الوالي أيضاً، وهو في الاعتقال وقد جاء في القصيدة ما يدل على أنه كان عند اعتقاله دون البلوغ، إذ قال يخاطب الوالي:

تـعـجّـلَ فـي وجـوب الـحـدود وحَـدي قُـبـيـلَ وجـوب الـحـدود

يقول: تعجل عليّ إيجاد الحدّ، وأنا لم يجب علي السجود، لأني لم أزل من الصبيان.

فإذا كان عند اعتقاله دون البلوغ، فكم كان عمره يوم قدم الشام من الكوفة؟ فهل كان ابن سبع، أو أقل، أو أكثر؟

وذلك كله يستبعد معه سفره إلى الشام وحده.

ولما كانت حياة المتنبي في صباه هي الأساس الذي تقوم عليه، وتعترف به حياته من بعد، وجب قبل كل شيء معرفتها، لنعلل بها كثيراً من أحواله في حياته الأخرى. ولكنا، ويا للأسف، نرى حياته الأولى مظلمة في وجوهنا، لا نهتدي منها إلى ما نريد.

لا شك أن أسرة المتنبي لم تكن من أولي الغنى والثروة، وإنما كانت متوسطة الحال، أو دون المتوسطة إذا نظرنا بالصحة إلى ما رووا من أن أباه كان سقاءً في الكوفة. ولو أن المتنبي كان نابتاً في بيت من بيوت الثروة والغنى، لأمكن أن نقول إنه عند سفره إلى الشام أخذ معه من المال ما يكفيه، أو إن المال كان يرسل إليه من الكوفة وهو في الشام. ولكن، لا هذا ولا ذاك، لأنه من بيت غير ذي ثروة.

على أنا نراه في أيام صباه وهو في الشام يمدح الناس ويأخذ منهم الجوائز، فقد مدح محمد بن عبيد الله العلوي المشطب بقصيدته التي يقول في مطلعها:

---

(١) في النسخة المنقولة عن الأصل (بدع عين).

أهـلاً بـدارِ سـبـاك أغـيـدُهـا أبـعـدُ مـا بـان عـنـك خُـرَّدُهـا[١]

وقال، وهو في المكتب يمدح رجلاً آخر كناه بأبي الفضل بقصيدة، قال في مطلعها:

كفَى أراني، ويك، لومك ألوما همٌّ أقام على فؤاد أنجما[٢]

ومدح في صباه أيضاً عبيد الله بن خلكان، وسعيد بن عبيد الله بن الحسين الكلابي المنجمي، وأبا نصر شجاع بن محمد بن أوس بن معن بن الرضى الأزدي، وعلي بن أحمد الطائي، وغير هؤلاء من رجال زمانه. فلعله كان يعيش بما يأخذه من جوائز هؤلاء الممدوحين، إذ ليس له حرفة يحترفها، بل لم يزل صبياً في المكتب. إن هذه الاحتمالات والظنون التي نبديها على علاتها غير كافية في فهم حياة المتنبي في صباه، وإنما هي نظرات نقصد بها تنبيه الناظرين في حياته إلى حل هذه العويصة.

مراميه النفسية في صباه:

كان زمان المتنبي زمان التغلب بالقوة، فكل من ساعدته الظروف وكانت لديه قوة كافية، استطاع أن يتغلب على البلد الذي هو فيه، فيكون فيه مالك الأمر والنهي.

وكذلك كان في كل بلد أمير، وفي كل قطر ملك، بل ملوك.

ولما كان المتنبي قد فطر على جانب عظيم من الذكاء والفطنة، وأوتي من طلاقة اللسان، وفصاحة البيان، وحرارة الجَنان، ما لم يؤته غيره من أهل الوسط الذي هو فيه، تولد في الطموح إلى الرئاسة، وإلى المناصب العالية منذ نعومة أظفاره، وصار يحتقر الأمراء والملوك في نفسه، ويرى نفسه أحق منهم بما هم فيه. والدليل على ذلك، ما جاء في شعره الذي قاله في حياته، فإنك إذا طالعته بتدبّر[٣]، وجدت فيه ما يدل على ما ذكرنا بكل صراحة. ولنورد بعض الشواهد على ذلك من شعره.

---

(١) في النسخة الأصل (سبان).
(٢) في النسخة الأصل (لومل).
(٣) في النسخة الأصل: بقدير.

كانت للمتنبي وفرة[1]، فقيل له وهو في المكتب: ما أحسنَ هذه الوفرة! فقال:

لا تحسن الوفرة حتى ترى ... منشورة الضفرين يوم القتالْ
على فتى[2] معتقلٍ صَعْدَةً ... يعلها من كل وافي السِبالْ

وقال أيضاً، وهو من شعره في صباه:

محبي قيامي ما لذلكمُ النصل[3] ... بريئاً من الجَرحى[4] سليماً من القتلِ؟
أرى من فِرِنْدي قطعة من فرنده ... وجودة ضرب الهام فيَّ جودة الصقل
وخضرة ثوب العيش في الخضرة التي ... أرتك احمرار الموت في مدرج النملِ
أمِط عنك تشبيهي بما وكأنه ... فما أحد فوقي ولا أحد مثلي

ومما يدل على أنه منذ نعومة أظفاره كانت نفسه نفس ثائر على أهل زمانه، قوله في صباه:

إلى أي حين أنت في زي مُحرِمْ؟ ... وحتى متى في شقوة؟ وإلى كَمْ؟
وإلا تمت تحت السيوف مكرَّماً ... تَمُتْ وتقاسِ للذي غير مكرَم

وقال بعدما ذم مُقامه بأرض نخلة، وهي قرية لبني كلب عند بعلبك:

عِشْ عزيزاً، أو مُتْ وأنت كريم ... بين طعن القنا وخفق البنود
إن أكن معجباً فعجب عجيب ... لم يجد فوق نفسه من فريد
أنا في أمة تداركها اللـ ... ـه غريب كصالح في ثمود

وقال في صباه أيضاً من قصيدة:

يخيل لي أن البلاد مسامعي ... وأني منها ما تقول العواذلُ
ومن يبغِ ما أبغي من المجد والعلى ... تساوى المحابي عنده والمقاتلُ
ألا ليست الحاجات إلا نفوسكم ... وليس لنا إلا السيوفَ وسائلُ

---

(١) الوفرة: ما سال من الشعر على الأذنين، وجمعها: وفار.
(٢) في النسخة الأصل: فتن.
(٣) في النسخة الأصل: الفصل.
(٤) في النسخة الأصل: والجرحى.

وقال أيضاً من قصيدة في صباه:

لبس التعلل بالآمال من إربي ... ولا القناعة بالإقلال من شيمي

ومنها، وهو يدل على أنه كان رقيق الحال، أي فقيراً:

لُم الليالي التي أخفت على جدتي ... برقة الحال واعذرني ولا تَلُمِ

أرى أناساً ومحصولي على غنم ... ونكرَ جود ومحصولي على الكلمِ

وقال يخاطب نفسه بعد توعّده أهلَ زمانه:

ردي حياض الردى يا نفس واتركي ... حياضَ خوف الردى للشاءِ والنَعَمِ

إن لم أذرك على الأرماح سائلة ... فلا دُعيتُ ابنَ أمّ المجد والكرمِ

ومنها، وهو يدل على احتقاره الملوك والأمراء في زمانه، وأنه يرى نفسه أحق منهم بالملك:

أيملك الملك والأسياف ظامئة ... والطير جائعة لحم على وَضَمِ؟

مَنْ لو رآني ماءً مات من ظمأ ... ولو عرضت له في النوم لم ينمِ

ميعاد كلّ رفيق الشفرتين غداً ... ومن عصى من ملوك العرب والعجمِ

فإن أجابوا، فما قصدي بها لهم ... وإن تولوا فما أرضى لها بهم

إن هذه الشواهد التي ذكرناها هنا، ليست من القصائد التي امتدح بها المتنبي رجال زمانه، وإنما هي من قصائد قالها في أغراض نفسية[1]، ولم يصانع في قولها أحداً، فهي إذن تدل دلالة واضحة على ما كان يرمي إليه من الرئاسة[2]، وعلو المنزلة، وعلى مقته من كان في زمانه من الملوك والأمراء، واحتقاره إياهم، وهل يدل هذا على أنه كبير النفس؟

نحن نجيب على[3] هذا السؤال بما يأتي:

---

(١) في الأصل المنقول (نفسه).

(٢) في الأصل المنقول (الرئاحة).

(٣) الصواب تعديته بـ(عن).

هل كان المتنبي كبير النفس ومن عظماء الرجال؟

سمعت مرة أحد أصدقائي الفضلاء، وأنا في القدس يتكلم عن[1] المتنبي، ويصفه بأنه كبير النفس، فأنكرت عليه ذلك. وأنا أبين هنا رأيي في هذه المسألة بما يتضح به وجه الإنكار فأقول:

إن المتنبي وإن كان من نعومة أظفاره يرمي إلى عظائم الأمور، ويطمح إلى المناصب العالية من الرئاسة وعلو المنزلة، ويستصغر في جنب[2] همته جميع معاصريه من الملوك والأمراء كما دل عليه شعره ـ لم يكن صادق العزيمة، ولا قوي الإرادة. وأنت تعلم أن أول شرط يشترط لكبر النفس، هو صدق الإرادة، وقوة العزيمة.

أما المتنبي، فإنه في أول أمره طلب الرئاسة بالسيف، وهو يعلم أن لا وسيلة إلى الرئاسة في زمانه إلا السيف، فخرج على والي حمص، وهو ابن علي الهاشمي، وكان خروجه في بني عدي بأرض سلمية من عمل حمص، فبلغ الوالي أنه يريد أن يأخذ البلد، ويستولي عليه. والظاهر أن المتنبي لم يكن مستعداً للأمر الذي يحاوله، فقبض عليه ابن الهاشمي في قرية يقال لها (كوتكين)، وجعل في رجله وعنقه خشبتين من خشب الصفصاف، فقال المتنبي:

زعم المقيم بكوتكين بأنه ... من آل هاشم بن عبد مناف

فأجبته: مذ صرت من أبنائهم ... صارت قيودهم من الصفصاف!

وقال، وهو في السجن يخاطب رجلاً يعرف بأبي دلف بن كنداج:

كن أيها السجن كيف شئت فقد ... وطنت للموت نفس معترف

لو كان سكناي فيك منقصة ... لم يكن الدر ساكن الصدف

إلى هنا نرى أن المتنبي رابط الجأش، ثابت العزم، غير مبال بالسجن ولا بالموت في سبيل ما يرميه لنفسه كما تدل عليه هذه الأبيات. ولننظر ما كان منه بعد ذلك.

---

(١) الصواب تعديته بـ(على).

(٢) في الأصل المنقول (جينب).

لا نعلم كم لبث المتنبي في السجن. والظاهر أنه لم يبقَ فيه مدة طويلة. ولكنه ظهر منه الجزع، وبدا فيه خَوَرُ العزيمة وضعف الإرادة. فبينما كنا نسمعه يقول:

كن أيها السجن كيف شئت فقد ... وطنت للموت نفس معترف

إذ رأيناه يكتب من السجن إلى الوالي قصيدة تدل على أنه انكسر عزمه، وانحلت عُرا[1] صبره، حيث قال في تلك القصيدة:

أمالكَ رقّي ومَن شأنه ... هبات اللجين وعتق العبيد

دعوتك عند انقطاع الرجاء ... والموت مني كحبل[2] الوريد

دعوتك لمّا براني البلاء ... وأوهن رجليّ ثقل الحديد

وقد كان مشيهما في النِعالِ ... فقد صار مشيهما في القيود

وكنت من النّاس في محفل ... فها أنا في محفل من قرود

فمالك تقبل زوْرَ الكلام ... وقدرُ الشهادة قدرُ الشهود

وكن فارقاً بين دعوى أردت ... ودعوى فعلت بشأوٍ بعيد

ومعنى البيت الأخير: ينبغي أن تفرق بين دعوى من يقول أردت أن أفعل كذا، ودعوى من يقول فعلت كذا.

أي أن الذين وشوا بي عندك إنما قالوا لك إنه يريد أن يأخذ البلد، وما قالوا لك إنه أخذ بالفعل، وبين الإرادة والفعل بون بعيد.

ففي هذا البيت اعتراف من المتنبي بالذنب، إذا اعترف فيه بأنه أراد الخروج على الوالي ولكنه اعتذر بأنه لم يفعل، وأن إرادته بقيت مجردة من الفعل، وهو اعتذار بارد في هذا المقام. وسواء أطالت[3] مدة سجنه أم قصرت، فماذا فعل المتنبي بعد خروجه من السجن؟

إن حياة المتنبي تنقسم بعد هذه الحادثة إلى ثلاثة أدوار:

---

(١) في الأصل المنقول (عرى).

(٢) في الأصل المنقول (كجعل).

(٣) في الأصل المنقول (طالت).

الدور الأول ينتهي باتصاله بسيف الدولة، والدور الثاني ينتهي باتصاله بكافور الإخشيدي في مصر، والدور الثالث ينتهي بحادثة قتله في العراق.

أما هو في الدور الأول[1]، فشاعر سائل، يمدح كل من يطمع في نواله من الناس، فلا فرق بينه وبين غيره من شعراء عصره في مدح الناس لأخذ الجائزة، سوى أن المتنبيّ لما كانت شاعريته أقوى من غيره كان الناس في مدحه أرغب منهم في مدح غيره من الشعراء.

وإذا شئت أن تعرف الذين أضاع المتنبي شعره بمدحهم في هذا الدور، فهؤلاء هم:

(١) أبو العشائر الحسن بن علي العدوي.

(٢) أبو القاسم طاهر بن حسين العلوي.

(٣) أمير الرملة أبو محمد الحسن بن عبد الله.

(٤) علي بن محمد بن سيار التميمي.

وغيرهم نحو سبعة وعشرين رجلاً بين ملك وأمير وكاتب وقاضٍ وغيره، وليس فيهم ما ينطق المتنبي بمدحهم سوى أخذ الجائزة.

فالمتنبي في هذا الدور شاعر سائل متملق، يمدح الملوك والأمراء، ويصحبهم، ويجالسهم. فإذا قام أحدهم قال فيه شعراً، وإذا قعد قال فيه شعراً، وإذا شرب ارتجل فيه شعراً، وإذا نطق قال له: قلت حقاً، وإذا قتل أحداً قال: أحسنت أحسنت، وإذا ظلم أحداً قال: عدلت، وهكذا.

غير أن المتنبي كان له عند هؤلاء مقصد آخر غير أخذ الجائزة، وهو نيل ما ترمي إليه نفسه من المناصب العالية بواسطة اتصاله بالملوك والأمراء، ومدحه إياهم.

لكنه لم يتجاسر أن يبوح لهم بمقصده هذا، لا في هذا الدور، ولا في الدور الذي بعده. وإنما باح به وذكره لكافور فقط، إذ قال له من قصيدة يمدحه بها:

أبا المسك، هل في الكأس فضل أنالُهُ؟ فإني أغني منذ حين وتشربُ ا

---

(١) في الأصل المنقول (في الدور فشاعر).

إذا لم تنط بي ضيعة أو[1] ولاية   فجودك يكسوني وشغلك يسلبُ

والنتيجة هي أن المتنبي كان يرمي إلى هذه الغاية منذ أيام صباه، فأخذ أولاً يطلبها من طريق القوّة، لكن والي حمص كان أقوى منه فقهره، فرجع عنها من هذا الطريق، وصار يطلبها من طريق آخرَ، وهو اتصاله بالملوك والأمراء ومدحه إياهم. ولو كان المتنبي ذا عزم قوي، وإرادة صادقة، لما رجع لأول صدمة أصابته عن طلب الولاية والرئاسة من طريق القوة. ولكنه لما ألقي به في السجن، خار عزمه، ووهنت إرادته، فرجع، وصار يطلب لُبانته[2] من طريق الاستجداء بالشعر، مع أنه يعلم علم اليقين، أن زمانه زمان تغلب، وأن الرئاسة فيه لا تستجدى، وإنما تؤخذ قهراً بالسيف، وأن العلم والأدب لا يجديان نفعاً، وأن من كان ذا قوة ومكر وخديعة استطاع أن يحصل في ذلك الزمان على إمارة، أو ولاية، وإلا فلا؛ لأن الحكومة في زمانه كانت متعددةً بتعدد البلاد، وكانت قائمة بالأشخاص، لا بالقوانين والنظامات السياسية، فكان طريق الخروج على الحكومة سهلاً، لا سيما إذا كان الشخص الذي قامت به الحكومة جائراً.

فلو كان المتنبي كبير النفس، لثبت في دعواه، ولم يرجع عن طريقه، ولكان كشبيبِ الخارجي[3] فإما أن يصل إلى مطلوبه، وإما أن يموت دون الوصول إليه. ولكن المتنبي لم يثبت، بل رجع لأول صدمة أصابته بالسجن.

ثم إنه أذل نفسه، وابتذل شعره في مدح من لا يستحقون مدحاً، وهو مع ذلك يحتقرهم[4] ويراهم دونه في كل شيء كما قال:

أيملك السيف والأسياف ظامئة   والطير جائعة لحمٌ على وَضَمِ[5]

***

(١) في الأصل المنقول (و).

(٢) في الأصل المنقول (لبنته). واللبانة، هي الحاجة من غير فاقه بل من همة.

(٣) شبيب بن يزيد (٤٦ - ٦٩٧). ولد بالقرب من الموصل من جارية رومية. زعيم الخوارج. شن الحروب على الأمراء. هلك في الماء في وقعة عند جسر دجيل الأهواز.

(٤) في الأصل المنقول (يحتقرهم دونه).

(٥) الوضم: خشبة الجزار التي يقطّع عليها اللحم. تجمع على أوضام وأوضمة، ويقال: تركهم لحماً على وضم، اي أوقع بهم فذللهم وأوجعهم.

ثم إنه ماذا لقي في الدور الثاني من حياته عند سيف الدولة؟ ولعمري إن حياة المتنبي عند هذا الرجل لمن المعميات التي يصعب حلها!!.

كان موقف المتنبي تجاه ممدوحيه في الدور الأول موقف السائل تجاه المسؤول، والتابع تجاه المتبوع، والكاذب تجاه المكذوب عليه، وليس هو كذلك تجاه سيف الدولة الذي كان المتنبي عنده عزيزاً وذليلاً في وقت واحد.

كان عزيزاً: لأنه كان يجري عليه في السنة ثلاثة آلاف دينار، عدا الإقطاعات التي أقطعه إياها.

وكان ذليلاً: لأنها طالما غضب عليه من غير حق، وأعرض عنه من دون ذنب، وربما قدم عليه من لا خير فيه من الشعراء إهانةً له. وكان يتأخر عن مدحه في بعض الأحيان فيشتد غضب سيف الدولة، ويغري به أوباش[1] الناس ليهينوه، وكم مرة أهين المتنبي في مجلسه، ولم ينتصر له حتى أهين مرة بمحضر منه وشجَّ رأسه شجةً أسالت دمه، وسيف الدولة ساكت لم ينطق ببنت شفة!!.

وخلاصة القول أنّ المتنبي لازم سيف الدولة زهاء تسع سنين لقي فيها منه الأمرّيْنِ. كل ذلك والمتنبي لم يحد عن مدحه، ولم يفتر عن حبه، بل احتمل منه كل إهانة، ولم يهجه بعد فراقه كما هجا كافوراً، وهو لم يلقَ عند كافور من الذل عشر معشار ما لقي عند سيف الدولة، وأغرب من ذلك أنه داوم على مدحه بعد فراقه أيضاً. ومن نظر في الشعر الذي قاله المتنبي في سيف الدولة عند اتصاله به، وفي الشعر الذي قاله فيه بعد مفارقته، قال أو كاد يقول إنه كان موقف المتنبي تجاه سيف الدولة موقف المحب تجاه الحبيب، لا الشاعر المادح تجاه الممدوح، وإلا فما معنى قوله في قصيدته الميمية:

واحَرَّ قلباه ممن قلبه شَبِمُ[2] ... ومن بجسمي وحالي عنده سقمُ
ما لي أكتمُ حباً قد برى جسدي ... وتدعي حبَّ سيف الدولة الأممُ
إن كان يجمعنا حب لغرّته ... فليت أنا بقَدْرِ الحب نقتسمُ

(١) الأوباش والأوشاب: أراذل الناس.
(٢) الشبم: السم، الموت.

وهذه القصيدة هي التي حضر إنشادها أبو فراس وجماعة من الشعراء فبالغوا في الوقيعة في حق المتنبي، حتى همَّ جماعة بقتله في حضرة سيف الدولة لشدة إذلاله، وإعراض سيف الدولة عنه.

وقد عبر المتنبي في شعره عن سيف الدولة بالحبيب المعمَّم، وجعله مقابلاً للحبيب المقنّع، وذلك في قصيدة قالها بمصر يمدح بها كافوراً بعد مفارقة سيف الدولة، قال في مطلعها:

فراقٌ، ومن فارقت غير مذَمَّمِ وأمٌّ، ومَنْ يَمَّمْتُ خير مُيَمَّمِ

يعني بقوله: (ومن فارقت) سيف الدولة.

ثم قال:

ولو كان ما بي من حبيبٍ مقنَّعٍ عذرت، ولكن من حبيبٍ معمَّمِ

ولعمري، لو أتيح للمتنبي من يسأله في حياته، فيقول له: كيف يكون مَنْ فارقته غير مذمم وقد أهنت بمحضره، ففارقته ذَليلاً مُهاناً، وطالما أعرض عنك لغير ذنب، وغضب عليك لغير جرم، وسمع فيك قول الوشاة، وأغراهم باحتقارك؟ وهل تجرأ ابن خالويه النحويّ فشجَّ رأسك بمفتاح من حديد رماك به في محضر سيف الدولة إلا وهو عارف بأن ذلك موافق لما يريده بك ممدوحك من الحقارة؟ ذلك الممدوح الذي صرفت فيه ثلث شعرك، ومدحته بما لا يستحق مدحاً خلد له على الأيام ذكراً جميلاً لا ينسى؟ هذا مع أنك قد هجوت كافوراً ذلك الهجاء المرّ، ولم يكن أساء إليك بعض إساءة سيف الدولة، فهل أقدمك على هجاء كافور قبح منظره وإن لم يسئ إليك، وأخرك عن هجاء سيف الدولة حسن منظره وحبك إياه وإن جار في معاملتك، وأنت القائل:

وما الحسن في وجه الفتى شرف له إذا لم يكن في فعله والخلائق؟

لطأطأ رأسه حياءً، وسكت واجماً يحير جواباً.

فبهذا يتبين أن المتنبي لم يكن ممن حمل بين جنبيه نفساً كبيرة. ولو أنه صرف ما أوتيه من القوة الشعرية العظمى في غير الاستجداء بمدح ظَلَمة الملوك والأمراء، لكان أعظم من المتنبي الذي نعرفه اليوم. أنا لا أطالب المتنبي أن ينظم شعره إذ

ذاك في المواضيع العالية التي نتصورها، لأن ذلك محال، إذ هو في شعره تابع للعصر الذي عاش هو فيه.

لكني أقول: ما دام المتنبي ناقماً على ملوك زمانه، ومحتقراً لهم كما دل عليه كثير من شعره، كان يمكنه بعد عجزه عن محاربتهم بسيفه أن يحاربهم بشعره، فيندد بهم، ويشنع عليهم أفعالهم بوصف ما يراه من مساوئهم، وتقبيح ما يشاهده من سوء أعمالهم، أو كان يمكنه على الأقل أن يقف لهم بالمرصاد، فإن رأى لهم حسنة حمدهم عليها، وإن رأى لهم سيئة أنكرها عليهم. ولو أنه فعل كذلك، لجعل الله له عليهم سلطاناً، ولوجد له من أهل زمانه أعواناً!

***

لماذا لقب بالمتنبي؟

أكثر الذين كتبوا عن[1] المتنبي قالوا قولاً مبهماً إنه ادعى النبوة في بادية السماوة، وهي أرض بحيال الكوفة مما يلي الشام. فإن صح الخبر، كان ذلك سبب تلقيبه بالمتنبي. لكنه غير صحيح عندي، لأن مترجمي المتنبي اتفقوا كلهم على أنه ولد في الكوفة، ونشأ في الشام، وبها تأدب ونبغ في الأدب كما ذكرناه فيما سبق. فمن المستحيل عادة إذن أن يدعي النبوة قبل ذهابه إلى الشام، لأنه إذ ذاك صبي صغير.

وإن قيل ادعاها بعد ذهابه إلى الشام ونبوغه في الأدب، قلنا إن ذلك باطل أيضاً، لأن السماوة من بلاد العراق، والمتنبي لم يقدم العراق في أوائل نشأته إلا مرة واحدة. وذلك أنه ورد عليه كتاب من جدته لأمه، تشكو شوقها إليه، وطول غيبته عنها. فتوجه نحو العراق، ولم يمكنه دخول الكوفة على حالته تلك، فانحدر إلى بغداد، وكانت جدته قد يئست منه، فكتب إليها يسألها المسير إليه، فحُمَّت لوقتها سروراً به، وماتت. فقال المتنبي يرثيها بقصيدته التي قال في مطلعها:

الا لا أرى الأحداث حمداً ولا ذمّا ... فما بطشها جهلاً ولا كفّها حلما

(١) الصواب: كتبوا في المتنبي.

ثم إنه كرّ راجعاً إلى الشام، ومدح بعد رجوعه إليها، القاضي أبا الفضل أحمد ابن عبد الله بن الحسين الأنطاكي. فمتى ذهب إلى السماوة[1]، وادعى فيها النبوة؟.

ومما يدل على كذب هذا الخبر قولهم إنه لما فشا أمره، خرج إليه لؤلؤ أمير حمص نائب الأخشيد فاعتقله زماناً، ثم استتابه، وأطلقه. قالوا هذا، والسماوة ليست من أعمال الشام، بل هي من أعمال العراق. فكيف يخرج إليه والي حمص ويعتقله؟

نعم، إن والي حمص قد قبض على المتنبي واعتقله، ولكن سبب ذلك هو خروجه عليه بأرض سلمية[2] من عمل حمص كما ذكرناه سابقاً، لا ادّعاؤه النبوة في بادية السماوة، إذ لا حكم لأمير حمص على السماوة.

ومن هنا نعلم أن هذا الخبر، أعني خبر ادعاء المتنبي النبوة، مختلق، وأن الذين اختلقوه أرادوا أن يؤيدوه، بما وقع من اعتقال المتنبي وسجنه، فأبطلوه!! لأن سبب الاعتقال والسجن معلوم كما تقدم.

ومما يؤيد كذب هذا الخبر، أنه لم يرد في شعر المتنبي ما يدل عليه لا صراحة، ولا تعريضاً. ومن البعيد أن يكون المتنبي قد قام بأعباء هذه الدعوة، ولقي في سبيلها ما لقي من الاعتقال والسجن، ولم يقل فيها شعراً أو لم يجئ لها ذكر في عرض شعره.

وأغرب من ذلك أن بعضهم ادعى أن للمتنبي قرآناً أيضاً! ولا ريب في أنه من الموضوعات بعد المتنبي. أما السبب الحقيقي في تلقيبه بالمتنبي، فقوله:

أنا في أمة - تداركها الله   غريب كصالح[3] في ثمود[4]؟

وهذا القول هو الصحيح فيما أراه، فإنه لما شبه نفسه بالأنبياء في هذا البيت،

---

(١) السماوة: قضاء من أقضية الديوانية في العراق، مشهورة بصنع «الأزر».

(٢) السلمية: قضاء من أقضية (حماه) في سوريا. شرقي نهر العاصي.

(٣) صالح (ع)، في ثمود. جاء ذكره في القرآن الكريم. دعاهم إلى التوحيد فلم يذعنوا له فأنزل فيهم القصاص.

(٤) ثمود: شعر عربي قديم باد أثره قبل ظهور الإسلام وقد ثبت وجوده تاريخياً في كتابة (سرجون) (٧١٥ ق. م.) وفي مؤلفات جغرافيي اليونان والرومان وفي الشعر الجاهلي.

لقبوه بالمتنبي، حتى اشتهر بهذا اللقب، وقد اشتهر غير واحد من الشعراء قبل المتنبي بلقب منتزع له من بيت من شعره، كالمرقش[1] والممزق[2] وغيرهما[3]. وقد ذكر الجاحظ[4] في (البيان والتبيين) جملة من الشعراء الذين لقبوا بألقاب أخذت من أشعارهم، فاشتهروا بها. فلمَ لا يجوز أن يكون المتنبي قد انتزع له هذا اللقب من قوله:

أنا في أمة ـ تداركها الله ـ غريب كصالح في ثمود؟

هل المتنبي شجاع؟

إن في شعر المتنبي ما يدل على أنه كان متصفاً بكثير من الصفات الفاضلة، كالإباء وعزة النفس والصبر والمجد والكرم والشجاعة وغير ذلك، ولا حاجة إلى إيراد شواهد من شعره على ذلك فإنها كثيرة معلومة عند أهل الأدب. غير أننا نريد أن ننبه الأفكار إلى مسألة أخرى، وهي:

أيصحُّ أن نكتفي بشعره في معرفة أخلاقه وثبوت تلك الصفات الفاضلة له، أم يجب أن نحققها بأدلة أخرى غير شعره؟

---

(١) المرقش الأكبر: هو ربيعة بن سعد بن مالك، ويقال عمرو بن سعد بن مالك. وسمي المرقش بقوله:
الدار قفر والرسوم كما رقش في ظهر الأديم قلم

(٢) الممزق العبدي: هو شاس بن نهار، وسمي الممزق بقوله:
فإن كنت مأكولاً، فكن أنت آكلا وإلا فأدركني وإلا أمزق

(٣) من هؤلاء:
المتلمس: جرير بن عبد المسيح، وسمي المتلمس بقوله:
وذاك أوان العرض جن ذبابه زنابيره والأزرق المتلمس
ويروى، هي ذبابه. والعرض الوادي.
المثقب: محصن بن ثعلبة، وسمي المثقب بقوله:
رددن تحية وكنن أخرى وثقبن الوصاوص للعيون
والوصاوص، براقع صغار تلبسها الجارية.

(٤) الجاحظ: أبو عثمان: ولد في البصرة (٧٧٥ ـ ٨٦٨) وتوفي فيها. تثقف في البصرة وبغداد مطلعاً على جميع العلوم المعروفة في عصره، نسبت إليه فرقة الجاحظية من المعتزلة. كان ثاقب البصيرة، متزن العقل، دقيق التعليل. وهو من أئمة الأدب العربي، من مؤلفاته «الحيوان» في سبعة أجزاء طبع عام ١٩٣٨ و«البيان والتبيين» عام ١٩٣٢ و«البخلاء» عام ١٩٢٨. وكلها طبعت في مصر.

أما أنا، فإلى الشق الثاني من هذا السؤال أميل مني إلى الشق الأول؛ لأن الشعراء قد اعتادوا في الفخريات والحماسيات من أشعارهم أن يتمدحوا ويتبجحوا بكل ما شاؤوا من الصفات الفاضلة والخلال الحميدة سواء أكانت فيهم حقيقة أم لم تكن، فلا تكاد تجد شاعراً لم يدع لنفسه ما ادعاه المتنبي له، وربما رأينا من الشعراء من يفتخر بشيء اتصف هو بضده، فيدعي الشجاعة وهو جبان، ويتمدح بالجود وهو بخيل.

هذا أبو العتاهية، وشعره في الزهد وشعره في الدنيا، وقد روى لنا الرواة من أخباره ما يدل على أنه كان من أحرص الناس على جمع المال، وأرغبهم في الدنيا، وأجمعهم لحطامها.

وقد روى لنا الرواة من أخبار المتنبي أيضاً ما يدل على أنه كان يحب المال حباً جماً، وأنه كان حريصاً على جمعه وادخاره، وهو القائل:

ومن يُنفق الساعات في جمع ماله	مخافة فقرٍ، فالذي فعل الفقر

إذن يلزم في إثبات ما يدعيه المتنبي من الخلال الفاضلة أن لا نكتفي بإيراد الشواهد عليها من شعره، بل يجب أن نؤيدها بأدلّة أخرى من غير شعره إن أمكن ذلك.

ولم أجد في الخصال التي ادّعاها المتنبي لنفسه ما هو مؤيد بغير شعره إلا شجاعته التي جاء فيها من شعره قوله:

عليّ لأهل الجور كل طِمِرّة[1]	عليها غلامٌ ملء حيزومه[2] غمر[3]
يدير بأطراف الرماح عليهم	كؤوس المنايا حيث لا تشتهي الخمر

وقوله:

سيصحب النصل مني مثل مضربه	وينجلي خبري عن صمّة[4] الصمم

---

(١) الطمر: الفرس الجواد الطويل القوائم.
(٢) الحيزوم: وسط الصدر.
(٣) الغمر: البعيد الغور العميق.
(٤) الصمة: الشجاع. الأسد.

لقد تصبّرت حتى لاتَ مصطبر ... فالآن أقحم حتى لات مقتحم
لأتركنْ وجوه الخيل ساهمة ... والحرب أقوم من ساقٍ على قدم
رِدي حياضَ الردى يا نفس واتركي ... حياضَ خوف الردى للشاء والنعم
إن لم أذرك على الأرماح سائلة ... فلا دعيت ابنَ أمّ المجد والكرم

وقد ثبتت شجاعة المتنبي بحادثتين:

الأولى قصته مع غلمان أبي العشائر، والثانية خبر مقتله في العراق. أما الحادثة الأولى فنذكرها هنا بمقدماتها:

قال في (الصبح المنبي): قال ابن الدهان في المآخذ الكندية من المعاني الطائية: إن أبا فراس بن حمدان[1] قال لسيف الدولة[2]: إن هذا المتشدق (يعني المتنبي) كثير الإدلال عليك، وأنت تعطيه كل سنة ثلاثة آلاف دينار عن ثلاث قصائد، ويمكن أن تفرّق مئتي دينار على عشرين شاعراً يأتون بما هو خير من شعره!!

فتأثر سيف الدولة من هذا الكلام، وعمل فيه، وصار يظهر الجفاء للمتنبي، ويتحجّب عنه، ولما تكلم أبو فراس، كان المتنبي غائباً، فبلغته القصة. ولما حضر، دخل على سيف الدولة، وأنشده هذه الأبيات:

ألا ما لسيف الدولة اليوم عاتبا ... فداه الورى أمضى السيوف مضاربا
ومالي إذا ما اشتقت أبصرت دونه ... تنائف[3] لا أشتاقها وسباسبا[4]
وقد كان يدني مجلسي من سمائه ... أحادث فيها بدرها والكواكبا
حنانَيك[5] مسؤولاً ولَبَّيك داعياً ... وحسبي موهوباً وحسبك واهبا
أهذا جزاء الصدق إن كنت صادقاً؟ ... أهذا جزاء الكذب إن كنت كاذبا؟

---

(١) أبو فراس: شاعر من بني حمدان.
(٢) سيف الدولة بن حمدان (٩١٦ ـ ٩٦٤) صاحب حلب. اشتهر بشجاعته في الحروب وحمايته للعلماء والأدباء منهم المتنبي والفارابي وأبو فراس. وقد قدم إليه أبو الفرج الأصفهاني كتاب الأغاني الكبير.
(٣) التنائف: مفردها تنوفة، وهي البرية لا ماء فيها ولا أنيس.
(٤) السباسب: المفازة. الأرض المستوية.
(٥) حنانيك: رحمتك.

قال: فأطرق سيف الدولة، ولم ينظر إليه كعادته. وحضر أبو فراس وجماعة من الشعراء، فبالغوا في الوقيعة في حق المتنبي، وانقطع أبو الطيب بعد ذلك. وكان سيف الدولة إذا تأخر عن مدحه، شق عليه، وأكثر أذاه، وأحضر من لا خير فيه، وتقدّم إليه بالتعرض له في مجلسه بما لا يحب، فلا يجيب أبو الطيب أحداً عن شيء، فيزيد ذلك في غيظ سيف الدولة، ويتمادى أبو الطيب على ترك قول الشعر، ويلح سيف الدولة فيما كان يفعله، إلى أن زاد الأمر، وكثر عليه، فقال المتنبي قصيدته الميمية التي أولها:

«وا حر قلباه ممن قلبه شَبم».

ثم جاء وأنشدها، وجعل يتظلم فيها، ويقول:

ما لي أكتم حباً قد برى جسدي ... وتدعي حبّ سيف الدولة الأمم؟

ولما تمّ إنشاد هذه القصيدة، وانصرف أبو الطيب، اضطرب المجلس. وكان نبطي من كبراء كتاب سيف الدولة يقال له أبو الفرج السامري[1]، فقال لسيف الدولة: دعني أسعى في دمه، فرخص له في ذلك، وفيه يقول أبو الطيب:

أسامريُّ ضحكة كل راء ... فطنت، وكنت أغبى الأغبياء

صغرت عن المديح، فقلت أهجي ... كأنك ما صغرت عن الهجاء

وما فكرت قبلك في محالِ ... ولا جرّبت سيفي في هباء

قال الواحدي: ولما انصرف أبو الطيب من مجلس سيف الدولة وقف له رجاله في طريقه ليغتالوه. فلما رآهم أبو الطيب ورأى السلاح تحت ثيابهم، سلّ سيفه وجاءهم حتى اخترقهم، فلم يقدموا عليه. ونمي ذلك إلى أبي العشائر، وكان قد غضب على المتنبي لما كان عندهم يمدحه، فأرسل عشرة من خاصته، فوقفوا بباب سيف الدولة، وجاء رسوله إلى أبي الطيب، فسار حتى قرب منهم، فضرب أحدهم يده إلى عنان فرسه، فسلّ أبو الطيب السيف، فوثب الرجل أمامه، وتقدمت فرسه

(١) نسبة إلى السامرة، مقاطعة في فلسطين. وعلى أنقاضها بنيت مدينة نابلس، والسامريون: سكان السامرة؛ يخالفون اليهود في نقاط دينية جوهرية منها أنهم لا يقرون من كتب الوحي إلا أسفار موسى الخمسة المعروفة بالتوراة وغير ذلك.

الخيل، وعبرت قنطرة كانت بين يديه واجترهم إلى الصحراء، فأصاب أحدهم نحر فرسه بسهم، فانتزع أبو الطيب السهم ورمى به، واستقلته الفرس، وتباعد بهم، ليقطعهم عن إمداد إن كان لهم. ثم كرّ عليهم بعد أن فني النشاب، فضرب أحدهم وقطع الوتر وبعض القوس، وأسرع السيف إلى ذراعه، فوقفوا عنه وقد اشتغلوا بالمضروب، فسار وتركهم. فلما يئسوا منه، قال له أحدهم في آخر الليلة، نحن غلمان أبي العشائر، فقال المتنبي:

«ومنتسب عندي إلى من أحبه»... إلخ... الأبيات.

وأما الحادثة الثانية، أعني خبر مقتله، فقد جاء في (الصبح المنبي) أن (الخالديين)[1] قالا: كتبنا إلى أبي نصر محمد الجلي نسأل عما صدر لأبي الطيب المتنبي بعد مفارقته عضد الدولة، وكيف كان قتله.

وأبو نصر هذا من وجوه الناس في تلك الناحية، وله فضل وأدب وحرمة. فأجابنا عن كتابنا جواباً طويلاً، يقول في أثنائه:

«وأما ما سألتم عنه من خبر مقتل أبي الطيب، فأنا أسوقه لكم وأشرحه شرحاً بيناً.

واعلموا أن مسيره كان من (واسط)[2] يوم السبت لثلاث عشرة ليلة بقيت من رمضان، والذي تولى قتله وقتل ابنه وغلامه رجل من بني أسد يقال له فاتك بن أبي جهل بن فراس بن شداد الأسدي.

---

(١) الخالديان: الأخوان الأديبان الشاعران أبو بكر محمد وأبو عثمان سعيد، شاعرا سيف الدولة الحمداني وخازنا دار كتبه، والمتوفيان في أواخر المائة الرابعة للهجرة وقد نسبا إلى «الخالدية» قرية من أعمال الموصل. راجع الديارات ـ تحقيق الأستاذ كوركيس عواد، ص ٢٥. وقد حضرا مجلس سيف الدولة أيام اتصال المتنبي به ـ ٣٣٧ ـ ٣٤٦، وأصبحا من خواص شعرائه وفي مقدمة ندمائه. وأشهر ما عرف به الخالديان مهاجاة الشاعر السري الرفاء لهما وادعاءه سرقة أشعاره عليهما. راجع الأشباه والنظائر، ج ١، س ج. تحقيق الدكتور محمد يوسف.

(٢) واسط: إسم عدة مواضع في العراق، أهمها المدينة التي أنشأها الحجاج بن يوسف الثقفي بين الكوفة والبصرة نحو عام (٧٠٢) كانت على أيام بني أمية قاعدة العراق العجمي. أخذت بالانحطاط على عهد العباسيين ثم تحولت عنها مياه دجلة فأمحلت أراضيها وتوارت تحت رمال الصحراء.

وكان من قول فاتك لما قتله: «قبحاً لهذه اللحية يا قذاف المحصنات»!! وذلك أن فاتكاً هو خال ضبة بن يزيد الضبي الذي هجاه أبو الطيب بقوله:

ما أنصف القوم ضَبَّة وأمُّهُ الطُّرْطُبَّه

فيقال إن فاتكاً داخلته الحمية لما سمع ذكر أخته أم ضبة بالقبح في هذه القصيدة، فكان ذلك سبب قتل أبي الطيب وأصحابه وذهاب ماله. قال: وأما شرح الخبر فإن فاتكاً هذا صديق لي، وهو كما سمي فاتك لسفكه الدماء وإقدامه على الأهوال. فلما سمع القصيدة التي هجا بها ضبة، اشتد غضبه، ورجع على ضبة باللوم، وقال له: كان يجب أن لا تجعل لشاعر عليك سبيلا، وهو يضمر السوء على أبي الطيب، ولا يتظاهر به.

ثم بلغه انصراف أبي الطيب من بلاد فارس، وتوجهه إلى العراق، وعلم أن اجتيازه بجبل دير العاقول[1]، فلم يكن ينزل عن فرسه ومعه جماعة من بني عمه يرون في المتنبي مثل رأيه، فكانوا لا يزالون يتنسمون أخباره من كل صادر ووارد.

وكان كثيراً ما ينزل عندي، فقلت له يوماً: أراك قد أكثرت السؤال عن هذا الرجل، فما تريد منه إذا لقيته؟ فقال: ما أريد إلا الجميل، وعذله على هجاء ضبة!!

فقلت له: هذا لا يليق بأخلاقك، فتضاحك، ثم قال:

يا أبا نصر، والله لئن اكتحلت عيني به، أو جمعتني وإياه بقعة لأسفكن دمه، إلا أن يحال بيني وبينه بما لا أستطيع دفعه. فقلت له: كفَّ ـ عافاك الله ـ من هذا. ارجع إلى الله، فإن الرجل شهير الإسلام، بعيد الصيت، ولا يحسن منك قتله على شعر قاله.

وقد هجت الشعراء الملوك في الجاهلية[2] والخلفاء في الإسلام، فما سمعنا بشاعر قتل بهجائه. وقد قال الشاعر:

هجوت زهيراً ثم إني مدحته وما زالت الأشراف تهجى وتمدح

---

(١) دير العاقول: مدينة قديمة في العراق جنوبي بغداد. عندها عزم الخليفة المعتمد عامله يعقوب بن ليث الصفار الثائر على دولة بني العباس (٨٧٦).

(٢) الجاهلية: هي حقبة تاريخ العرب قبل الإسلام. كانت حضارتهم بدوية وعيشتهم بسيطة ونفسيتهم تتصف=

فقال: يفعل الله ما يشاء، وانصرف.

وما مضى بعد هذا إلا أيام قليلة، حتى وافاني المتنبي ومعه بغال موفرة من الذهب والفضة والطيب والملابس والتجمّلات النفيسة والكتب الثمينة والأدوات الكثيرة، لأنه كان إذا سار لا يترك في منزله درهماً ولا شيئاً يساويه. وكان أكثر إشفاقه على دفاتره، لأنه كان قد انتخبها وأحكمها قراءة وتصحيحاً.

كما قال أبو نصر: فتلقيته، وأنزلته في داري، وسألته عن أخباره وعمن لقي في تلك السفرة، فعرفني من ذلك ما سررت به له.

وأقبل يصف ابن العميد[1] وفضله وكرمه وعمله، وكرم عضد الدولة[2] ورغبته في الأدب وميله إلى الأدباء.

فلما أمسينا، قلت له: يا أبا الطيب، علام أنت مجمع؟

قال: على أن أتخذ الليل مركباً، فإن السير فيه أخفّ عليّ. قلت: هذا هو الصواب، رجاء أن يخفيه الليل، ولا يصبح إلا وهو قد قطع بلداً بعيداً.

وقلت له أن يكون معك من رجال هذه البلدة الذين يعرفون هذه المواقع المخيفة جماعة يمشون بين يديك إلى بغداد، فقطب وجهه، وقال: فما تريد بذلك، قلت: أريد أن تستأنس بهم في الطريق. فقال: أنا والجزّار[3] في عاتقي، فما بي حاجة إلى مؤنس غيره.

=بعواطف حب القبيلة والصبر والحزم والحرية والكرم وحسن الضيافة والشجاعة والثأر. ومن شعراء الجاهلية: الصعاليك: (الشنفرى، تأبط شراً، عروة بن الورد) وأصحاب المعلقات: (امرؤ القيس، طرفة بن العبد، زهير بن أبي سلمى، لبيد بن ربيعة، عمرو بن كلثوم، الحارث بن حلزة اليشكري، عنترة بن شداد) وشعراء البلاط: (علقمة بن الفحل، المتلمس، المثقب العبدي، النابغة الذبياني، الأعشى الأكبر، عدي بن زيد، أبو أذينة) والشعراء الفرسان: (المهلهل، عبد يغوث، الحسين بن الحمام، عامر بن الطفيل، حاتم الطائي، عمرو بن معد يكرب، دريد بن الصمة) وغيرهم.

(١) ابن العميد: أبو الفتح علي بن أبو الفضل محمد (٩٢٠ ـ ٩٩٧) لقب بـ«ذي الكفايتين» (السيف والقلم) وزير ركن الدولة ومؤيد الدولة. دست عليه الدسائس فسجن وعذب ومات.

(٢) عضد الدولة: (٩٣٦ ـ ٩٨٣) ولد في أصفهان وتوفي في بغداد. السلطان البويهي. هزم الأتراك في واسط ودخل بغداد وظفر بالعراق وجرجان وطبرستان، كان محباً للعلماء ومحسناً للفقراء.

(٣) الجزار: الذباح. ويقصد به السيف كناية.

قلت: الأمر كما تقول، ولكن الرأي في الذي أشرت به عليك.

فقال: تلويحك ينبئ عن تعريض، وتعريضك ينبئ عن تصريح، فعرفني جلية الأمر.

قلت: إن هذا الجاهل فاتكاً الأسدي كان عندي منذ ثلاثة أيام، وهو غير راض عنك لأنك هجوت ابن أخته ضبّة، وقد تكلم بما يوجب الاحتراز والتيقظ، ومعه أيضاً جماعة نحو العشرين من بني عمه يقولون مثل قوله.

فقال غلامه: الصواب يا مولاي ما أشار به أبو نصر. خذ معك عشرين رجلاً يسيرون بين يديك إلى بغداد، فإن ذلك أحوط.

فاغتاظ أبو الطيب غيظاً شديداً، وشتمه شتماً قبيحاً، وقال:

والله لا أرضى أن يتحدث الناس بأني سرت في خفارة أحد غير سيفي.

قال أبو نصر: قلت يا هذا، أنا أوجه قوماً من قبلي في حاجة لي يسيرون بمسيرك، وهم في خفارتك.

فقال: والله لا فعلتَ شيئاً من هذا. ثم قال: يا أبا نصر أبنجو[1] الطمير تخوّفني؟ ومن عبيد العصى تخاف عليّ؟ والله لو أن مخصرتي[2] هذه، ملقاة على شاطئ الفرات وبنو أسد معطشون لخمس وقد نظروا الماء كبطون الحيات، ما جسر لهم خف ولا ظلف أن يرده، معاذ الله أن أشغل فكري بهم لحظة عين. فقلت له: قل إن شاء الله.

فقال: هي كلمة مقولة، لا تدفع مقضياً، ولا تستجلب آتياً.

ثم ركب فكان آخر العهد به. ولما صحّ عندي خبر مقتله، وجهت من دفنه ودفن ابنه وغلمانه، وذهبت دماؤهم هدراً، انتهى.

---

(١) النجو: ما خرج من البطن من ريح أو غائط. والطمير: الفرس الطويل القوائم.

(٢) المخصرة: عصا صغيرة يحملها الأشراف والرؤساء من العرب. كانوا إذا تكلموا أشاروا بها، وقد اقتصر استعمالها على الجيش في الوقت الحاضر وتسمى (عصا التبختر) والذي نظنه في تفسير ذلك أنه لما كان الجندي من أولى واجباته استجماع قوته ونشاطه ليظهر بمظهر لائق بالجندي من صفات الفترة لذلك حمل هذه العصا (التبخترية) لتنبيه أعصابه دائماً إلى التوثب والتجمع. وحبذا لو عملت وزارة الدفاع على تسميتها باسمها العربي الأصيل (المخصرة).

النتيجة - لا ريب أن منازلة المتنبي عشرة من غلمان أبي العشائر، ومطاردته إياهم، وحديثه مع أبي نصر، وعدم تهيبه الموت، لمما يدل صراحة على شجاعته، وإن كان حديثه مع أبي نصر يدل على ضعف رأيه في هذا المقام، لأنه لو عمل برأي أبي نصر وأخذ معه زهاء عشرين رجلاً يسيرون بين يديه، لما كان ذلك مخلاً بشجاعته سيما وقد أخبره أبو نصر أن مع فاتك عشرين رجلاً من بني عمه كلهم يريدون قتله.

فأين المتنبي في هذا المقام من قوله:

الرأي قبل شجاعة الشجعان   هو أول وهي المحل الثاني؟

***

علمه:

العلوم التي نضجت وشاعت في زمن المتنبي، هي علوم العربية، أو العلوم الأدبية والعلوم الإسلامية، كالحديث والتفسير والفقه وأصول الفقه والكلام.

أما العلوم العقلية كالطب والفلك والرياضيات والطبيعيات وغيرها من العلوم التي ترجمت عن اليونانية، فلم تكن إذ ذاك ناضجة كل النضج ولا شائعة شيوع العلوم الأخرى.

ولذا نرى أعاظم العلماء في عصر المتنبي وقبله كان أكثرهم من علماء العربية وعلماء العلوم الإسلامية، وكان أكثر تلك العلوم نضجاً في ذلك العهد على ما أرى علم الكلام الذي هو[١] أشبه شيء بالفلسفة الإسلامية. ولم أجد في أقوال الذين تكلموا على[٢] المتنبي ما يدل على أنه كان عالماً بغير علوم العربية: تلك العلوم التي يكفي المرء علمه بها لأن يكون أكبر شاعر أو أديب في ذلك العصر.

وقد قالوا عن المتنبي إنه كان من المكثرين من نقل اللغة والمطلعين على غريبها وحوشيّها[٣]، وإنه كان لا يسأل عن شيء إلاّ استشهد فيه بكلام العرب من

---

(١) في الأصل: الذي أشبه.
(٢) في الأصل: عن المتنبي.
(٣) الحوشي من الكلام: الغريب.

النظم والنثر، حتى قيل إن الشيخ أبا علي الفارسي صاحب (الإيضاح) و(التكملة) قال له يوماً: كم لنا من الجموع على وزن فِعلى؟ فقال المتنبي في الحال: حِجلَى وظِربى.

قال الشيخ: فطالعت اللغة ثلاث ليال[1] على أن أجد لهذين الجمعين ثالثاً، فلم أجد!!.

وحسبك من يقول فيه أبو علي هذه المقالة!

وحجلى: جمع حجلة، وهو الطائر الذي يسمى القَبَج، وظربى، جمع ظربان بوزن قطران، وهي دويبة منتنة الرائحة.

وقالوا عن المتنبي إنه لقي كثيرين من أكابر علماء الأدب، منهم الزجاج وابن السراج وأبو الحسن الأخفش وأبو بكر محمد بن دريد وأبو علي الفارسي.

قال في (الصبح المنبي): «قال عبد المحسن بن علي بن كوجك، حدثني أبي قال: كنت بحضرة سيف الدولة، وفي المجلس أبو الطيب المتنبي وأبو الطيب اللغوي[2] وأبو عبد الله بن خالويه النحوي[3]، وقد جرت مسألة في اللغة بين أبي الطيب اللغوي وابن خالويه، فتكلم أبو الطيب المتنبي، وضعّف قول ابن خالويه، فأخرج ابن خالويه من كمّه مفتاحاً من حديد يشير به إلى المتنبي فقال له المتنبي: ويحك، اسكت، فإنك أعجمي، وأصلك خوزي[4] فما لك والعربية؟ فضرب وجه

---

(١) في الأصل: ليالي.

(٢) أبو الطيب اللغوي: هو عبد الواحد بن علي أبو الطيب اللغوي الحلي له تصانيف منها: مراتب النحويين. توفي سنة ٣٥١ هـ.

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه بن حمدان الهمداني. سكن حلب واختص بسيف الدولة. توفي بحلب سنة سبعين وثلثماية. وقد عرف رجلان غيره بابن خالويه. الأول: الشيخ أبو الحسن علي بن محمد بن يوسف بن مهجور الفارسي. والثاني الشيخ أبو عبد الله الحسن الشافعي صاحب كتاب الطارقية. راجع تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام للعلامة حسن الصدر، ص ٨٦ و٨٧ و١٦٢ و١٦٣.

(٤) نسبة إلى إقليم خوزستان الذي دعاه الأقدمون بلاد عيلام وسماه الغرب بلاد الأهواز. وكانت قاعدة هذا الإقليم (جنديسابور) التي كانت مركزاً مهماً للعلوم بعدما التجأ إلى فارس عدد كبير من العلماء والأطباء الذين نفاهم (يوستنيان) الإمبراطور الروماني. وقد أنشأ لهم كسرى أنو شروان (٥٣١ ـ ٥٧٨ م) مستشفى ومدرسة للطب تهافت إليها التلاميذ من أطراف البلاد وبقيت جنديسابور حتى أيام الخليفة المنصور. =

المتنبي بذلك المفتاح، فأسال دمه على وجهه وثيابه، فغضب المتنبي من ذلك ولا سيما إذ لم ينتصر له سيف الدولة لا قولاً ولا فعلاً، وكان ذلك أحد أسباب مفارقته لسيف الدولة». انتهى.

وليت هذا الراوي روى لنا المسألة بالتفصيل، فذكر قول أبي الطيب اللغوي وقول ابن خالويه فيها ثم قول الطيب المتنبي، لنعلم في جانب من كان الحق؟

وسواء أكان الحق في جانب المتنبي أم في جانب ابن خالويه، لا نتردد في الحكم على المتنبي بأنه ضعيف الحجة في قوله لابن خالويه:

«ويحك، اسكت، فإنك أعجمي، وأصلك خوزي، فما لك والعربية؟». لأن العلم بعلوم العربية شيء، والتكلم بالعربية تكلّماً سليقاً شيء آخر. فيجوز أن يكون العربي القح غير عالم بعلوم العربية وإن تكلم بالعربية سليقياً، كما يجوز أن يكون الأعجمي عالماً بتلك العلوم وأن يكون متكلماً بالعربية عن تعلّم، لا عن سليقة. كيف لا، وقد نشأ في زمان المتنبي وقبله وبعده من فطاحل العربية أناس كانوا كلهم أعاجم، كسيبويه[1] وابن جني[2] وأبي علي الفارسي[3] والزمخشري[4]

=وأشهر مؤسسيها الطبيب (بختيشوع) وذريته. راجع كتاب مدارس العراق قبل الإسلام - لرفائيل بابو اسحق - ١٩٥٥، ص ٣٤.

(١) سيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان، أعلم المتقدمين، ولد في البصرة وتوفي قرب شيراز (٧٧٠) يعد إمام مذهب البصريين، كما أن الكسائي هو إمام مذهب الكوفيين.

(٢) أبو الفتح عثمان بن جني، ولد قبل الثلاثين وثلثماية للهجرة وتوفي ليلة الجمعة من صفر اثنين وتسعين وثلثماية من أحذق أهل الأدب وأعلمهم بالنحو والتصريف. وراجع تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص ١٤٢، ١٤٣.

(٣) الشيخ أبو علي الفارسي الحسن بن علي بن أحمد الفارسي الفسوي النحوي المعروف بأبي علي الفارسي. عاصر المتنبي وأقام بحلب عند سيف الدولة سنة إحدى وثلاثين أو أربعين وثلاثماية للهجرة. نزل بغداد سنة سبع وثلثماية وكان إمام زمانه في علم النحو. ثم انتقل إلى بلاد فارس وصحب عضد الدولة بن بويه. وولد سنة ٢٨٨ وتوفي يوم الأحد لسبع عشرة خلت من ربيع الآخر وقيل ربيع الأول سنة سبع وسبعين وثلاثماية في بغداد. راجع تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص ٧٨ و٧٩.

(٤) الزمخشري: جار الله (١٠٧٥ - ١١٤٤) ولد في زمخشر قرية في خوارزم، سمي جار الله لأنه جاور مكة. إمام عصره في اللغة والبيان والنحو والتفسير.

والجرجاني[1] والتفتازاني[2] والجوهري[3] والفيروز آبادي[4] وغيرهم ممن لا يحصى عددهم، فهل يصح إذا تكلم أحد هؤلاء في مسألة من مسائل العربية أن تقول له ويحك، اسكت، فإنك أعجمي، ما لك والعربية؟ فلا يليق بالمتنبي أن يتكلم هذا الكلام الفارغ.

كما أننا لا نتردد في الحكم على ابن خالويه بأنه قد خرج عن صدد المناظرة، وأساء الأدب فيها، وفعل ما لا يكون إلا في مجالس الرعاع لا في مجالس العلماء والأمراء!!

وعندي أن تفسير هذه الحادثة لا يكون إلا بأحد وجهين، لا ثالث لهما:

الأول ـ أن هذا المجلس كان مدبراً لأجلها، وأن ابن خالويه لم يفعل ما فعل إلا بإشارة سابقة من سيف الدولة.

والثاني ـ أن المجلس لم يكن مدبراً، بل كان اتفاقاً، وأن ابن خالويه لم يفعل ذلك بإشارة سابقة من سيف الدولة، ولكنه علم أن سيف الدولة ساخط على

---

(١) جرجان: إقليم في فارس شرقي جنوبي قزوين، فتحه يزيد بن مهلب (٧١٦) وأسس فيه مدينة جرجان. وتسمى استراباد وإليها ينتسب:
١ ـ عبد القاهر الجرجاني: لغوي من تلاميذ الفارسي. توفي ١٠٧٨.
٢ ـ أبو الحسن علي الجرجاني: (٩٤٨ ـ ١٠٠١) ولي القضاء في جرجان والري. توفي في نيسابور.
٣ ـ علي بن محمد الشريف الجرجاني: (١٣٣٩ ـ ١٤١٣) ولد في تاجو قرب استراباد. متكلم وفيلسوف.
٤ ـ عيسى بن يحيى الجرجاني: من كبار أطباء الشرق وأصله من جرجان. تعلم في بغداد ومن تلاميذه الشيخ الرئيس. أهلكته زوبعة من الرمال عام (١٠١٠) ألف للبيروني (١٢) رسالة في الفيزياء والرياضيات.

(٢) التفتازاني: سعد الدين: (١٣٢٢ ـ ١٣٨٩) ولد في تفتازان (خراسان) وتوفي في سمرقند. حجة في البلاغة والمنطق وما وراء الطبيعة والكلام والفقه وغيرها من العلوم.

(٣) ١ ـ الجوهري: أبو العباس: حساب اشترك في مرصدي بغداد ودمشق بوضع الجداول للمأمون (١٨٢٩).
٢ ـ الجوهري: أبو نصر اسماعيل: ولد في فاراب (تركيا) وتوفي في نيسابور. ومن مشاهير أصحاب المعاجم. عاش زمناً بين قبائل البدو لا سيما ربيعة ومضر فتمكن من اللغة وتحقق معاني ألفاظها. أشهر مؤلفاته (الصحاح).

(٤) الفيروز آبادي: محمد (١٣٢٩ ـ ١٤١٤). ولد في كازرول شيراز. من أئمة مؤلفي القواميس العربية.

المتنبي، وأنه يرضى بإهانته في مجلسه، ففعل ما فعل. وإلاّ فصدور هذا الفعل منه غريب جداً، وأغرب منه سكوت سيف الدولة، ذلك الرجل الذي يجب أن تكون منزلة المتنبي عنده فوق كل منزلة. هذا، ولا يلزم من قولنا «إن المتنبي لم يكن عالماً بغير علوم العربية» أنه كان يجهل غيرها بتاتاً، بل من الجائز أن يكون له إلمام بغيرها من العلوم أيضاً، سوى أنه لم يكن مبرزاً ولا مشتهراً إلا بعلوم العربية دون غيرها.

وقد جاء في شعر المتنبي ما يدل على أنه كان عالماً بأصول الديانات والمذاهب المختلفة لأهل الملل والنحل، فمن ذلك قوله:

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبَرُ أن المانويَة تكذب[1]

وقوله:

ألا فتى يورد الهندي هامته كيما تزول شكوك الناس والتهم
فإنه حجة يوذي القلوب بها مَنْ دينه الدهر والتعطيل والقدم[2]

وقوله في مدح سيف الدولة:

فتياً لدين عبيد النجوم ومن يدعي أنها تعقل
وقد عرفتك فما بالها[3] تراك تراها ولا تنزل؟

وقوله أيضاً:

تخالف الناس حتى لا اتفاق لهم إلا على شَجَب، والخُلْفُ في الشجب[4]
فقيل: تخلص نفس المرء سالمة وقيل: تشرك جسم المرء في العطب

---

(١) المانوية: المذهب القائل بمبدئين بالوجود، مبدأ الخير ومبدأ الشر. وإليه مرجع اليزيدية.

(٢) نسبة إلى الدهرية: التي تقول إن الدهر قديم واجب الوجود بل هل الله يتقلب بالإنسان كيف يشاء، إلى أن يفنيه وإن الأرض لا صانع لها. والقائلين بالقدم هم الدهرية. أما مذهب التعطيل: هو الذي ينكر صفات الباري جل وعلا.

(٣) في الأصل: فما بالهنا.

(٤) الشجب: لغة، الحزن والموت. وتعمل تجوزاً في التراشق بالسباب والشتم الذي يورّث الخلاف وهذا المقصود من البيت.

شاعرية المتنبي:

إذا كان أصل الشعر من الشعور، وإذا كان الشاعر هو الذي يشعر بما لا يشعر به غيره من عامة الناس، فليس في شعراء العرب من هو أعلى شاعرية من المتنبي، ولا أنبط قريحة، وأثقب ذهناً، وأدق فكراً، وأسرع خاطراً، منه.

وقد اختص المتنبي في شعره بمميزات امتاز بها على غيره.

فمنها أنه أقدر[1] الشعراء على جمع المعاني الكثيرة في اللفظ القليل ولذا نرى شعره في الغالب ريان بالمعنى وتكثر في شعره الأشطر المستقلة في اللفظ والمعنى حتى لا تكاد تجد له قصيدة تخلو من ذلك.

ومنها دقة معانيه وغموضها وإشاراته إلى بعض المعاني أحياناً من طرف خفي، ولذا ترى نفسك إذا قرأت قصيدة من قصائده المشهورة مضطراً إلى التوقف عند كل بيت من أبياتها لإعادة النظر فيه وتدبره جيداً. على أنك لا ترجع بعد إعادة النظر فيه خائباً، بل كلما زدته نظراً زادك معنى.

ولهذا عني علماء الأدب بديوانه حتى شرحوه أكثر من أربعين شرحاً. ولم نسمع بشاعر عني الناس بشرح ديوانه أكثر من المتنبي.

ومنها أن له أسلوباً خاصاً به ممتازاً عند من مارس شعره على أساليب غيره من الشعراء.

ولا نقول: إن أسلوب المتنبي في شعره أرقى أسلوب.

بل نقول: كما كان للمتنبي سحنة وملامح يمتاز بها وجهه عن وجه غيره من الناس، كذلك كان له في شعره أسلوب خاص يمتاز به شعره عن أساليب غيره من الشعراء.

وهذا أكبر دليل على أن[2] المتنبي مبتدع في صناعته لا متتبع، وموجد في شعره لا محتذ، لا تجد في الشعراء من ابتدع له أسلوباً جرى عليه في شعره كالمتنبي، فعرف به، وامتاز على غيره إلا القليل منهم.

---

(١) في الأصل: أنه الشعراء.

(٢) في الأصل: على المتنبي.

ولولا ضيق المقام لبحثنا بحثاً دقيقاً عما لهذا الأسلوب من العلامات الفارقة وعما أقامه فيه المتنبي لنفسه من الأعلام والصوى[1].

فإنها كثيرة تحتاج إلى بحث طويل، غير أن المعول عليه في معرفة ذلك هو الذوق الحاصل من طول الممارسة.

ونحن واثقون بأن من صحت قرائحهم وسلمت أذواقهم بممارسة الآداب العربية لا ينكرون علينا ما ندعيه للمتنبي في شعره من أسلوبه الخاص.

ولو كان المتنبي يعتني بألفاظه عنايته بمعانيه، لما جاز لأحد أن يتجشم الفكر في بيان أسباب تفضيله على الشعراء قاطبة؛ لأن تفضيله إذ ذاك كان يكون من البديهيات، بل من الضروريات. ولكن المتنبي كان جل عنايته بالمعاني دون الألفاظ، فلا يكترث إلا لها، ولا يعول إلا عليها.

ومن هنا قدر أعداؤه أن يجدوا فيه مطعناً، وإلا فهم كما قال هو:

وكم من عائب قولاً صحيحاً ... وآفته من الفهم السقيم

وعندي أن المتنبي على علاّته أرقى شاعرية من غيره، فهو في الشعر العربي هو الأول والآخر!!

وهو وإن كان أرقى شاعرية من أبي العلاء، إلا أنه أحد منزلة منه في نظري، أي أني أجلّ أبا العلاء أكثر منه، لتعاليه عما تنازل إليه المتنبي من قتو[2] الملوك[3] بشعره ومدحهم بالباطل، طمعاً في جائزة يتقاضاها، أو ولاية يتولاها.

ولعمري، إنيْ كلما قرأت شعر المتنبي، حرّقتُ عليه الأرّمَ[4] غيظاً لإهانته ما آتاه الله من تلك القدرة البيانية العظمى بصرفها في غير مصرفها، ووضعها في غير موضعها، واتخاذه إيّاها آلة، لوقوفه بين يدي الملوك موقف السائل الصعلوك.

ومن الغريب أننا نرى أكثر الذين ترجموا لنا المتنبي قالوا:

---

(١) الصوى: مفردة، صوة. ما ارتفع من الأرض. حجر يكون دليلًا في الطريق، وجمع الجمع أصواء.
(٢) القتو: الخدمة.
(٣) في الأصل: الملك.
(٤) الأرم: الأضراس. وتحريق الأرم: حك الأضراس بعضها ببعض من الغيظ.

«إن علماء الأدب مختلفون، فمنهم من يرجحه على أبي تمام والبحتري، ومنهم من يرجحهما عليه».

سبحان الله!!

هبهم ترددوا بين المتنبي وأبي تمام، سائلين: أيهما أشعر؟ فاغتُفر لهم ذلك، لأن أبا تمام شاعر كبير أيضاً وإن كان دون المتنبي شاعرية في نفس الأمر. ولكن كيف يجوز لهم أن يترددوا بينه وبين البحتري؟ وهل هذا منهم إلا ضلال مبين؟ فإن البحتري ابن لَبُونٍ، والمتنبي بازل قنعاس[1].

وابن اللبون إذا ما لُزَّ في قَرَنٍ لم يستطع صولة البُزْل القناعيس[2]

أكثر الذين عابوا المتنبي في زمانه، أو بعده من الشعراء والأدباء، إنما عابوه إما حسداً له لقصورهم عنه، وإما تعصباً للمألوف عندهم.

وهذا شأن أوساط الناس، ينكرون كل ما رأوه مخالفاً لما اعتادوه وألفوه، وما علموا أن المتنبي مبتدع في صناعته لا متبع، وأنه لا يتقيد بما قيدوا به أنفسهم، ولا يبالي بالخروج في شعره عن الطرق المعلومة عندهم، ولو أجمع كل الشعراء على سلوكها.

وهذه الحالة فيه هي أكبر[3] مزية له على غيره، ويجب أن تقدر حق قدرها مهما كان شعره فليكن.

ومما أسقط أبا فراس الحمداني عن المروءة الأدبية قوله لسيف الدولة: «إنك تعطي هذا المتشدق ثلاثة آلاف دينار في السنة على ثلاث قصائد، ولو فرّقت عشرين دينار على عشرين شاعراً لأتوك بما هو خير من شعره».

يا للعجب!!

أما والله ما أهين الشعر والأدب بأبشع من هذا الكلام. ولو كان صادراً عن

---

(١) ابن اللبون: هو ولد الناقة الذي لا يزال رضيعاً. والبزل القناعيس: الفحل من الأبل الأصيلة.

(٢) لز: أجري في سباق. والقرن: الخيل.

(٣) في الأصل: هي مزية.

غير شاعر، لما عجبنا. ولكنه كلام أبي فراس الذي يعرف ما هو الشعر، والذي يجب أن يستقلل دنانير ابن عمه الكثيرة في جنب كل غرّة من غرر شعر المتنبي. ذلك الشعر الذي خلد لسيف الدولة على الأيام ذكراً لم يخلده له ملكه.

ولكن، قاتل الله الحسد، فإنه هو الذي أنطق أبا فراس بهذا الكلام.

كان الشعراء في زمن المتنبي وقبله إذا مدحوا صدروا مدائحهم بشيء من النسيب، وكانت هذه طريقة مسلوكة عندهم لا يخرجون عنها ولا يحيدون، فخالفهم المتنبي، وكسر هذا القيد ولم يتقيد به، وانتقدهم عليه بقوله:

إذا كان مدح فالنسيب المقدم ... أكلُّ بليغ قال شعراً متيَّمُ؟
لحُبُّ ابن عبد الله أولى فإنه ... به يُبدأ الذكر الجميل ويُختَمُ[1]

فانظر كيف ذكر طريقتهم في شطر، وانتقادها في شطر، وأوجد له طريقة أخرى في البيت الثاني.

ولكن حساده المتعصبين، لما ألفوه، قد حملوا ذلك منه على عجزه عن النسيب وتقصيره فيه، وقالوا إن المتنبي لا يجيد فن الغزل والنسيب، وهو قول باطل، لأن ما نراه في شعره من الغزل على قلته يدل دلالة قاطعة على أنه من المبرزين في هذا الفن أيضاً.

ولعمري، إن من يقول:

أتراها لكثرة العشاق ... تحسب الدمع خلقة في المآقي؟

ويقول:

وخصر تثبت الأبصار فيه ... كأنَّ عليه من حدقٍ نطاقا

ويقول:

أمَلت ساعة ساروا كشفَ معصمها ... ليلبث الركب دون السير حيرانا
قد كنت أشفق من دمعي على بصري ... واليوم كل عزيز بعدكم هانا

لا يجوز أن يعد في هذا الفن إلا من المجيدين المبرزين.

---

(١) في الأصل: لحب ابن عبد الله. وابن عبد الله يقصد به الممدوح.

قال في (الصبح المنبي):

«كان لابن جني هوى في أبي الطيب، وكان كثير الإعجاب بشعره، وكان يسوؤه إطناب أبي علي الفارسي في الطعن عليه، واتفق أن قال أبو علي يوماً: اذكروا لنا بيتاً من الشعر نبحث فيه، فابتدر ابن جني وأنشد:

حلت دون المزال فاليوم لو زر ... تُ لحال النحول دون العناق

فاستحسنه أبو علي، واستعاده، وقال: لمن هذا البيت؟ فإنه غريب المعنى، فقال ابن جني: هو للذي يقول:

أزورهم وسواد الليل يشفع لي ... وأنثني وبياض الصبح يغري بي

فقال: والله، وهذا أحسن، فلمن هو؟ قال: للذي يقول:

أمضى إرادته فسوق له، قدْ ... واستقرب الأقصى فثَمَّ له هنا

فكثر إعجاب أبي علي، واستغرب معناه، وقال: لمن هذا؟ فقال: للذي يقول:

ووضع الندى في موضع السيف بالعلى ... مضرٌ، كوضع السيف في موضع الندى

فقال: هذا والله أحسن، ولقد أطلتَ يا أبا الفتح، فمن هذا القائل؟ قال: هو الذي لا يزال يستثقله ويستقبح زيه وفعله، وما علينا من القشور إذا استقام اللباب.

فقال أبو علي: أظنك تعني المتنبي؟ قال: نعم.

فقال: والله لقد حببته إليّ، ونهض، ودخل على عضد الدولة فأطال في الثناء على أبي الطيب. ولما اجتاز به استنزله إليه، واستنشده، وكتب عنه أبياتاً من شعره» انتهى.

وأما شعره، فإذا قطعنا النظر عن كل من مفردات أبياته، ونظرنا إلى مجموعه نظراً عاماً، رأيناه متدرجاً إلى الكمال بحسب أدوار حياته الأربعة التي مرّ ذكرها.

فشعره في دوره الثاني، أو بعد اتصاله بسيف الدولة، أرقى من شعره قبل ذلك.

وشعره عند كافور، أي في الدورالثالث، أرقى من شعره في الدور الثاني. وكذلك هو في دوره الرابع، أي بعد مفارقته كافوراً، أرقى منه في أدواره السابقة.

وهذا التدرج إلى الكمال، محسوس في شعره، يدركه الذوق السليم عند أدنى تأمل فيه، خلافاً لما ادعاه بعض المتأخرين من شراح ديوانه من أن شعره عند سيف الدولة منحطّ عما قبله، وأن شعره قبل اتصاله بسيف الدولة، أي في دوره الأول، وأن شعره بعد كافور، أي عند اتصاله بابن العميد وعضد الدولة، منحط أيضاً كشعره عند سيف الدولة.

ولعمري، إن هذا القول من الغرابة بمكان. فقد جعل لشعر المتنبي سيراً ذا تعاريج، وإذا شبهناه نظراً إلى هذا القول بأمر محسوس، قلنا: إن المتنبي كان قبل اتصاله بسيف الدولة ماشياً بصناعته الشعرية على قمة جبل عالٍ. فلما اتصل بسيف الدولة نزل بشعره من أعلى ذلك الجبل إلى مهواة عميقة. ثم لما ذهب إلى كافور، ارتقى بشعره من تلك المهواة إلى جبل عالٍ كالأول، حتى إذا جرى فوق هذا الجبل شوطه، نزل إلى مهواة أعمق من السابقة، وذلك عند اتصاله بابن العميد وعضد الدولة. وهكذا ترى شاعرية المتنبي على هذا الرأي الأفين في صعود وهبوط، مترددة بين الأوج والحضيض. وأغرب من ذلك أن صاحب هذا الرأي قد علل هذه الحادثة الغريبة بعلل متناقضة، حيث قال:

«وذلك أنه (يعني المتنبي) عند اتصاله بسيف الدولة وقف منه بباب حافل بالشعراء والعلماء من نقدة الشعر، فلم يكن له بدّ من حشد القريحة في سيف الدولة، والإكثار من التحري، والتنطّس في ألفاظه ومعانيه، والإمعان في الاحتفال إلى ما وراء طبعه، حتى انقلبت قريحته صنعة وبادرته تكلفاً.

ولما لم يكن كذلك عند كافور، عاد شعره إلى السهولة والرشاقة، فأشبه شعرَهُ قبل اتصاله بسيف الدولة.

قال: وشعره في ابن العميد متأخر عن شعره في كافور، لكنه أشبه بشعره في سيف الدولة، أي منحط، لأن ابن العميد كان من مشاهير علماء الأدب وأمراء النقد. قال: وأما شعره في عضد الدولة، فأنزل رتبة من ذلك كله، لأنه كان يرسل الكلام فيه من فضل القريحة، لقلة المزاحمين والنقاد، فلم يكن يتوخى الاحتفال ولا الاختراع، إلا ما ساقته القريحة عفواً».

فانظروا ـ يا رعاكم الله ـ إلى هذا التعليل المتناقض كيف جعل كثرة النقاد والمزاحمين من الشعراء والعلماء عند سيف الدولة سبباً لانحطاط شعر المتنبي فيه، لأن خوف النقد على زعمه قد حمل المتنبي على التحري والتنطس في شعره، لكي يكون شعره جيداً، فجاءت النتيجة معكوسة، وصار شعر المتنبي رديئاً منحطاً.

ولما لم يكن هذا الخوف موجوداً عند كافور، أخذ المتنبي يخشب الشعر خشباً من غير تروٍّ ولا تنطس، فجاء شعره جيداً.

فيا للعجب العجيب!

كيف كان التروي والتنطس في الشعر من أسباب إرذاله؟ ومتى كان خشب الشعر خيراً من تنقيحه؟

وإذا كان وجود النقاد والمزاحمين عند سيف الدولة وعند ابن العميد سبباً لانحطاط شعر المتنبي فيهما، لزم أن يكون عدمهم وخلو الجو منهم سبباً للإجادة عند عضد الدولة كما قد أجاد المتنبي عند كافور لهذا السبب على زعم صاحب هذا الرأي.

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف جعل عدم النقاد والمزاحمين سبباً لانحطاط شعره عند عضد الدولة؟ وهل تكون العلة الواحدة علة لأمرين متناقضين؟ فكيف كان خلو الجو من النقاد سبباً للإجادة عند كافور، وسبباً للإرذال عند عضد الدولة؟

إن هذا الرأي ظاهر الفساد. والحقيقة هي أن شعر المتنبي متدرج إلى الكمال بحسب أدوار حياته الأربعة. ولولا خوف الإطالة، لانتخبنا للقراء غرر شعره منذ أيام صباه إلى آخر حياته.

والحمد لله رب العالمين

معروف الرصافي

بغداد ـ الأربعاء ٢٠ ربيع الأول ١٣٤٢

٣١ تشرين الأول ١٩٢٣

الشعر
لمعروف الرصافي

نشرت في سحر الشعر

جمع روفائيل بطي

القاهرة ١٩٢٢

الشعر
لمعروف الرصافي

الأستاذ معروف الرصافي:

الشاعر. النابغة والرصافي. وأحد أمراء دولة الشعر في هذا العصر. أحسن إلى بغداد بل إلى العراق أجمع بما أكسبه إياه من الفخر الأدبي، والعراق والعراقيون عنه في شغل. عرفته بشعره قبل أن عرفته بشخصه فكنت أتخيله فتى نحيفاً خفيف الحركة كثير الكلام، حتى أسعدتني الأيام بلقياه ومجالسته، فإذا به رجل كبير الجثة متين العضل طويل القامة يزينه الوقار وتعلوه المهابة. مقل في حديثه الناضج يحب الصراحة في القول والفكر ذو نفس عزيزة لا تعرف التساهل في موقف الإباء، كان من شعره صيحات عملت ـ مع غيرها ـ على تقويض معالم الاستبداد الحميدي. أخرج ديوانه الأول للناس فأجمعت صحافة العرب على الديوان العصري البليغ بحق، وأن صاحبه مبتكر طريقة النظم الاجتماعي وفارس الميدان فيه.

هذا وإني لأعلم أن شاعرنا قليل النظم في هذه الأيام وجل ما ينشده في الحفلات على الطلب من منظوماته القديمة غير المعروفة. وعندي أن ما طبع أو نشر من قصائده لا يدل على منزلته الفكرية وحرية ضميره بل إن هناك قصائد ومقطوعات لم تطبع وتذاع سيكون نصيبها الخلود في أدب الضاد لما حوته من المصارحة بالحقائق الاجتماعية الموجعة مما لم يتعوده الشعر العربي قبل اليوم[1].

---

(١) من مقال لجامع هذا الكتاب في أدباء العراق المعاصرين نشر في الجزء الثالث من المجلد الأول لمجلة «الناشئة» البغدادية.

تعريفه:

الشعر كالحسن لا يوقف له عند حد. وقصارى ما نقول إذا أردنا أن نعرفه أنه مرآة من الشعور تنعكس فيها صور الطبيعة بواسطة الألفاظ انعكاساً يؤثر في النفوس انقباضاً أو انبساطاً فقولنا بواسطة الألفاظ قيد احترازي يخرج به قسماء الشعر من الفنون الجميلة المسماة عند القوم بالآداب الرفيعة كالرسم والنحت والموسيقى فإنها تشارك الشعر في كونها منعكساً لصور الطبيعة ولكن لا بواسطة الألفاظ بل بواسطة الخطوط والألوان في الرسم والأشكال البارزة في النحت والألحان والأنغام في الموسيقى. وقولنا «صور الطبيعة» معناه صور ما في الطبيعة فيشمل المعاني الخفية والخيالات الوهمية والموجودات الصناعية التي صنعتها يد البشر أيضاً. وأطلقنا في التعريف صور الطبيعة ولم نقيدها بالحسن لأن الشعر لا يصور الحسن فقط بل قد يصور القبيح أيضاً كما في الأهاجي وربما يصور الشعر ليلة ذات ظلام دامس وبرد قارس ورياح روامس أو يصور مشهداً فظيعاً من مشاهد الظلم والعسف أو منظراً محزناً من مناظر الفقر والبؤس وكل ذلك ليس من محاسن الطبيعة كما لا يخفى.

ثم إن هذا التعريف يتناول المنظوم والمنثور من الشعر وهو كذلك فإن الشعر قد يكون في المنثور كما يكون في المنظوم ولكن الغالب في المنظوم أن يكون واسطة لبيان المعاني الشعرية أي لبيان سانحات الحس والخيال بخلاف المنثور فإن الغالب فيه أن يكون واسطة لبيان ما هو من ثمار العقل ونتائجه ولذلك أكثرت العرب إطلاق اسم الشعر على المنظوم حتى قال المتقدمون من أهل الأدب في تعريف الشعر «إنه كلام ذو وزن وقافية» وهو تعريف للأعم الأغلب من الشعر أو للفرد الكامل منه وهو الشعر المنظوم لما قدمنا بيانه من المزايا التي امتاز بها المنظوم على المنثور. وإلا فهم يعلمون أن الشعر لا يختص بالمنظوم وأنه قد يكون منثوراً.

ومن الدليل على أن العرب لا يخصون الشعر بالمنظوم ما حكاه لنا كتاب الله عنهم من قولهم للنبي (صلى الله عليه وسلم) إنه شاعر إذا قالوا في كلام الله تعالى إنه قول شاعر مع أنه يرونه غير موزون ولا مقفى ولم يرد الله عليهم بأكثر من قوله

«وما هو بقول شاعر» ولو كان الشعر عندهم خاصاً بذي الوزن والقافية للزم أن يقَال لهم في الرد عليهم كيف يكون قول شاعر وهو كما ترون عديم الوزن والقافية.

ومما يروى عن الأصمعي[1] أنه قال: قلت لبشار بن برد أني رأيت رجال الرأي يتعجبون من أبياتك في المشورة فقال أنا علمت أن المشاور بين إحدى الحسنيين بين صواب يفوز بثمرته أو خطأ يشارك في مكروهه فقلت له أنت والله في كلامك هذا أشعر منك في أبياتك.

فقد جعل الأصمعي وناهيك به من إمام في الأدب كلام بشار المنثور شعراً إذ قال له أنت في هذا الكلام أشعر واسم التفضيل يقتضي المشاركة والزيادة. فهذا أيضاً يدل على أنهم لا يخصون الشعر بالمنظوم وأن الشعر عندهم قد يكون منثوراً.

والذي يتحصل مما تقدم هو أن المنظوم إنما سمي شعراً لا لكونه ذا وزن وقافية بل لكونه في الغالب يتضمن المعاني الشعرية، وإن شئت فقل لكون العرب في الغالب لا تنظم الكلام إلا شعراً وإذا تدبرت هذا جيداً هان عليك التوفيق بين تعريفنا للشعر وبين تعريف المتقدمين له.

مبدأ الشعر ونشاته:

نريد أن نتكلم بعد تعريف الشعر عن مبدئه ونشأته فنبين كيف بدأ الشعر ومن أين نشأ وفي أي جحر ربي وأية أم ثدي أرضعته لبانها فنما وترعرع حتى بلغ ما هو عليه اليوم من أشده. ولكنا نعني بالشعر ههنا الشعر المنظوم جرياً على ما جرت عليه العرب من قديم الزمان للسبب الذي تقدم بيانه فنقول:

إن القمر يطلع علينا في مرسح الجو فيمثل لنا بصفحاته المختلفة في كل شهر رواية من روايات الطبيعة تنجلي بها لأعيننا سنة الله التي سنها في خلقه من الارتقاء الطبيعي والتكامل التدريجي بتلك السنة التي قضى الله تعالى على كل شيء أن

---

(١) هو أبو سعيد عبد الملك بن قريب وأصمع جده الخامس وينتهي نسبه إلى مضر بن نزار بن معد وهو من أهل البصرة وقدم بغداد في خلافة الرشيد. كان إماماً في اللغة والغرائب والملح كثير الحفظ قوي الذاكرة ولد سنة ١٣٣ وتوفي سنة ٢١٦ هـ بالبصرة.

يتدرج بها من الصغر إلى الكبر ومن البساطة إلى التركيب فكل شيء منحط في بدأته ثم يرتقي وناقص في أول نشأته ثم يتكامل وبسيط في مبتدأ وجوده ثم يتركب. سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

ولا ريب أن كلام البشر لم يخرج في تكوّنه عن حدود هذا الناموس الطبيعي ولم يحد في نشأته عن هذا السنن الإلهي فهو إذن قد تكوّن في أول الأمر بسيطاً ثم تركب ونشأ في بدأته منحطاً ثم ارتقى إلى ما هو عليه اليوم.

لقد مر على كلام العرب ثلاثة أدوار انتقل فيها بمر الزمان من طور إلى طور وتدرج من حال إلى حال فأولها دور البساطة وهو الذي كان الكلام فيه بسيطاً ساذجاً خالياً من كل تفنن في أسلوبه وتصنع في ألفاظه بحيث لا يكاد يعرب عما في ضمير المتكلم تمام الإعراب.

ثم ارتقى مع الزمان بالتدريج حتى وجدت فيه القافية فانتقل بها إلى دوره الثاني وهو دور السجع. والسجع هو الكلام المقفى أو موالاة الكلام على رويّ واحد.

ولا شك أن هذا السجع إنما وجد بادئ ذي بدء في كلام بعض الأفراد وربما كان وجوده بطريق المصادفة إذ قد يتفق للمتكلم أن يأتي في كلامه بجملتين متواطئتين في الآخر على حرف واحد من غير قصد. وسواء كان وجود أول سجعة في كلام العرب ناتجاً عن قصد أو عن غير قصد فلا بد أنها قد أعجبت السامعين وكان له وقع في نفوسهم لكونها شيئاً جديداً في الكلام لم تطرق أسماعهم من قبل. ولإعجابهم بها صاروا يقلدون قائلها ويبارونه في النطق بما يماثلها حتى كثر السجع وفشا في كلامهم وصار السجع شعرهم الذي به يتغنون ودعاءهم الذي به يتعبدون.

كان السجع فاشياً في كلام العرب الأولين من أهل الجاهلية وكان أحدهم يسرد الكلام المسجع سرداً دون تكلف ولا ترو. وكانوا يلتزمون السجع في أكثر كلامهم لا سيما كلامهم في خطبهم ومنافراتهم ومفاخراتهم سواء في ذلك رجالهم ونساؤهم وحتى ولدانهم وجواريهم الصغار. ولا حاجة أن نورد ههنا شيئاً من الشواهد على ذلك فإن كتب الأدب مشحونة بأساجيعهم فإذا رجعت إليها وتدبرتها

علمت أن العرب مارسوا السجع وزاولوه أزمنة طويلة حتى طبعوا عليه فأصبح لهم طبيعة تنتقل فيهم بالإرث الطبيعي من الآباء إلى الأبناء.

ثم إن الكلام بعد أن دخل في دور السجع أي القافية واستمر فيه قروناً عديدة ارتقى منه إلى دوره الثالث وهو دور الوزن. ومما لا يستراب فيه أن الوزن في الكلام قد تولد من السجع وله في تولده منه نواتج وقوابل ودايات فمن نواتجه الاتفاق والمصادفة ومن قوابله الأغاني ومن داياته الرقص.

وتوضيحاً لذلك نقول: من الجائز المحتمل أن يأتي الكلام موزوناً من غير قصد كما نراه واقعاً في كلام الناس ومحاوراتهم كل يوم وقد وقع ذلك في القرآن أيضاً وهذا الاحتمال يزداد في الكلام المسجع لأن الكلام بواسطة السجع ينقسم إلى جمل ذات فواصل متواطئة على حرف واحد وبذلك تقصر مسافة البعد بين الكلام والوزن خصوصاً في السجع المتوازي وهو ما تطابقت قراءته في الطول والقصر وذلك هو السجع المقبول عندهم. ففي مثل هذا السجع يكون الكلام قد أخذ القافية ولم يبقَ بينه وبين الوزن سوى مسافة قصيرة يسهل على التصادف أن يطويها فتأتي قرينتان من الكلام المسجع متطابقتين في الحركات والسكنات وذلك هو الوزن.

ثم إن العرب في الدور الثاني من أدوار كلامهم يتغنون بالسجع فكانت أغانيهم مسجعة لا محالة إذ لم يكن لهم شعر غير الكلام المسجع. على أنهم كانوا يتغنون قبل دور السجع أيضاً لأن الغناء وجد في البشر مع الكلام فهما أعني الغناء والكلام توأمان ولدا معاً وكلاهما من الضروريات الطبيعية للإنسان ولكنهم قبل دور السجع كانوا يتغنون غناءً بسيطاً ساذجاً ككلامهم حتى إذا ارتقى كلامهم إلى السجع ارتقى معه غناؤهم. ومن هنا نعلم أن الكلام والغناء قد مشيا في البشر جنباً لجنب في جميع أدوار رقيهما.

قلنا آنفاً إن مسافة ما بين الكلام والوزن قد قصرت بالسجع ونقول الآن إن تلك المسافة تزداد قصراً عندما يقترن السجع بالغناء. وعليه فاقتران السجع بالغناء يزيد احتمال وقوع الوزن فيه بطريق الاتفاق والمصادفة زيادة أكثر مما إذا كان غير مقترن

به. وذلك لأن الغناء يكسب الكلام المتغنى به لحناً خاصاً ويجريه على تقاطيع وتواقيع خاصة تجذب الشخص المتغني إلى إخراج كلامه منطبقاً عليها من حيث لا يشعر. ولهذا السبب يكون احتمال وقوع الوزن بالتصادف في كلام المتغني أكثر من احتمال وقوعه في كلام غير المتغني.

أما إذا اقترن الغناء بالرقص فقد انقضى العجب من وقوع الوزن في كلام الراقص المتغني وربما يتعجب الإنسان حينئذٍ من خروج الكلام غير موزون لأن الرقص عبارة عن حركات متوازنة وأوضاع متناظرة تصدر عن وجد يندفع به الراقص إليها فلا بد للراقص المتغني من أن يخرج كلامه منطبقاً على تلك الأوضاع والحركات شاء أو لم يشأ. وعليه فمسافة ما بين الكلام والوزن تزيد بالرقص قصراً على قصر حتى لم يبقَ بينهما أكثر من قيد شبر وحينئذٍ ينقضي العجب من وقوع الوزن في الكلام بطريق المصادفة.

لقد علمنا مما تقدم كيف تولد الوزن من السجع وعرفنا العوامل التي ولدته ولكن أي وزن من أوزان الشعر المعلومة كان أول مولود في الكلام؟

هذا ما نريد أن نتكلم عنه فنقول: إن احتمال وقوع الوزن في الكلام بطريق المصادفة يختلف قوة وضعفاً باختلاف الأوزان الشعرية بساطة وتركيباً فما كان من الأوزان أبسط كان ذلك الاحتمال فيه أكثر وأقوى والعكس بالعكس. ونعني ببساطة الوزن هنا سهولته على القريحة وخفته على الطبع وقرب مأخذه من الكلام المنثور بحيث يكون انطلاق اللسان به سهلاً وجري الطبع عليه هيناً.

وإذا نظرنا في أوزان الشعر وجدنا أبسطها الرجز إذ هو أسهلها على القريحة وأخفها على الطبع وأقربها إلى النثر وما الفرق بينه وبين الكلام المسجوع سوى وزن قريب المأخذ سهل التناول حتى يصح أن يقال إن كل شاعر تبدأ شاعريته بالرجز وما ذلك إلا لسهولته وقرب مأخذه. وعليه فيجب أن يكون الرجز هو أول مولود من الشعر لأن احتمال وقوعه في الكلام اكثر وأقوى من احتمال وقوع غيره من الأوزان بكونه أبسطها.

ويؤيد كون الرجز أول مولود من الشعر ما ذكروه في كتبهم من أن الرجز أقدم الشعر ومعنى ذلك أنه كان ولم يكن معه شعر آخر.

لا ريب أن أسماء الأبحر الشعرية كالطويل والمديد والخفيف وغيره كلها أسماء مصطلح عليها بعد ظهور الإسلام ولم يكن العرب الأولون يسمون الشعر بها وإنما كان للشعر كله عندهم اسمان الرجز والقصيد فكل ما لم يكن رجزاً سموه قصيداً من أي بحر كان ويدل على ذلك قول الأغلب الراجز العجلي لما استنشده المغيرة ابن شعبة وهو على الكوفة:

أرجــزاً تــريــد أم قــصــيــدا لـقـد سـألـت هـيـنـاً مـوجـودا

فالشعر عندهم إما رجز وإما قصيد ولا ثالث لهما. والقصيد اسم جنس جمعي واحدته قصيدة. وإذا كان الرجز أقدم من القصيد لزم أن يكون هو أول وزن تولد من الكلام المسجع وذلك ما قلناه.

والنتيجة هي أن السجع حلقة اتصال بين النثر والنظم وأن الوزن متولد من السجع وأن أول مولود من أوزان الشعر هو الرجز وأن هذا الولد البكر أبوه المصادفة وأمه الغناء ودايته الرقص.

أما القافية فهي واسطة التعارف بين أبيه وأمه.

هذا، ومن قال إن الرجز مأخوذ من توقيع سير الجمال في الصحراء بحجة أنه أول ما استعمله العرب لسوق الجمال في الحداء فقد أخطأ المرمى وكل من تأمل في الرجز منهوكة ومشطورة وفي سير الإبل رأى بينهما بوناً بعيداً جداً لشدة تتابع إجراء الرجز في اللفظ وسرعة انحدارها وتسردها في الفم عند الإنشاد وذلك ينافي سير الإبل الوئيد بسبب جسامتها وكونها فسيحة الخطى. ولا يلزم من استعمال الرجز لسوق الجمال في بعض الأحيان كونه مأخوذاً من توقيع سيرها. ومن الغريب أن صاحب هذا الرأي قد ادعى أن تقطيع الرجز يوافق وقع خطى الجمال مع أن في تقطيعه من سرعة الانحدار والتسرد وتدارك المقاطع ما ينافي كل المنافاة وقع خطى الجمال لما في تلك الخطى من التؤدة والرزانة بسبب انفساح مواقعها وطول القوائم المرتمية من تحت تلك الجثة العالية الضخمة. ولو سلمنا أن تقطيع الرجز يوافق وقع خطى الإبل لما سلمناه أنه يلزم من ذلك كون الرجز مأخوذاً من وقع تلك الخطى إذ لو لزم منه ذلك للزم أن يكون وزن الكامل ولا سيما مجزوءه مأخوذاً

أيضاً من وقع خطى الجمال بطريق الأولى لأنه يوافق وقع تلك الخطى أكثر من الرجز ويطابقها تمام المطابقة حتى أنك لو امتطيت جملاً وجعلت وهو سائر بك سيراً وئيداً تنشد عليه شعراً من الكامل أو مجزوئه لرأيت عند تمام كل جزء من تفاعيله وقع يد من يدي جملك كما هو ظاهر للمتأمل. ولو أردنا أن نناقش صاحب هذا الرأي الحساب لطال الكلام ولكنا نترك ذلك لأولي الذوق السليم والنظر الصحيح.

أنا والشعر

أرى الشعر أحياناً يجيش بخاطري ... ويبذل ما قد عز لي من مصونه
ويسكن أحياناً فأشجى وإنما ... تحرك شجوي ناشئ من سكونه
وقد أتوخى الهزل منه مجارياً ... لدهر أراه موغلاً في مجونه
ولكن نفسي وهي نفس حزينة ... تميل إلى المشجى لها من حزينه
وقد علم الراوون شعري بأنهم ... إذا أنشدوه أطربوا بلحونه
وأني إذا استنبطه من قريحتي ... شفيت صدى الراوي ببرد معينه
وإني على علم طويت سهوله ... ولم أتحير خابطاً في حزونه
وإني لمحاص له بسليقة ... أبت غثه واستوثقت من سمينه
وهل يخطر الشعر الركيك بخاطري ... إذا كان في طوعي اخشاب متينه
ألا لا اهتدت بالشعر يوماً هواجسي ... إذا هي لم تنزع إلى مستبينه
ولا غصت في بحر القريض مخاطراً ... إذا لم أفز من دره بثمينه
على أن لي طبعاً لبيقاً بوشيه ... نزوعاً إلى أبكاره دون عونه
إذا انتظمت أبياته في قصائدي ... ترى كل بيت ممسكاً بقرينه
وما كان دوح الشعر يوماً لتجتني ... بغير اليد الطولى ثمار غصونه
ولم يستفد إلا لذي ألمعية ... يكون كرأي العين رجم ظنونه
وأني قد مارسته بفطانة ... يلوح سناها غرة في جبينه

***

لعمرك إن الشعر صمصام حكمة ... وإن النهى معدودة من قيونه
إذا جنني ليل الشكوك سللته ... عليه ففراه بفجر يقينه

وما الشعر إلا مؤنسي عند وحشتي ... ومسلي فؤادي عند ورى شجونه

تقوم مقام الدمع لي نفثاته ... إذا الدهر أبكاني بريب منونه

واجعله للكون مرآة عبرة ... فيظهر لي فيا خيال شؤونه

فأبصر أسرار الزمان التي انطوت ... بما دار في الأحقاب من منجنونه

وللشعر عين لو نظرت بنورها ... إلى الغيب لاستشففت ما في بطونه

وإذن لو استصغيتها نحو كاتم ... سمعت بها منه حديث قرونه

***

وليل إلى شعراه أرسلت فكرتي ... رسولاً بشعري حاملاً لرقينه

سل الليل عني نسره وسماكه ... ونجم سهاه والجدي خدينه

فكم بت في نهر المجرة في الدجى ... من الشعر أجرى منشآت سفينه

هو الشعر لا أعتاض عنه بغيره ... ولا عن قوافيه ولا عن فنونه

ولو سلبتنيه الحوادث في الدنا ... لما عشت أو ما رمت عيشاً بدونه

إذا كان من معنى الشعور اشتقاقه ... فما بعده للمرء غير جنونه

خواطر شاعر

لعمرك ما كل انكسار له جبرُ ... ولا كلُّ سرٍّ يُستطاع به الجهرُ
لقد ضربت كفُّ الحياة على الحجا ... ستاراً فعِلْمُ القوم في كنهها نَزْرُ
فقمنا جميعاً من وراء ستارها ... نقول بشوق ما وراءك يا سترُ
حكت سرحة فنواء تبصر فرعها ... ولم ندر منها ما الأنابيش والجذرُ
وقد قال بعض القوم إن حياتنا ... كليل وإن الفجر مطلعه القبرُ
فإن كان هذا القول فيها حقيقة ... فيا شد ما قد شاقني ذلك الفجرُ
وروح الفتى بعد الردى إن يكن لها ... بقاء وحسٌّ فالحياة هي الجسرُ
وإن رقيت نحو السماء فحبّذا ... إذا أصبحت مأوى لها الأنجم الزهرُ
وأعجب شأن في الحياة شعورنا ... وأعجب شأن في الشعور هو الحجرُ
وللنفس في أفق الشعور مخايلٌ ... إذا أبرقت فالفكر في برقها قطرُ
وما كل مشعور به من شؤونها ... قديرٌ على إيضاحه المنطق الحرُّ
ففي النفس ما أعيا العبارة كشفه ... وقصّر عن تبيانه النظمُ والنثرُ
ومن خاطرات النفس ما لم يقم به ... بيان ولم ينهض بأعبائه الشعرُ
ويا رُبَّ فكرٍ حاك في صدر ناطقٍ ... فضاق من النطق الفسيح به الصدرُ
ويا رُبَّ معنى دقّ حتى تخاوَصت ... إليه من الألفاظ أعينها الخُزْرُ
أرى اللفظ معدوداً فكيف أسومُهُ ... كفاية معنىً فاته العدُّ والحصرُ
وأفق المعاني في التصوُّرِ واسعٌ ... يتيه إذا ما طار في جوّه الفكرُ
ولولا قصور في اللغى عن مرامنا ... لما كان في قول المجازى لنا عذرُ
ولستُ أخصُّ الشعر بالكلم التي ... تنظم أبياتاً كما ينظم الدرُّ

وذاك لأن الشعر أوسع من كفى ... يكون على فعل اللسان لها قصرُ
وما الشعر إلا كلُّ ما رنح الفتى ... كما رنحت أعطاف شاربها الخمرُ
وحرّك فيه ساكن الوجد فاغتدى ... مهيجاً كما يسقف في المرح المُهرُ
فمن نفثات الشعر سجع حمامة ... على أيكة يشجى الحزين لها هدرُ
ومن نفثات الشعر حدم فراشه ... على الزهر في روض به ابتسم الزهرُ
ومن نفثات الشعرِ دمعة عاشقٍ ... بها قد شكا للحب ما فعل الهجرُ
ومن نفثات الشعر نظرة غادةٍ ... بنجلاء تسبي القلب في طرفها فترُ
ومن نفثات الشعر رنة ثاكلٍ ... مفجعة أودى بواحدها الدهرُ
ومن نفثات الشعر ترجيع مطربٍ ... تعاود مجرى صوته الخفض والنبرُ
ومن نفثات الشعر تغريد بلبلٍ ... لدى جنة قد فاح من وردها نشرُ
ومن نفثات الشعر نغمة أرغن ... وترنيم مزمار به اطّرد الزمرُ
وإن من الشعر ائتلاق كواكبٍ ... بجنح الدجى باتت يضاحكها البدرُ
وإن ابتسام الغيد عن كل أشنب ... ليطرب نفسي فوق ما أطرب الشعرُ
فإن لم يكن هذا من الشعر لم يكن ... لعمر النهى للشعر عند النهى قدرُ

الشعر والشعراء[1]

ولولا خلالٌ سنَّها الشعر ما درى بناة المعالي كيف تبنى المكارمُ

قال أبو نصر المقدسي الشعر ديوان العرب ومعدن حكمتها وكنز أدبها. وقيل النثر يتطاير تطاير الشرر والشعر يبقى بقاء النقش في الحجر. وقال دعبل كان امرؤ القيس من أدباء الملوك وكان من أهل بيته وبيت أبيه أكثر من ثلاثين ملكاً فبادوا وباد ذكرهم وبقي ذكره إلى يوم القيامة وإنما أمسك ذكره شعرُه.

وقال باكون (Bacon) [2] الفيلسوف الإنكليزي «حسبك شاهداً على خلود شعر الشعراء العظماء أنه مر على أشعار هوميروس[3] ألفان وخمس مئة عام ولم يفقد منها كلمة ولا حرف ولكن كم من قصر وهيكل وقلعة ومدينة أخنى عليها الدهر في هذا الزمان الطويل وجعلها أثراً بعد عين. ولقد يتعذر علينا حفظ صورة قورش وقيصر وغيرهما من الملوك والعظماء ولكن الصور التي يصورها الذكاء والرسوم التي ترسمها القرائح ترسخ في بطون الأوراق آمنة من نكبات الدهر وكرور الأيام. وما هي بصور صماء ولا هي رسوم صامتة إن هي إلا أشباح حية تنمو في الفصول وتثمر فيها ويتوالى نموها وجناها على توالي الأعقاب. فإذا استعظم استنباط السفن لأنها تنقل البضائع والتحف بين البلدان الشاسعة فاختراع الكتابة أعظم وأجلّ لأنها تنقل الحكمة والذكاء في بحار الأدهار».

---

(١) من افتتاحية لمجلة المقتطف الشهيرة لصاحبيها العلامتين الكبيرين الدكتور يعقوب صروف والدكتور فارس نمر.

(٢) فيلسوف إنكليزي ولد في لندن سنة ١٥٦١ وتوفي سنة ١٦٢٦.

(٣) شيخ شعراء اليونان وأحد أعاظم شعراء الدنيا مؤلف الإلياذة والأوذيسة.

وقال ابن رشيق[1] وأجاد:

إنما الشعر ما تناسب في النظـ ... ـم وإن كان في الصفات فنونا
كل معنى أتاك منه على ما ... تتمنى لو لم يكن أن تكونا
فتناهى من البيان إلى أن ... كاد حسناً يبين للناظرينا
فكأن الألفاظ منه وجوهٌ ... والمعاني ركبن فيه عيونا

وقال شكسبير الإنكليزي ما ترجمته:

قسم الشعور على الأنام وإنما ... جبلت به العشاق والشعراء
كم شاعر رمق الفضاء بطرفه ... فبدا له منه سنى وسناء
وأراك من صور الخيال حقائقاً ... تعطى لها الأوصاف والأسماء

وللشعر مقام في النفوس وسحر في العقول ولقد اعترف له الجميع بهذه المزية في مشارق الأرض ومغاربها وفي قديم الأيام وحديثها. ذكر فلوطرخس أن أهالي صقلية أنجوا كل مَنْ يعرف أشعار يوربيدس من الأثينيين بعد أن تغلبوا عليهم أمام سرقوسة واستباحوهم قتلاً. وكان أهالي صقلية يفضلون يوربيدس على كل شعراء اليونان ويتعلمون كل بيت يسمعونه من أشعاره من أفواه الغرباء الذين يدخلون بلادهم فعاد الذين نجوا باستظهارهم أشعاره إلى أثينا وشكروه على حسن صنيعه.

وذكر ابن خلكان[2] أنه لما قدم نصر بن منيع بين يدي المأمون وكان قد أمر بضرب عنقه قال يا أمير المؤمنين اسمع مني كلمات أقولها قال قل فأنشأ يقول:

زعموا بأن الصقر صادف مرةً ... عصفور برٍّ ساقه التقدير
فتكلم العصفور تحت خيامه ... والصقر منقض عليه يطير
أني لمثلك ما أتمم لقمة ... ولئن شويت فإنني لحقير
فتهاون الصقرُ المدلُّ بصيدِهِ ... كرماً وأفلت ذلك العصفور

---

(1) هو أبو العباس الحسن بن رشيق من أهل القيروان. توفي سنة ٤٥٦ هـ وله مصنفات أدبية غالية.

(2) هو قاضي القضاة شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم ابن أبي بكر خلكان الأربلي ولد سنة ٦٠٨ بمدينة اربل كان كاتباً بليغاً وشاعراً مجيداً. واسع الاطلاع شديد التحري والضبط. وتاريخه (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان) أفضل ما بأيدي الناس من كتب التراجم مات بدمشق سنة ٦٨١.

فعفا المأمون عنه.

ونحن في هذا العصر لا نأمل أن أحداً ينجو من القتل بشعر غيره ولا بشعره ولكن الشعر قد ينجينا ما يقرب من القتل ألا وهو الهموم والغموم والأكدار التي تكدر الحياة والأتعاب التي تنهك القوى. قال السير جون لبك[١]: كم من مرة تنهكنا الأتعاب وتقلقنا الهموم فنأخذ أشعار هوميروس أو هوراس أو شكسبير أو ملتون[٢] ولا نكاد نقرأ صفحة منها حتى تنقشع من أمامنا غيوم الغموم وتحل عقد الأعصاب وتنتعش منا النفوس وتتجدد فينا القوى وتعود إلينا بهجة الحياة ولذتها». وقال عمر ابن الخطاب: الشعر جزل من كلام العرب يسكن به الغيظ وتطفأ به الثائرة ويبلغ له القوم في ناديهم. وقال كلدرج الكاتب الإنكليزي: الشعر سكن خاطري وضاعف مسراتي وحبب إليّ العزلة ورغبني في اكتشاف كل منقبة وجمال في ما حولي.

وقد يظن من يقصر اطلاعه على ما وصفه أدباء العرب في وصف الشعر والشعراء أن الشعراء من العرب والشعر فيهم خاصة وأن أشعار الأعاجم التي يعثر عليها المبتدئ في تعلم اللغات الأعجمية هي من نخبة ما نظمه شعراؤهم. ويظن من يقصر اطلاعه على ما وضعه بعض أدباء الأعاجم أن الشعر خاص بهم وأن لا شعر في العربية لأن أشعار المحدثين منهم والمولدين قلما تعد من الشعر في شيء وفي الظنين خطأ فاحش لأن أشعار الأعاجم من الهنود والفرس والمصريين واليونانيين والرومانيين والإيطاليين والإنكليز والفرنسيين والألمانيين آخذة بأطراف البلاغة جامعة لمبتكرات المعاني تصف الأرض وما عليها والسماء وما فيها والنفس وجوانحها والعقل وقواه والطبائع والغرائز والأخلاق والعوائد وصفاً يريك الموصوف في شكله الطبيعي وقد فاض عليه نور السماء أو اكتنفته ظلمة الليل البهيم أو تجلى بحلى البهاء أو نسجت عليه عناكب النسيان. ولم يزل فحول شعرائهم متبعين هذه الخطة متبارين في هذا المضمار يجارون العلماء والحكماء لا يتركون حقيقة من حقائق العلم ولا ناموساً من نواميس الكون ولا خلقاً من أخلاق

---

(١) شاعر لاتيني كبير.

(٢) شاعر إنكليزي كبير أعمى ومؤلف (الفردوس المفقود) ولد سنة ١٦٠٨ في لندن وتوفي سنة ١٦٧٤.

البشر ولا غريزة من غرائز الحيوان ولا مكتشفاً من المكتشفات الحديثة إلا ضمنوه أشعارهم وأفاضوا عليه من نور قرائحهم.

وقد كان شعراء العرب في الجاهلية ينحون هذا النحو ويتبعون هذه الخطة فيصفون ما يشاهدونه وما يشعرون به وصفاً طبيعياً بليغاً خالياً من التكلف والتعقيد لا كأكثر المحدثين الذين يصفون الحجاز وهم في الشام ولم يدخلوا الحجاز ولا اكتحلت عينهم بمرآه ويشبهون بآرام رامة وهم لم يروا ريماً ولا عرفوا له شبهاً ويتغزلون بالغيد الحسان وهم شيوخ طاعنون ولم يروا غادة ولا في المنام. وإنا لزيادة الإيضاح نذكر بعض الأمثلة من أشعار الجاهلية ليقابلها المنتقد البصير بأشعار المحدثين. قال النابغة الذبياني يعتذر إلى الملك النعمان وكان قد جفاه:

يا دار مية فالعلياء فالسند	اقوت وطال عليها سالف الأمد
وقفت فيها أصيلاً لا أسائلها	عيت جواباً وما بالربع من أحد
الا أواريَّ لأياً ما أبينها	والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد
ردت عليه أقاصيه ولبده	حزب الوليدة بالمسحاة في الثأد
خلّت سبيل أتى كان يحبسه	ورفّعته إلى السجفين فالنضد
أضحت خلاء وأضحى أهلها احتملوا	أخنى عليها الذي أخنى على لبد
فعدِّ عما مضى إذا لا ارتجاع له	وأنم القتود على عيرانة أجد
مقذوفة بدخيس النحض بازلها	له صريف صريف القعو بالمسد
كأن رحلي وقد زال النهار بنا	بذي الجليل على مستأنس وحد
من وحش وجدة موشي أكارعه	طاوي المصير كسيف الصيقل الفرد
سرت عليه من الجوزاء سارية	تزجي الشمال عليه جامد البرد
فارتاع من صوت كلاب فبات له	طوع الشوامت من خوف ومن صرد
فهاب حمزان منه حيث يوزعه	طعن المعارك عند المحجر النجد
شك الفريصة بالمدرى فأنفذها	شك المبيطر إذ يشفي من العضد
كأنه خارجاً من جنب صفحته	سفود شرب نسوه عند مفتاد
فظل يعجم أعلى الروق منقبضاً	في حالك اللون صدق غير ذي أود
لما رأى واشق أقعاص صاحبه	ولا سبيل إلى عقل ولا قود

قالت له النفس إني لا أرى طمعاً — وإلا مولاك لم يسلم ولم يصد
فتلك تبلغني النعمان أن له — فضلاً على الناس في الأدنى وفي البعد

ومعنى هذه الأبيات على ترتيبها (١) أن الشاعر وقف على دار عشيقته فوجدها خالية من السكان فتذكر من كان فيها وجعل يخاطبها استراحة منه إليها وتوجعاً على من ذهب عنها. (٢) وكان الوقت قصيراً ولكن شغفه بالدار لم يمنعه من الوقوف فيها ومخاطبتها إلا أنها لم ترد عليه جواباً ولم يرَ بها أثراً. (٣) إلا الأماكن التي كانت تشد بها الدواب والحفر التي تحفر حول الخيام لئلا يصل إليها الماء وهي كالحوض في الأرض الغليظة الصلبة المظلومة أي التي يحفر فيها حوض وهي لا تستحق ذلك. (٤) وهذا الحوض مستدير حول الخيمة وقد مسحته الخادمة بالمسحاة ولبدته تلبيداً حين كانت الأرض ندية. (٥) وأزالت منه التراب ليجري فيه الماء إذا جاء السيل بغتة ورفعت جانبه إلى الخيمة ونضد الثياب التي فيها لكي لا يصل الماء إليها. (٦) وقد أضحت هذه الدار خالية بعد أن ابتعد أهلها عنها وغيرها الدهر وأخنى عليها كما أخنى على لبد نسر لقمان المشهور الذي عز مئتي عام ولكنه لم يجد عن الموت مرداً (٧) ثم قال فاترك هذه الدار ووصفها إذ لا مرد لما حل بها وضع الرجل على ناقة شبيهة بالبعير لصلابة خفها وعظم فقرها (٨) وهي سمينة ممتلئة البدن لأسنانها صريف مثل صريف الحبل في البكرة (٩) وقد فعل الشاعر ذلك وركب هذه الناقة وسار عليها حتى إذا زال النهار أي انتصف رآه تحته كالثور الوحشي المنفرد الذي توجس من الإنس فزاد نشاطاً. ثم استطرد إلى وصف هذا الثور الوحشي ففاق «لفنستون» و«سبيك» وغيرهما من رواد أفريقية وقال (١٠) إن هذا الثور من وحوش وجرة وهي فلاة اتساعها ستون ميلاً وماؤها قليل ولذلك فبطنه طاوٍ ثم وصف شكله فقال إنه أبيض كسيف الصقيل المسلول وفي قوائمه نقط سود (١١) وقد أمطرت عليه السماء ليلاً في الفصل الذي تطلع فيه الجوزاء أي فصل الحر وكان مع المطر برد فاحتدت نفسه فيه وتضاعف حذره (١٢) ثم سمع صوت صائد معه كلاب فارتاع من ذلك وبات خائفاً قائماً على قوائمه (١٣) فأرسل الصائد عليه كلباً من كلابه واسمه هزان وأغراه بصيده وطعنه طعن المحارب الشجاع فوثب الكلب على الثور ووقع على رأسه حيث أراد الصائد يمسكه بعنقه

حتى لا يعود له مناص (١٤) فشكه الثور بقرنه في فريصته أي بين كتفه وخاصرته فنفذ القرن من الجهة الأخرى لحدته كأنه مبضع البيطار الذي ينزل به الحيوان إذا اعتراه داء العضد. (١٥) وخرج القرن من جنب الكلب الآخر كأنه السفود (أي «السيخ» الذي يشك به اللحم ليشوى) الذي استعمله الندماء ثم نسوه بجانب المفتأد أي موضع النار التي يشوى عليها اللحم. (١٦) ولكن الكلب ظل ينهش أعلى القرن وقد انقبض من شدة الألم وبقي متصلباً غير متعوج (١٧) ولما رأى الكلب الثاني واسمه واشق ما حل برفيقه وأن لا سبيل إلى الدية ولا إلى القصاص. (١٨) قالت له النفس إني لا أرى طمعاً بالثور بل إن مولاك نفسه قد لا يصيد هذا الثور ولا يسلم منه (١٩) ولما انتهى النابغة من وصف هذه الناقة على ما تقدم من البيان قال إن هذه الناقة هي التي تبلغني الملك النعمان الذي له فضل على الناس أقاربهم وأباعدهم وشبهه بالملك سليمان الحكيم واستطرد إلى طلب العفو منه وقال في وصف كرمه:

فما الفرات إذا جاشت غواربه	ترمي أواذيه العبرين بالزبد
يمده كل واد مزبد لجب	فيه حطام من الينبوت والخضد
يظل من خوفه الملاح معتصماً	بالخيزرانة بعد الابن والنجد
يوماً بأجود منه سيف نافلة	ولا يحول عطاء اليوم دون غد

ومعنى هذه الأبيات الأربعة أن نهر الفرات إذا ثارت به العواصف وماجت مياهه وألقت الزبد على ضفتيه وجرت إليه المياه من الأنهر الصغيرة والغدران التي تصب فيه حاملة ركاماً من بنات الخشخاش ونحوه حتى اضطر الملاح أن يتمسك بدفة السفينة بعد أن أعياه العرق والكرب من شدة جريان الماء لا يكون (أي الفرات) أجود من الملك النعمان وجوده اليوم لا يمنع جوده غداً لغزارته وكونه سجية فيه.

وإليك مثلاً آخر من قصيدة الشنفرى المعروفة بلامية العرب وهو قوله في وصف الذئاب الجائعة:

وأغدو على القوت الزهيد كما غدا	أزل تهاداه التنائف أطحل
غدا طاوياً يعارض الريح هافياً	نجوت بأذناب الشعاب ويعسل

فلما لواه القوت من حيث أمه دعا فأجابته نظائر نحل
مهللة شيب الوجوه كأنها قداح بكفي ياسر تتقلقل
أو الخشرم المبعوث حثحثت دبره محابيض أرداهن حسام معسل
مهرته فوه كأن شدوقها شقوق العصي كالحات وبسل
فضج وضجت بالبراح كأنها وإياه نوح فوق علياء ثكل
وأغضى وأغضت وأتسى وأتست به مراميل عزاها وعزته مرمل
شكا وشكت ثم ارعوى بعد وارعوت وللصبر إن لم ينفع الشكو أجمل

ومعنى هذه الأبيات (١) أن الشاعر قنوع من العيش يغدو على القوت الزهيد كما يغدو الذئب في المفاوز المقفرة. واستطرد إلى وصف هذا الذئب فقال (٢) إنه غدا طاوياً من الجوع يعارض الريح ويجوب أطراف الشعاب وهو يضرب في عدوه ويهز رأسه (٣) فلما أخفق سعيه ولم يجد القوت حيث طلبه عوى فأجابته ذئاب أخرى جائعة مثله (٤) وهي ضامرة متقوسة الظهور من الجوع شيب الوجوه كأنها السهام الصغيرة التي يقلبها بكفيه من يقسم لحم الجزور على ذوي الأنصبة في الميسر (٥) أو كأنها النحل وقد طار من قفيره لأن مشتار العسل حركه بالعيدان التي يطرد بها النحل ويشتار العسل (٦) وهذه الذئاب واسعة الشدوق كالحة الوجوه شدوقها كشقوق العصي (٧) فلما رأى الذئب أنها أجابت عواءه ضج وضجت كأنها وإياه نساء نائحات لفقدهن أولادهن (٨) ثم رأى أن لا فائدة في العواء والضجيج فأغضى وأغضت وتصبر وتصبرت وعزى بعضها بعضاً لأنها متساوية في الفاقة (٩) وشكا بعضها إلى بعض ولما رأت أن لا نفع للشكوى نكصت على أعقابها ولسان حالها يقول الصبر أولى إذا لم تنفع الشكوى. ولقد وصف كثيرون من الكتّاب ذئاب سيبيريا وتجمعها وتفرقها إذا تراكمت الثلوج وعضها الجوع ولكننا لم نرَ وصفها أبلغ من هذا الوصف مع ضيق مجال الشعر واتساع مجال النثر.

أما المحدثون فقد اتبع أكثرهم خطة واحدة في الغزل والمدح والرثاء فيبتدئ الشاعر منهم بوصف غادة فيشبه شعرها بالليل وجبينها بالصبح وحاجبها بالسيف وعينها بالنرجس ووجنتها بالورد وثغرها باللؤلؤ وريقها بالعسل وقوامها بالبان وينتقل إلى الممدوح فيدعي أنه أسد في الشجاعة وحاتم في الكرم وبحر في الجود

وأنه جمع علوم الورى في صدره ثم يدعو له بطول البقاء. وإذا أراد الرثاء شكا من جور الدهر وانخداع الناس به ولامه على غدره بالميت ثم جعل يعدد مناقبه ويصفه بمثل الأوصاف المتقدمة ويحكم بأن الجنة مأواه وأن ملائكة العرش تهللت لمرآه وطالما كانت تحسد الأرض عليه. ولا مشاحة في أن النابغين من الشعراء يخالفون هذه الخطة أو يتوسعون فيها ويضمنون أشعارهم حكماً رائعة وأوصافاً بليغة ونكتاً أدبية ولكن الصورة المتقدمة شاملة ما نظمه المحدثون والمولدون ولا عيب فيها من حيث هي بالذات لأن الغزل والنسيب والمدح والرثاء قد تكون بالغة أقصى درجات البلاغة بل العيب في اتباع خطة واحدة والتقيد بها كأن مخيلة الشاعر عاجزة عن ابتكار المعاني والتوسع في وصف الصور العقلية وما تقدم من أن المحدثين يصفون ما لم يشاهدوه لا يطعن في شعرهم لأن مزية الشعر في وصف صور الخيال وإلا لما اعتبرت أشعار الضريرين الشهيرين أبا العلاء وملتون وإنما الذي يلام المحدثون عليه تقيدهم بخطة واحدة وقلة بحثهم في الطبيعة للاستعانة بها على تجريد الصور الخيالية.

وما أصاب صناعة الشعر العربي يماثل ما أصاب صناعة النقش المصري فإن الرسوم والتماثيل التي نقشها المصريون الأولون في الدول الست الأولى تماثل الحقيقة أتم المماثلة حتى أن من يدخل دار التحف المصرية في الجيزة ويرى تمثال الخشب المعروف بشيخ البلد وصور البط والإوز بألوانها البهية يحكم بأن المصريين الأولين كانوا أبرع مَنْ نقش وصور لأن التمثال المشار إليه يمثل رجلاً مصرياً قوي البنية مجدول العضل واسع المنكبين أصلت الجبين طلق المحيا عليه سيماء النباهة وعزة النفس وثبوت العزيمة. وصور البط والإوز تمثل أشكالها في أوضاع مختلفة والذي نقشها وبرقشها نقل رسومها وأشكالها وأوضاعها عن الطبيعة وكان أميناً في نقله لم يزد على ما تراه العين ولا نقص منه ولا غير فيه ولم يساعده الخيال إلا على جمع كل الأوضاع المختلفة على نمط يسر الخواطر ويقر النواظر. ولكن هذه الصناعة لم تلبث حتى اتخذت لها أنموذجاً تحتذيه وخطة لا تتعداها فترى التماثيل والصور والنقوش الباقية من عهد الدول التالية متشابهة متماثلة كأنها أفرغت في قالب واحد وصور الآلهة والبشر متماثلة تمام التماثل فالإله آمون رع

والملك ستي الأول ورعمسيس الثاني وصور البطالسة والقياصرة الذين حكموا مصر تكاد تكون واحدة وكذا صور الآلهة أيسس وصور نساء الفراعنة والبطالسة متماثلة أيضاً وقس على ذلك صور الحيوانات والنباتات وكل ما بقي من الآثار المصرية من عهد الدول الوسطى والمتأخرة ولذلك تأخرت صناعة النقش والرسم بعد الدولة السادسة لأنه ما من قيد يقيد العقل ويغل الأيدي مثل التقليد الذي يطفئ نار القرائح ويقص جناحي الخيال.

هذا من قبيل شعراء العرب أما شعراء الأوروبيين فالذي نعلمه من أمرهم أن فحولهم لم يتبعوا خطة التقليد بل ما زالوا إلى عهدنا يطلقون العنان لجياد القرائح لتجول في عالم الحقيقة وتغوص في بحار المجاز تنتقي درر المعاني وتنظمها في أسلاك البيان وتتخير من الحوادث والأحاديث ما يهذب الأخلاق ويدمث الطباع ويغري باتباع الفضائل واكتساب المحامد.

وترى سلسلة الشعراء عندهم متصلة من هوميروس وفرجيل(١) وهوراس إلى دانتي(٢) وتاسو(٣) وأرسطو وشكسبير وملتون وتنيسن(٤) وكورناي(٥) وراسين(٦) وبوالو(٧) ولم تنقطع إلا في أيام التقليد وشأنها عند الأوروبيين شأن صناعة النقش والتصوير عندهم فإنهم لم يحتذوا فيها خطة معلومة ولا سنة متبعة بل تابعوا الحقيقة وجاروا الطبيعة. وجهد ما فعلوه أنهم أفاضوا على تماثيلهم وصورهم من صور الكمال التي في مخيلتهم حتى أنهم رقوا بعض تلك الصور والتماثيل إلى رتبة الآلهة. والمشهور عندنا أن الشعر «ذريعة المتوسل ووسيلة المتوصل» وأن الشعراء يتزلفون بشعرهم إلى الأمراء والأغنياء قصد نوالهم وهذا حط للشعر من مقامه وتحقير له وأين ذلك من قول من قال فيه:

---

(١) أشهر شعراء اللاتين ولد سنة ٧٠ وتوفي سنة ١٩ ق. م.
(٢) هو شاعر إيطالي شهير ومؤلف (الكوميديا الإلهية) ولد سنة ١٢٦٥ وتوفي سنة ١٣٢١.
(٣) شاعر إيطالي كبير ولد سنة ١٥٤٤ وتوفي سنة ١٥٩٥.
(٤) شاعر إنكليزي معروف ولد سنة ١٨٠٩ وتوفي سنة ١٨٩٢.
(٥) هو أبو التراجيديا الفرنسية، شاعر فرنسي كبير، ولد سنة ١٦٠٦، وتوفي سنة ١٦٨٤.
(٦) شاعر فرنسي شهير ولد سنة ١٦٣٩ وتوفي سنة ١٦٩٩.
(٧) شاعر وناقد فرنسي (١٦٣٦ ـ ١٧١١).

أرى الشعر يحيي الجود والباس بالذي تبقيه أرواح له عطرات
وما المجد لولا الشعر إلا معاهد وما الناس إلا أعظم نخرات

بل أين ذلك من قول شيشرون الخطيب الروماني حيث قال في دفاعه عن أرشياس الشاعر اليوناني: «أليس هذا الرجل خليقاً لمحبتي وإكرامي وبكل الوسائط التي استخدمتها للدفاع عنه فإن يد الطبيعة تصنع الشاعر والروح الإلهي يوحي إليه ولقد أحسن شاعرنا أنيوس حيث قال: إن الشعراء من المقربين إلى الآلهة لأن الآلهة أعارتهم للبشر».

هذا وقد استشارنا بعض النابغين من شعراء عصرنا في طريقة لفك الشعر العربي من ربقة القيود التي تقيد بها فأشرنا عليهم بترجمة أشعار هوميروس وملتون وغيرهما من فحول الشعراء فعملوا بمشورتها فإذا أتيح لهم أن ينظموا هذه الأشعار ولا يضيعوا شيئاً من بلاغتها رأى فيها أدباؤنا ما يغير رأيهم في الشعر والشعراء فيغادرون الطريقة التي اتبعوها حتى الآن ويتبعون طريقة الأوروبيين وهي الطريقة التي جرى عليها شعراء الجاهلية على قلة بضاعتهم ونزارة معارفهم وشعراء الأمم القديمة كالمصريين والهنود والفرس واليونان والرومان وبدونها لا يعد الشعر شعراً ولو كان «سور البلاغة ومعدن البراعة ومجال الجنان وسرح البيان وذريعة المتوسل ووسيلة المتوصل وذمام الغريب وحرمة الأديب» كما قال الناشئ.

(١) جاء في (خلاصة اليومية) لعباس محمود العقاد بعنوان «الإلياذة» ما يأتي:

«أضاع البستاني أعواماً في تعريب الإلياذة لو قضاها أو بعضاً منها في تعريب نخبة من أسفار الحكمة الغربية لكان ذلك خيراً للعربية وقرائها من نقل كل ملاحم الأقدمين إليها. نقل إلينا تلك الملحمة الضخمة التي تشتم عنجهيات البدو وجلافات القبائل في كل قصيدة من قصائدها: على حين بدأ الأوروبيون أنفسهم يمجونها ويزهدون فيها. وما كانت تطرب إليها نفوسهم في عهد من العهود ولكنهم يقلدون في الإعجاب بها بعضهم بعضاً. فيكتب النقاد في تقريظها ويترنم القراء بأناشيدها وكلهم يظن أن غيره أعلم منه بسر ذلك الإعجاب المستولي على الجميع وكلهم في الحقيقة سواء في جهد ذلك السر. وما جعل للإلياذة هذه القيمة بين

كتب الأدب المعدودة في لغات الغربيين إلا أنها الكتاب الوحيد الذي بقي لجامعات أوروبا جيلاً بعد جيل تدرس فيه البلاغة اليونانية وقواعد شعرها القديم. فكان يتلوها منهم كل كاتب قبل أن يكتب وكل شاعر قبل أن يشعر ويعتبرونها كما يعتبرون سفراً يدرس في الجامعات ثم يتشدقون ويتفيهقون بها تفيهقاً عارف اللسان المجهول وقارئ الكتاب النادر. ولقد نقدت هذه القيمة بترجمتها إلى اللغة العربية. فلم يبقَ فيها إلا تلك السخافات والحماسيات التي لا أشبهها إلا بوقائع سيف بن ذي يزن وأبي زيد الهلالي ممّا يقرأه كل منا في حداثته ولكن الوهم قد صيرنا لا نجرؤ على النطق بأسمائها كما صيرهم الوهم يشيدون بذكر إلياذتهم وينصبون ناظمها المسترفد ملكاً عل الشعراء» هذا ما قاله الأديب العقاد ولا نعلم رأي العلامة البستاني ناظم الإلياذة أو مجلة المقتطف الشهيرة في ذلك!

نظرة انتقادية في الأدب
لمعروف الرصافي

نظرة انتقادية في الأدب[1]
للمرحوم معروف الرصافي

إن كان التقليد قبيحاً في غير الأدب فهو في الأدب أقبح، التقليد ممقوت في كل شيء حتى الدين ولذا شك العلماء في صحة إيمان المقلد. ولئن تسوهل فأجيز التقليد في بعض الأحكام الدينية لمن لا يستطيع استنباطها بالنظر من أدلتها الشرعية فلن يجوز ولن يجاز ذلك في المسائل الأدبية التي لا يكلف المرء فيها بما يفوق ذوقه وفهمه. كل ما يجري في الكون من الأمور الطبيعية حسن وهو مع ذلك عدل لا جور فيه لأنه ناتج عن أسباب وعلل خلقها الله في طبيعة الكائنات.

ولا ريب أن النتائج الحاصلة من أسباب وعلل طبيعية يكون حصولها ضرورياً لا بد منه، فكيف إذن تتصف بأنها جائرة وكونها كذلك ضروري لا بد منه وهل يسوغ لعاقل أن يصف النار مثلاً بأنها ظالمة لأنها محرقة وهو يعلم أن الإحراق أمر أودعه الله في طبيعة النار فهو ضروري لا بد منه؟ كلا بل إذا افتكر اللبيب فيما جرى ويجري من الأمور الطبيعية لم يجد بداً من أن يقول: «ليس بالإمكان أبدع مما كان».

خلق الله السباع بأنياب وبراثن لتتخذها في حياتها آلة للافتراس بل غريزة الافتراس فيها هي التي كونت لها تلك الأنياب وأوجدت تلك البراثن فكونها كذلك

(١) جريدة الأمل العدد ٣٣ (٨ تشرين الثاني ١٩٢٢) وما بعده.

ضروري لا بد منه وتعطيلها عنه ظلم لأنه خروج عن القصد الذي أوجدها الله فيه وإلى هذه الحقيقة أشار ذو الفكر الحر المطلق أبو العلاء المعري بقوله:

ولو لم يرد جور البزاة على القطا مكونها ما صاغها بمناسر

نحن لا نستحسن الصقور ولا نقتنيها إلا لافتراسها ولو لم تفترس لكان خلقها بمخالب ومناسر عبثاً وكذلك الإنسان خلق غافلاً ليفتكر ولو لم يرد الله منه أن يفتكر ويعتبر في كل ما يقع تحت حسه لما خلقه مجهزاً بقوة عاقلة مفكرة فتعطيله هذه القوة وخروجه بها عن وظيفتها لا يكون إلا ظلماً صريحاً وحوباً قبيحاً.

فبهذا تعلم أن من الظلم أن يعطل الإنسان عقله وفكره ولا سيما في الأمور الحسية التي يرجع فيها إلى ذوقه وحسه الوجداني كالمسائل الأدبية. قد يظن أن هذا الكلام خارج عما نحن بصدده ولكن أريد أن أتوصل به إلى أن التقليد قبيح وهو في المسائل الأدبية أقبح، لأن هذه المسائل ـ كما قلنا آنفاً ـ لا يكلف المرء فيها بما هو فوق ذوقه وفهمه بخلاف المسائل الدينية فإن منها ما هو تعبدي محض يجوز ـ على ما قيل ـ أن يكلف المرء فيه بما هو فوق عقله وفهمه، وليست كذلك المسائل الأدبية.

قد نستحسن بيتاً أو قصيدة من الشعر ونجادل دون بلاغة ذلك البيت أو تلك القصيدة أشد الجدال، لا لأننا أدركنا حسنهما بأفهامنا بل لمجرد أن صاحب الكتاب الفلاني من كتب الأدب قد استحسنهما. أو لمجرد أن فلان الشاعر أو فلان الأديب قد استجادهما كل الاستجادة وأثنى على قائلهما أطيب الثناء. أو لمجرد أنهما قد اتفق في انتخابهما أكثر أهل المنتخبات الشعرية فنكون فيما نقول عندئذٍ مقلدين لا مجتهدين، وتابعين لا مستقلين، وجامدين لا مفكرين مع أننا لو حكمنا فيهما أذواقنا ورجعنا فيهما إلى أفهامنا لرأينا أنفسنا في غنى عن المجادلة دون حسنهما.

إن في كتب الأدب قصيدة لم تخل مجموعة من المجاميع الشعرية من ذكرها والتنويه ببلاغتها وفصاحتها حتى لقد اتفق الرواة على الإعجاب بها، وذكروا أنها ادعاها سبعون شاعراً من شعراء العرب. وصار المتأدبون يحفظونها ويروونها معجبين بها لمجرد أنهم رأوها كذلك في كتب الأدب فإذا أنكرت على أحدهم

بلاغتها جادلك فيها جدالاً عنيفاً واتهمك بفساد الذوق، وإذا طالبته بالحجة قال لك: إن جميع الأدباء قد انتخبوها في مجاميعهم وإنها لبلاغتها قد ادعاها سبعون شاعراً إلى غير ذلك من الكلام الفارغ الذي لا طائلة تحته. أما مطلع هذه القصيدة فهو:

صاح في العاشقين يا لكنانة   رشأ في الجفون منه كنانه

كنانة في الشطر الأول قبيلة تسمى باسم أبيها كنانة بن خزيمة، وفي الشطر الأخير جعبة تجعل فيها السهام تتخذ من جلود لا خشب فيها أو من خشب لا جلود فيها. وهي في الأصل ما يغطى به الشيء من الكن كالستارة من الستر. ففي البيت تجنيس تام وستعلمون ماذا ارتكب الشاعر من الفضيحة وراء هذا التجنيس.

أما اللام في قوله: «يا لكنانة» فللاستغاثة ولا يخفى عليكم أن العرب إذا وتر أحدهم أو أصيب بمصيبة تعزى إلى قومه واستغاثهم، وهم يعبرون عن هذا المعنى في كلامهم بحرف النداء مع لامين تكون الأولى فيهما مفتوحة لام المستغاث، والثانية مكسورة وهي لام المستغاث له كما في قول شاعرهم:

يا لقومي ويا لأبناء قومي   لأناس عتوهم في ازدياد

وقد يحذف المستغاث له إذا كان معلوماً أما المستغاث هنا فهو كنانة، واللام الداخلة عليه مفتوحة، وأما المستغاث فمحذوف. والذي يقتضيه السياق أنه ضمير الرشأ الذي صاح مستغيثاً بقبيلته كنانة بدليل أن هذا الرشأ بدوي كما صرح به في البيت الذي بعده. فتقدير الكلام في البيت هكذا: (صاح في العاشقين يا لكنانة لي» فحذف الشاعر المستغاث له لإقامة الوزن ولأجل كونه معلوماً من فحوى الكلام.

ونحن إذا تصورنا رشأ معشوقاً قد وجد بين عاشقيه وهو مجهز بكنانة مملوءة بالسهام موضوعة في أجفانه، وجب أن نتصور فاتكاً بعاشقيه فتكاً ذريعاً متحكماً عليهم بما يشاء من إدلال وإذلال. وإذا كان كذلك فما معنى هذه الاستغاثة منه وما الداعي إليها؟ إذ المقام بالنسبة إليه ليس بمقام استغاثة بل مقام تحكم وإدلال فالكلام في هذا البيت غير مطابق لمقتضى الحال فأين هو من البلاغة وأين البلاغة منه؟

ولأجل أن يكون الكلام في هذا البيت بليغاً مطابقاً لمقتضى الحال يجب أن نتصور أن هؤلاء العاشقين قد أرادوا بهذا الرشأ السوءة السوءاء. وأنه لما رآهم كذلك صاح فيهم هذه الصيحة المنكرة مستغيثاً بقبيلته كنانة مستنجداً بها لتخلصه من شر هؤلاء العاشقين الذين أرادوا به سوءاً. وحينئذٍ تكون هذه الاستغاثة منه واقعة في موقعها ويكون الكلام مطابقاً لمقتضى الحال، ولكن يكون المقام بالنسبة إلى العاشقين عندئذٍ مقام فسق لا عشق مع أن مقام العاشق تجاه المعشوق يجب أن يكون مقام تذلل وخضوع وقد قيل: «فما عاشق من لا يذل يخضع».

قد ظهر لكم ما في الشطر الأول في هذا البيت من الفساد ولننظر الآن في الشطر الثاني منه فنقول: من التشابيه المرذولة والاستعارات المبتذلة التي جرى عليها الأولون وتبعهم الآخرون من الشعراء استعارتهم لعيون الملاح أو للنظرات الواردة منها الآلات الجارحة القاتلة كالسهام والسيوف والوجه الجامع في هذه الاستعارة هو التأثير الكائن في كل من المستعار والمستعار له، فكما أن السهم بنفوذه أو السيف بضربته يؤثر في جسم المضروب به كذلك النظرة الموجهة من عيون الحسان تستفز قلوب الناظرين إليها وتؤثر فيها بالحب تأثير السهم أو السيف لتلك النظرة تشبيهاً لها بهما.

ولعمري إن هذا التشبيه فاسد بالنظر إلى الحقيقة ونفس الأمر؛ لأن المليحة الحسناء إذا رمقتني بعينها الفاترة ورمتني منها بنظرة ساحرة لم أشعر بألم يؤلمني بل أشعر بلذة ما فوقها لذة فكيف أشبهها بالسهم أو بالسيف وهما يؤثران فيّ بألم لا بلذة وهي تؤثر بلذة لا بألم. اللهم إلا إذا قلنا إن وجه التشبيه هو مطلق التأثير بقطع النظر عن كونه بلذة أو بألم وهذا غير جائز ولا كاف للتشبيه لأن مطلق التأثير موجود في كثير من الأشياء فالعصا إذا ضرب بها المرء تؤثر فيه أثراً، والماء البارد أو الحار إذا رش على أحد يؤثر فيه أثراً، والنار تؤثر في الجسم بالإحراق إلى غير ذلك من الأمور فهل يصح أن نشبه عيون الملاح بالعصي أو بالمياه أو بالنيران بجامع مطلق التأثير؟ كلا، بل إذا أردنا أن نأتي لنظرة المليحة الحسناء بتشبيه مطابق للواقع وموافق لما في نفس الأمر لزم أن نشبهها بما نستلذه مما يبهج أنفسنا وينعش أرواحنا كأن نقول مثلاً: سقتني من عينها كأس الحب أو السرور كما قال المتنبي:

وطـرف إن سـقـى الـعـشـاق كـأسـاً بـهـا نـقـص سـقـانـيـهـا دهـاقـا

ولم أرَ في الشعراء من شبه العين بالسهم أو بالسيف فجاء تشبيهه صحيحاً إلا امرئ القيس في قوله:

ومـا ذرفـت عـيـنـاك إلا لـتـضـربـي بـسـهـمـيـك في أعـشـار قـلـب مـقـتـل

فإن عينيها وهما في حالة البكاء قد أثرتا فيه تأثيراً مؤلماً فصح تشبيههما بالسهمين لإيلامهما فكأنه يقول إن عينيك بدمعهما المذروف قد آلماني إيلاماً شديداً فكأنهما سهمان نفذا في أعشار قلبي.

ولو أن هذا الشاعر الذي ادعى قصيدته سبعون شاعراً جرى على الطريقة المألوفة في تشبيه العين بالسهم لعذرناه وقبلنا منه هذا التشبيه على علاته وإن كان تشبيهاً فاسداً مبتذلاً قد مجته الأذواق وملته الأسماع، ولكنه جاء فزاد الطين بلة حيث أخذ كنانة ملأى بالسهام فأدخلها في أجفان الرشأ الغرير إذ قال: «ورشأ في الجفون منه كنانه».

فيا للشعراء مَنْ رأى منكم ظبياً يحمل جعبة في عينيه؟ ويا للعجب كيف لم يخشَ هذا الشاعر أن يفقأ عين غزاله حين دس بين أجفانه هذه الكنانة؟ وما أقبح هذه العين التي صارت مخزناً تدخر فيه السهام. نعم إني أعترف بأن هذا الشاعر مغرم بالجناس، فالجناس هو الذي حمله على أن يعذب هذا الرشأ بإدخال الكنانة في عينه لا بأس في ذلك لأجل الجناس يجوز أن يهان ظبي الكناس.

هذا هو مطلع هذه القصيدة الفريدة، وأما ما بعد المطلع من أبياتها فمن الكلام الذي تداولته الشعراء ولاكته ألسنتهم ومضغته أفواههم وفيها من سخيف القول ما فيها كقوله:

وأرانـا وقـد تـبـسـم بـرقـاً فـأريـنـاه ديـمـة هـتـانـه

وحقيقة هذا الكلام أنه قد تبسم فبكينا، وما أدري لماذا كان ابتسامه داعياً إلى بكائهم ولعلهم لما رأوا برق ثغره خافوا أن يرميهم بصاعقة من صواعقه المحرقة فضجوا بالبكاء حتى عارضوا بأدمعهم ديم السماء. وإلا: فابتسامة المحبوب مما يسر القلوب وينفي ما بها من هم ولغوب.

ومما جاء في القصيدة قوله:

فهو يقضي على النفوس ولم تقض ... من الوصل في هواه لبانه

يقضي على النفوس أن يميتها، فقد جعل هذا الرشأ موكلاً بقبض الأرواح كملك الموت، سوى أن الفرق بينه وبين عزرائيل هو أن هذا الرشأ مجهز بكنانة يحملها في جفونه وعزرائيل لا كنانة عنده ولا سهام. ولو أنه كان أسداً هصوراً لعرفنا كيف يقضي على النفوس لكن كيف وهو رشأ غرير ينبغي أن يحيي السرور بنظراته ويميت الهموم بابتسامه.

وأحسن ما في هذه القصيدة على ما يقولون قوله:

خطرات النسيم تجرح خديه ... ولمس الحرير يدمي بنانه

وفي هذا من المبالغة والإغراق ما يمجه الذوق ومن ذا الذي يستحسن أو يتصور خداً يخدده النسيم الذي هو أضعف ما يتصور من هبوب الريح اللهم إلا إذا كان من الثلج فإنه يذوب ويخدد إذا ما مر عليه نسيم الريح. وإذا كان لمس الحرير يدمي بنان هذا الرشأ فبأي يد يأكل ويمسك الأشياء؟

معروف الرصافي

(عن كتاب النقد الأدبي الحديث في العراق:

أ. د. محمد مطلوب. القاهرة ١٩٦٨)

آراء
أبي العلاء المعري

ضوء على كتاب
«آراء أبي العلاء المعري»

بين يدي القارئ الكريم كتاب نعاه النعاة بالأمس وتنادوا بفقده جازمين، ومن يقف على قصة هذا الكتاب والبلاد التي طاف بها والأيدي التي مر عليها لا يتأخر عن أن يضم صوته إلى أصواتهم.

ففي سنة ١٩٢٤ أنجز الرصافي مؤلفه هذا ودفع بمقدمته وبعض فصوله إلى جريدة المفيد البغدادية فنشرتها ثم دفع بفصل الروح والجسد إلى مجلة الحرية البغدادية فنشرته في عددين.

وفي سنة ١٩٣٧ أعاد الرصافي، وهو في صومعة عزلته في الفلوجة، النظر في كتابه وأضاف له فصلين جديدين هما فصل «رأي المعري في الخضر» وفصل «رأي المعري في أهل المذاهب» وأعاد كتابته في ثلاثة دفاتر مدرسية عدد صفحاتها نيف وثمانون ومئة.

ويقيني أن بقية فصول الكتاب لم يتركها الرصافي كما كتبها أول مرة عام ١٩٢٤ بل أدخل عليها شيئاً من التغيير بدليل أنك لو قارنت الفصول التي سبق أن نشرت في المفيد والحرية بما هو منشور في هذا الكتاب لوجدت اختلافاً بيناً بين هذا وذاك.

وفي سنة ١٩٣٩ سافر الرصافي إلى لبنان مستجماً وكان كتاب آراء أبي العلاء في جملة محتويات حقيبته وهنا أفسح المجال للرصافي ليسرد بنفسه فصلاً من قصة هذا الكتاب قال رحمه الله: «ولما ذهبت في سنة ١٩٣٩ إلى لبنان مصطافاً كانت

تصحبني هذه الرسالة «آراء أبي العلاء» فأشير عليّ بعرضها على أصحاب مجلة المكشوف في بيروت وقيل لي: إنهم من دأبهم طبع أمثال هذه الكتب ونشرها فعرضتها عليهم فاستمهلوني للنظر فيها ريثما تنظر اللجنة في أمرها وبينما أنا في انتظار جوابهم إذ وقدت نار هذه الحرب الضروس فأخذ المصطافون يتركون مصايفهم في لبنان عائدين إلى بلادهم وأذهلني ارتباك الحالة عن انتظار الجواب فعدت إلى بغداد مع العائدين.

وبعد مضي شهرين كتبت إلى صديق لي في بيروت أن يذهب إلى أصحاب المكشوف فيسألهم عما تم من الرسالة فأجابني بأنهم وافقوا على طبعها ونشرها وأرسل لي مع كتابه نسخة من المكشوف الذي نشروا فيه فصلاً من فصول الرسالة تنويهاً بها ثم أخبرني بعد ذلك بأنهم أخروا طبعها حتى تنتهي الحرب لارتفاع سعر الورق هناك ولم تزل الرسالة حبيسة عند أصحاب المكشوف إلى يومنا هذا الذي لم تزل فيه الحرب قائمة على قدم وساق من نيران».

وبعد انتقال الرصافي إلى دار الخلود في آذار ١٩٤٥ طالب الموصى لهم بالكتاب وبعد مداولات ومراسلات استمرت سنتين كان طرفاً فيها كل من القنصلية اللبنانية (آنذاك) ووزارة الخارجية العراقية وصلاح اللبابيدي أحد أصفياء الرصافي الأوفياء عاد الكتاب إلى حوزة الموصى لهم وما إن استقر حتى أخذ سمته كرة أخرى إلى القاهرة ونزل في ضيافة الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية بغية أن تقوم بطبعه ونشره على نفقتها إلا أنها لم تنجز ما وعدت به فأخذت تعتذر وتماطل ولما عيل صبر الموصى لهم طلبوه فعاد الكتاب إلى أهله للمرة الثالثة أو الرابعة لست أدريا.

وبالنظر للعراقيل والصعوبات الجمة التي واكبت هذا الكتاب وإشرافه على الهلاك والضياع أكثر من مرة فقد استنسخ أصحابه نسخة طبق الأصل وأودعوا النسخة الأصلية التي بخط الرصافي لدى المجمع العلمي العراقي وهي لا تزال تزين إحدى خزاناته.

هذه هي قصة كتاب آراء أبي العلاء كاملة لم أجد مندوحة من ذكرها ليكون

القارئ على بصيرة من أمر هذا الكتاب الذي كلفني أصحابه بتحقيقه والإشراف على تصحيحه.

وثمة كلمة أخيرة أود أن أقولها هو أن هذا الكتاب من الكتب العلمية التي يجب أن تدرس بعمق وتهضم بتروٍ وتوزن بميزان العقل في جو بعيد عن شره الشهوات ونزوات العواطف فلا يتوهمن متوهم أن الرصافي قصد من وراء كتابه هذا إثارة فتنة مذهبية أو إحياء نعرة طائفية فالرجل فوق الشبهات وآخر من تسند إليه أمثال هذه التهم، وما يقال في الرصافي يصح أن يقال في المعري وزيادة.

هذا وأملي كبير جد كبير بأن تيارات التحرر الفكري التي وفدت على بلاد الشرق العربي قد خلقت جيلاً من القراء يقوى على تفهم الحقائق العلمية وهضمها كما وجعلته يحترم آراء الغير ومعتقداتهم وإن كانت على طرفي نقيض مع آرائه ومعتقداته.

فإلى هواة البحث العلمي الحر نقدم هذا الكتاب.

بغداد ٢١ حزيران ١٩٥٥

المحامي عبد الحميد الرشودي

مقدمة

في أوائل القرن الخامس للهجرة أي قبل تسعة قرون تقريباً كان في معرة النعمان رجل عربي المحتد يسمى أحمد بن سليمان ويلقب بأبي العلاء كان هذا الرجل كفيف البصر ورعاً زاهداً في الدنيا مبتعداً عن الناس ملازماً لبيته متقشفاً في المطعم والملبس تاركاً لجميع الملاذ الجسمانية. مكث خمساً وأربعين سنة لم يأكل اللحم تريضاً وتزهداً ولم يتزوج طول حياته وكان مع ذلك على جانب عظيم من الذكاء وقوة الحفظ شاعراً لغوياً متضلعاً من فنون الأدب له تصانيف كثيرة ورسائل مأثورة.

رويدك أيها القارئ لا تعجب لهذه الصفات التي نصف بها صاحبنا إذ ليس من العجيب من رجل كفيف البصر كأبي العلاء أن يكون زاهداً في دنياه تاركاً جميع لذاتها ولا أن يكون ذكياً شاعراً لغوياً متضلعاً من فنون الأدب. فإن له في ذلك نظراء من الناس في كل زمان ومكان. ولكن العجيب جد العجيب هو أن يفتكر هذا الشاعر في أمور لم يفتكر في مثلها أهل الوسط الذي نشأ فيه ويأتي بآراء لم يسبقه إليها أحد من جيله.

كذلك كان أبو العلاء إذ نبت أمة وحده، حر الفكر في جيل مقيد الأفكار، مطلق النظر في وسط أسير للعادات فباح بأسرار نقم بها على البشر جميع ما هم فيه من عادات متبعة وتقاليد موروثة وديانات مختلفة وعبادات معتلة وأحكام جائرة وأخلاق فاسدة وحكومات مستبدة إلى غير ذلك من الأمور.

لقد قلت مرة في أبي العلاء إنه شاعر البشر. أما الآن فأقول إنه شاعر الخلق

كافة إذ لم تكن نظراته الحكيمة مقصورة على بني آدم بل قد تجاوزهم إلى غيرهم من سابح في الماء وطائر في الهواء ونابت في الأرض وطالع في السماء. وهذه لزومياته طافحة بالشواهد على ما أقول فما أجدره بأن يدعى شاعر الخلق أو شاعر الدنيا والآخرة.

اختلف الناس في هذا الرجل الفذ فمن طاعن عليه ومن ذائد عنه. فالفريق الأول عزاه إلى الكفر وجعله من الزنادقة. والفريق الثاني نسبه إلى الإيمان وجعله من الأولياء أولي الكرامات. أما الفريق الأول فليسوا بضائريه لأنهم إذا جعلوا قائل الحق زنديقاً فالزندقة لا تنقص شيئاً من قدر أبي العلاء وقد قال هو:

لحى الله قوماً إذا جئتهم بصدق الأحاديث قالوا كفر

وأما الفريق الثاني فليسوا بعارفيه لأنه هو الذي ينكر عليهم ذلك قبل الطاعنين عليه وليس كونه كما قالوا بزائده قدراً على قدره الجليل.

أما نحن فبيننا وبين أبي العلاء عصور وأجيال فإذا أردنا أن نعرف جلية أمره فليس فيما يهدينا إليه شيء أصدق من آثاره التي بقيت بعده بين أيدينا إلى يومنا هذا. وأشهر تلك الآثار ديوانه المسمى باللزوميات فهو كتابه الوحيد الذي نطق فيه بالحقيقة منظومة وأودعه حكمه الناصعة وفلسفته الرائعة. فما لنا ولأخبار الرواة ونحن نرى أبا العلاء في كتابه هذا حياً مقيماً بين ظهرانينا فلنسأله أن يجيبنا عن نفسه بصراحة ما فوقها من صراحة.

كنت قبل هذا نظرت في اللزوميات بمنظار الصناعة الشعرية فانتقيت منا زهاء ستمائة بيت كلها غرر ولم أنظر إليها عند انتقائها إلا من جهة الصناعة بقطع النظر عن الموضوع. ثم جمعتها في كراسة وسميتها «ألزم الألزم من لزوم ما لا يلزم» فبتلك الكراسة المنتقاة تتجلى للقارئ شاعرية المعري وحكمته معاً. غير أنها لا يتضح بها مذهبه ولا تعرف منها آراؤه بوضوح تام لأني تركتها كما هي في الأصل مبعثرة غير مرتبة.

وذلك أن كتاب اللزوميات إذا نظرت فيه رأيت نظيمه منثوراً فهو مختلط الأبيات غير متماسكها. إذ تجد في الغالب كل بيت منه قائماً بنفسه من جهة معناه

غير مرتبط بما قبله ولا بما بعده. ففي الصفحة الواحدة منه تراه يتكلم في مواضيع شتى فتقرأ منه البيت في السماء والذي يليه في الأرض والآخر مما يليه في الحيوان وما بعده في شيء آخر وهكذا إلى آخره ويندر أن ترى بيتين أو ثلاثة أبيات منه متواليات في موضوع واحد مرتبطات المعاني بعضها ببعض. وسبب ذلك أنه لزم في شعره ما لا يلزم في قوافيه. فاضطرته هذه الصناعة اللفظية عند نظم كل بيت إلى أن يفتكر في قافيته قبل نظمه وذلك يقتضي في الغالب أن يكون المعنى تابعاً للقافية ومبنياً عليها فيأتي البيت منقطعاً عما قبله في معناه وتكون القافية في كل بيت هي العامل الوحيد في تعيين موضوعه الخاص كما لا يخفى على من مارس صناعة قرض الشعر من الناس.

ولما كان شعر اللزوميات كله على هذا النحو غير مبوب بحسب مواضيعه ولا مفصل صعب على القارئ أن يحيط بآراء ناظمه الفلسفية ومذاهبه الاجتماعية إلا بعد تمحيصه وجمع متفرقاته ورد كل بيت منه إلى قرينه وتنقيح متناقضاته التي كان أبو العلاء يتعمدها مراعاة لأهل زمانه ورداً للتهم عنه. فبعد ذلك تنجلي غياهب الغموض عن آرائه وتظهر للعيان مذاهبه ومناحيه.

ولقد أخذت على نفسي بعد انتقاء «ألزم الألزم من لزوم ما لا يلزم» أن أمحص للقراء هذا الكتاب الجليل لكي تظهر لهم آراؤه، ولم أقصد بذلك إلا خدمة الحقيقة ومزيد التعريف لصاحبه الذي هو شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء. وقد التزمت أن لا أتكلم عنه بشيء بل أترك الكلام له فيتكلم هو عن نفسه ويعرب عن آرائه. ولا يظنن القارئ أني معه في كل ما قال. بل في آرائه ما لا أوافقه عليه لا سيما رأيه في مسألة الحجاب وإنما أنا حاك عنه بل هو الحاكي عن نفسه لا غير.

ولربما أنكر علي هذا العمل بعض أسرى التقليد من الجامدين ولكن خذ عنك أيها القارئ الكريم. فلعمري أن قوماً يكونون من ضيق العطن بحيث لا يحتملون الإصغاء إلى ما قاله المعري ولو غير موافقيه على ما قال لجديرون بالزوال بعيدون عن الكمال. وإني لأنزه النابهين من أهل هذا العصر عن أن يكونوا من جمود الفكر في هذه الدركة السفلى.

وإذا نظرنا في المواضيع التي خاض أبو العلاء عبابها في كتابه اللزوميات وجدناها كثيرة غير أن المهم منها ينحصر في المسائل الآتية :

(جدول اهم الأمور التي نثبتها هنا من آراء أبي العلاء)

١ ـ الإله .

٢ ـ الأديان .

٣ ـ العبادات .

٤ ـ نسخ الشرائع .

٥ ـ أهل الأديان .

٦ ـ أهل المذاهب .

٧ ـ الصوفية .

٨ ـ القائم المنتظر .

٩ ـ الخضر .

١٠ ـ العقل والفكر .

١١ ـ الجزاء .

١٢ ـ الجبر .

١٣ ـ الغرائز .

١٤ ـ الناس .

١٥ ـ الدنيا .

١٦ ـ النسل .

١٧ ـ النساء .

١٨ ـ الزواج .

١٩ ـ الحجاب .

٢٠ ـ تعدد الزوجات .

٢١ ـ الخير والشر.

٢٢ ـ الحياة والموت.

٢٣ ـ أهل القبور وما بعد الموت.

٢٤ ـ الروح والجسد.

٢٥ ـ تقادم الدهر.

٢٦ ـ زوال العالم.

٢٧ ـ البعث والنشور.

٢٨ ـ حكمة خلق الخلق.

٢٩ ـ الشك واليقين.

٣٠ ـ الأقدار.

٣١ ـ الجد.

٣٢ ـ العزلة.

٣٣ ـ الحرب.

٣٤ ـ السياسة.

٣٥ ـ اختلاط الأنساب.

٣٦ ـ الجن.

٣٧ ـ الخرافات.

٣٨ ـ الرفق بالحيوان.

٣٩ ـ الخمرة.

وها نحن نقص عليك آراء المعري في هذه المسائل واحدة بعد أخرى على الترتيب المذكور في الجدول.

الفلوجة ٥ تشرين الثاني ١٩٣٧

معروف الرصافي

آراء أبي العلاء

١ ـ رأيه في الإله

كان أبو العلاء يرى أن الله حق. قال:

لا ريب أن الله حق فلتعد ... باللوم أنفسكم على مرتابها

وأنه لا ريب فيه. قال:

الله لا ريب فيه وهو محتجب ... بادٍ يوكل إلى طبع له جذبا

ولا تناقض في قوله «وهو محتجب بادٍ» لأنه محتجب عن الحواس الظاهرة وبادٍ للعقل والفكر. هذا المعنى هو الذي يريده المعري هنا لا ما يقوله الصوفية أهل وحدة الوجود القائلين بأن لا موجود إلا الله فعندهم كل ما يرى وما لا يرى هو الله لا موجود غيره كما قال الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي:

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا محتجباً ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب

فإن الله عند الصوفية بذاته محتجب بادٍ في آن واحد. وأبو العلاء مخالف للصوفية كما سيأتي في موضعه.

وكان أبو العلاء يرى أن الله واحد منفرد بسلطانه قال:

توحد فإن الله ربك واحد ... ولا ترغبن في عشرة الرؤساء

وقال:

إلهنا الله مالك أول أحد ... تطيعه من صنوف الناس آحاد

وقال:

انفرد الله بسلطانه فما له في كل حال كفاء
ما خفيت قدرته عنكم وهل لها عن ذي رشاد خفاء

وقال:

وإن عظموا كيوان عظّمت واحداً يكون له كيوان أول ساجد

وكيوان اسم زحل معرب من الفارسية. وكان أبو العلاء يفند رأي المعطلة والملحدين ويخالفهم. قال:

اثبت لي خالقاً معطلا فيا جاحد اشهد أنني غير جاحد

وقال:

اما المجاور فارعه وتوقه واستعف ربك من جوار الملحد
ليس الذي جحد المليك وقد بدت آياته بأخ لمن لم يجحد

وقال:

أقر بأن لي رباً قديراً ولا ألقى بدائعه بجحد

وقال:

عجباً للطبيب يلحد في الخا لق من بعد درسه التشريحا

وكان المعري مع اعتقاده بأن الله حق يرى أن كنه الذات الإلهية أمر لا يدرك وأن الكلام عن شؤون الله لا يجوز. قال:

أمّا الإله فأمر لست مدركه فاحذر لجيلك فوق الأرض إسخاطا

وقال:

والله أكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صارا

وقال:

ليس لنا علم بسر إلهنا فهل علمته الشمس أو شعر النجم

وقال:

يخبرونك عن رب العلى كذباً وما درى بشؤون الله إنسان

وقال:

لا تكذبن فإن فعلت فلا تقل كذباً على رب السماء تكسبا

فالله فرد قادر من قبل أن تدعى لآدم صورة أو تحسبا

وقال:

وإن إلهي إله السماء رب الوهود ورب النبك

سألت المحدث عن شأنه فما زال يضعف حتى ارتبك

والنبك جمع نبكة وهي الأكمة المحددة الرأس وأراد بها هنا ما يقابل الوهود من مرتفعات الأرض. ولا شك أن أهل الأديان من يهود ونصارى ومسلمين وغيرهم مختلفون في الله تعالى كما قال أبو العلاء:

وجدنا اختلافاً بيناً في إلهنا وفي غيره عز الذي جل واتحد

فكل فريق منهم يثبت له تعالى أموراً وينفي عنه أخرى ويتحدث عنه بما لا يرضاه العقل فالنصارى يقولون إنه مركب من ثلاثة أقانيم الأب والابن وروح القدس. واليهود يقولون إنه شيخ له لحية بيضاء وهو عندهم ليس بإله العالمين بل إله بني إسرائيل فقط والجامدون من المسلمين المتمسكون بظواهر النصوص منهم يقولون إنه له عرش وهو جالس عليه. فالظاهر أن أبا العلاء المعري إنما عنى هذا بما تقدم من قوله: (وما درى بشؤون الله إنسان). وقد قال أيضاً يرد على المتكلمين:

قلتم لنا خالق حكيم قلنا صدقتم كذا نقول

زعمتموه بلا مكان ولا زمان ألا فقولوا

هذا كلام له خبيء معناه ليست لنا عقول

أي قولوا (لنا خالق حكيم) واسكتوا ولا تتكلموا عن الله بما يأباه العقل. إذ لا يعقل وجود كائن لم يكن في مكان ولا في زمان. ولا يلزم من هذا أن يكون أبو العلاء من المجسمة لأنه إنما يتحاشى الخوض في الكلام عن شؤون الله التي ليس في وسع الإنسان أن يعلمها. وقد كان المعري يرى الإنسان أقل من أن يكون عبداً لله تعالى إذ قال:

يسمون بالجهل عبد الرحيم وعبد العزيز وعبد الصمد

وما بلغوا أن يكونوا له عبيداً وذلك أقصى الأمد

ولكنه خالق العالمين ذائب أجزائهم والجمد

وكان يرى كل شيء وضيعاً في جنب شرف الله. قال:

إذا افتكرنا علمنا أن ذا ضعة أعلى النجوم ولله انتهى الشرف

وكان يرى أن الله تعالى قديم قال:

لنا خالق لا يمتري العقل أنه قديم فما هذا الحديث المولد

وقال:

صنعة عزت الأنام بلطف وعزتها إلى القدير الموازي

أي، كما يرى أنه قديم يرى أنه قدير أيضاً وأن قدرته عظيمة قال:

البحر في قدرته نغبة والفلك الأعظم فيها فليك

وكان يرى أنه تعالى ليس له نظير قال:

لنا رب وليس له نظير يسير أمره جبلاً ويرسي

تظلل الشمس ماهنة لديه فما بلقيس أم ماست برس

ويرى أنه تعالى لا تعتريه الغير ولا يتغير وقال:

كم غيرتنا بأمر خط حادثة وربنا الله لم تعلم به الغير

وقال:

والرب لم يزدد ولا هو ناقص ما قلّ ملك إلهنا فيكبّرا

ويرى أنه محيط بكل الخلق وقال:

لم يحص أعداد رمل الأرض ساكنها وكل ذلك عند الله محصور

ويرى أنه تعالى حكيم قال:

فساد وكون حادثان كلاهما شهيد بأن الخلق صنع حكيم

وقال:

حكم تدل على حكيم قادر متفرد في عزه بكمال

ويرى أنه تعالى دائم لا يزول قال:

ويثبت الله وسلطانه وكل أمر غيره يضمحل

وكان أبو العلاء يرجو الله تعالى ويخافه قال:

أما الحياة فلا أرجو نوافلها ... لكنني لإلهي خائف راج
رب السماء ورب الشمس طالعة ... وكل أزهر في الظلماء خراج

وقال:

يا خالق البدر وشمس الضحى ... معولي في كل حال عليك
وكل ملك لك عبد وما ... يبقى له ملك فيدعى مليك

وخلاصة ما يفهم مما تقدم أن أبا العلاء كان يرى أن الله تعالى حق وأنه موصوف بصفات الكمال غير أنه يقف عند هذا الحد ويرى أن كنه ذات الله سر من الأسرار التي لم يكن الإنسان أهلاً لإدراكها.

٢ ـ رأيه في الأديان

كان أبو العلاء يرى الأديان مكر من القدماء أوجدوها ليتوصلوا بها إلى جمع حطام الدنيا. قال:

أفيقوا أفيقوا يا غواة فإنما ... دياناتكم مكر من القدماء
أرادوا بها جمع الحطام فأدركوا ... وبادوا وماتت سنة اللؤماء

ويرى أن تظاهر الناس بالدين ما هو إلا رياء منهم قال:

قد حجب النور والضياء ... وإنما ديننا رياء
يا عالم السوء ما علمنا ... أن مصليك أتقياء
لا يكذبن امرؤ جهول ... ما فيك لله أولياء

وقال:

أرائيك فليغفر لي الله زلتي ... بذاك ودين العالمين رياء

وكان يرى أن من الصعب أن يحصل الإنسان على دين. قال:

هل الدين إلا كاعب دون وصلها ... حجاب ومهر معوز وحباء

ويرى أن الدين للأموات دون الأحياء. قال:

والدين متجر ميت فلذلك لا ... تلفيه في الأحياء الا كاسدا

أي أن الناس يتدينون بالأديان ليربحوا بها الثواب في الآخرة فبهذا الاعتبار تكون منفعة الدين للأموات دون الأحياء فلذلك لا يكون في الأحياء إلا كاسداً.

وكان المعري يرى أن الأديان هي مصدر الاختلاف بين الناس لأنها قائمة على أساس أن يخالف بعضها بعضاً. قال:

بالخلف قام عمود الدين طائفة تبني الصروح وأخرى تحفر القلبا

إن بين حفر القليب وبناء الصرح خلافاً بيناً وتضاداً ظاهراً ففي الأول نزول إلى الأسفل وفي الثاني صعود إلى الأعلى. إن الذين يبنون الصروح من أهل الأديان كثيرون كالمسلمين يبنون الجوامع والمآذن العالية وكالنصارى واليهود يبنون البيع والكنائس. وأما الذين يحفرون الآبار فيقال هم طائفة في الهند يحفرون آباراً واسعة يسقفون أفواهها بروافد منفرجة يضعون عليها جثث موتاهم فتأكلها الطير ثم تقع عظامها في البئر فتلك القلب هي قبور لموتاهم.

وكان يرى أن ضلال الناس ناشئ من اختلاف أديانهم. قال:

تألف في الناس شرقاً ومغرباً تكامل فيهم باختلاف المذاهب

وقال:

إن الشرائع ألقت بيننا إحنا وعلمتنا أفانين العداوات
وهل أبيحت نساء القوم عن عرض للعرب إلا بأحكام النبوات

يشير إلى ما أبيح في الغزوات من سبي النساء وجعلهن مما ملكت أيمانهم فلهم وطؤهن وبيعهن. وكان يرى أن الأديان متساوية في الضلالة فليس لأحدها فضل على الآخر. قال:

قد ترامت إلى الفساد البرايا واستوت في الضلالة الأديان

وقال:

دين وكفر وأنباء تقص وفر قان ينص وتوراة وإنجيل
في كل جيل أباطيل يدان بها فهل تفرد يوماً بالهدى جيل

ويرى أن الناس يحاولون تصحيح أديانهم ومحال ما يحاولون. قال:

كم ينشدون صفاء من ديانتهم وليس يوجد حتى الموت ما نشدوا

وقال:

وقد كذب الذي يغدو بعقل لتصحيح الشروع إذا مرضنه

ويرى أن الإنسان لا يتدين عن عقل بل عن تقليد. قال:

في كل أمرك تقليد رضيت به حتى مقالك ربي واحد أحد

وقال:

وما دان الفتى بحجى ولكن يعلمه التدين أقربوه
وينشأ ناشئ الفتيان منا على ما كان عوّده أبوه
وطفل الفارسي له ولاة بأفعال التمجس دربوه

ويرى أن الإنسان إذا رجع إلى عقله تهاون بالأديان وازدراها. قال:

إذا رجع الحصيف إلى حجاه تهاون بالشرائع وازدراها
فخذ منها بما أتاك لبٌ ولا يغمسك جهل في صراها
وهت أديانهم من كل وجه فهل عقل يشد به عراها

ويرى أن الناس في معتقداتهم بعيدون عن الحقيقة وأنهم يجهلونها. قال:

بوحدانية العلام دنا فذرني أقطع الأيام وحدي
سألت عن الحقائق كل قوم فما ألفيت إلا حرف جحد
سوى أني أزول بغير شك ففي أي البلاد يكون لحدي

وقال:

دعا موسى فزال وقام عيسى وجاء محمد بصلاة خمس
وقيل بجيء دين غير هذا وأودى الناس بين غد وأمس
ومن لي أن يعود الدين غضا فينقع من تنسك بعد خمس
إذا قلت المحال رفعت صوتي وإن قلت اليقين أطلت همسي

وقوله فينقع أي فيروى من العطش والخمس بكسر الخاء من اظماء الإبل وهو أن ترعى ثلاثة أيام وترد في الرابع وإنما سمي خمساً لأنه يكون في اليوم الخامس بالنسبة إلى ورودها الأول وكأن المعري أشار بالخمس إلى الشرائع التي أتى بها نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد.

وقال:

ويستحسن القوم ألفاظاً إذا امتحنت يوماً فأحسن منها العيُّ والخرسُ

وآلا اسرال غادوا في مدارسهم تلاوة ومحالٌ كلُّ ما درسوا

وكان المعري يرى أن الدين في الحقيقة ليس هو إلا ترك الشر واجتناب القبيح ومعاملة جميع الناس بالإنصاف. قال:

الدين إنصافك الأقوام كلهمُ وأي دين لآبي الحق إن وجبا

وقال:

أخو الدين من عادى القبيح وأصبحت له حجزة من عفة وإزار

وقال:

الدين هجر الفتى اللذات عن يسر في صحة واقتدار منه ما عمرا

وقال:

ودينك ما على الحكم فيه فأبغي للذي أخفيت بغيا

إذا الإنسان كف الشر عني فسقياً في الحياة له ورعيا

ويدرس إن أراد كتاب موسى ويضمر إن أحب ولاء شعيا

يقول إني لا أسأل الإنسان عن دينه إذ الأمر في دينه ليس لي بل لله وأما عندي فكل من فعل الخير وترك الشر فذاك هو الذي يستحق الشكر والاحترام. وبعد ذلك فلينتسب إلى أي دين شاء سواء راح يدرس كتاب موسى أم راح يضمر ولاء شعيا.

وقال أبو العلاء منتقداً على الأديان بعض أحكامها:

ما قيمتي فلس وفي حكمه أني أودي ألف دينار

وقال:

تناقض مالنا إلا السكوت له وأن نعوذ بمولانا من النار

يد بخمس مئين عسجد وديت ما بالها قطعت في ربع دينار

وليس قول المعري هذا اعتراضاً على الله تعالى وإنما هو اعتراض على الفقهاء القائلين بالقطع فإن بعض الفقهاء قال لا تقطع إلا في الثمين من المال وأما في الخسيس ففيه التعزير والزجر بالحبس والضرب. فهو لا يرى اجتهاد الفقهاء في

هذه المسألة صحيحاً لأن الحكم عليها بربع دينار مع الحكم لها بخمسمائة دينار تناقض لا محيد عنه.

وقال:

حيران أنت فأيّ الناس تتبع ... تجري الحظوظ وكل جاهل طبع

والأمُ بالسدس عادت وهي أرأف من ... بنت لها النصف أو عُرس لها الربع

وقال:

وجدت الفتى يرمي سواه بدائه ... ويشكو إليك الظلم وهو ظلوم

فإن كان شيطان له يستفزه ... فأيهما عند القياس تلوم

يريد أن الإنسان في غواية وضلال فإذا صح ما تقول الأديان من أن له شيطاناً يستفزه ويغويه فمن اللوم عند العقل. أهو أم الشيطان الذي أغواه.

وقال أبو العلاء منكراً للإجماع:

وجدت غنائم الإسلام نهباً ... لأصحاب المعازف والملاهي

وكيف يصح إجماع البرايا ... وهم لا يجمعون على الإله

وقال:

هل صح قول من الحاكي فنقبله ... أم كل ذاك أباطيل وأسمار

أما العقول فآلت أنه كذب ... والعقل غرس له بالصدق أثمار

وآخر ما نورده للمعري في هذا الباب قوله:

كن عابداً لله دون عبيده ... فالشرع يعبد والقياس يحرر

وهو لعمري جدير بالتأمل فتأمله.

٣ ـ رأيه في العبادات

قد علمت مما تقدم أن الدين عند أبي العلاء هو ترك الشر وفعل الخير وأما العبادات التي يفعلها أهل الأديان من صيام وصلاة وغيرها فليست عنده من الغايات المقصودة في الدين. وإنما هي وسائط وذرائع إلى ترك الشرور والارتداع عنها. ولما كان الشر قائماً على قدم وساق بين المتدينين في كل زمان ومكان جزم أبو

العلاء بأن «دين العالمين رياء» كما تقدم وأن هذه العبادات ما هي إلا قشور في الدين لا تغني فتيلاً ولا تجدي نفعاً. إذ لا ريب أن منفعة العبادة إنما هي للعابد لا للمعبود لأن الله تعالى أجلّ وأعلى من أن يكون محتاجاً إلى عبادة الخلق. إن الله غني عن العالمين. حتى أن أبا العلاء صار يرى ترك العبادة مع اجتناب الشر خيراً من فعلها مع ارتكابه. ولنستمع الآن إلى ما يقول.

كان أبو العلاء يرى أن التقي ليس هو من صام وصلى. قال:

تروم بجهلك لقيا الكرام	ولست لذي كرم واجدا
وتحسب أن التقي الذي	تشاهده راكعاً ساجدا
تنبّه فأنت على غرّة	أخالك مستيقظاً هاجدا

وقال:

ما الخير صوم يذوب الصائمون له	ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وإنما هو ترك الشر مطرحاً	ونفضك الصدر من غل ومن حسد
ما دامت الوحش والأنعام خائفة	فرساً فما صح أمر النسك للأسد

وقال:

سبّح وصلّ وطف بمكة زائراً	سبعين لا سبعاً فلست بناسك
جهل الديانة من إذا عرضت له	أطماعه لم يلف بالتماسك

وقال:

لعل أناساً في المحاريب خوّفوا	بآي كناس في المشارب أطربوا
إذا رام كيداً بالصلاة مقيمها	فتاركها عمداً إلى الله أقرب

وقال:

يا ظالماً عقد اليدين مصلياً	من دون ظلمك يعقد الزنار
أتظن أنك للمحاسن كاسباً	وخبيء أمرك شرة وشنار

وقال:

إذا القوم صاموا فعافوا الطعام	وقالوا المحالي فقد أفطروا

وقال:

أصمت شهوراً فهلا صمت ... ولا صوم حتى تطيل الصموتا

وقال:

إذا قومنا لم يعبدوا الله وحده ... بنصح فإنا منهم برآء

وقال:

وما التقي بأهل أن تسميه ... براً ولو حج بيت الله واعتمرا

هذا رأيه في الصلاة والصيام. أما الحج فكان لا يقول به وقد ذكر هو عن نفسه أنه لم يحج كما أنه لم يتزوج. قال:

أنا للصَّرورة في الحياة مقارن ... ما زلت أسبح في البحار الموّج
وضرورة في شيمتين لأنني ... مذ كنت لم أحجج ولم أتزوّج

والضرورة هو الذي لم يحج ولم يتزوج كما فسره هو في البيت، وقال:

إذا ما حججت فكم تحج نوائب ... شخصي ويفقد عنده الأحصار

والإحصار في الحج هو أن يحبس الحج حابس عن المضي في الحج كمرض أو خوف أو غير ذلك. يقول أنا لم أحج ولكن النوائب تحج شخصي حجاً بلا إحصار. وقال أيضاً:

أسير عن الدنيا وما أنا ذاكر ... لها بسلام إن أحداثها حمس
ضرورة ما حالين ما لكعابها ... ولا الركن تقبيل لدي ولا لمس

أي أنا عديم التقبيل واللمس لشيئين: للكعاب وهي الجارية الناهد وللركن وهو الحجر الأسود وخلاصة المعنى أنني ما حججت ولا تزوجت. وقوله في البيت الأول «إن أحداثها حمس» أي شديدة وحمس في الأصل جمع أحمس وهو الشديد الصلب في الدين وفي غيره. وهو لقب لقريش فكانوا يلقبون في الجاهلية بالحمس لأنهم كانوا يتشددون في أمر الحج من احترام الحرم والكعبة وغيرها فكانوا لا يقفون بعرفة لأنها ليست من الحرم وكان الناس يقفون بها. وقال:

ولم أقضِ فرضاً في منى وبلادها ... وكم عاجز قد زارها متنقلا

أي أنا ما أديت من فرض الحج وكم عاجز مثلي قد أداه متنقلاً زيادة على الفرض. وقال:

عجبنا للركائب مبريات يسيل بهن بعد الفج فج
تنص إلى تهامة مبتغاها صلاح وليس في النيات وج

صلاح كقطاء مبنية على الكسر وقد تعرب اسم مكة. أما وج فبلد بالطائف وقيل هي الطائف.

وقال منتقداً بعض الصور من العبادات:

أينكر التقليد مستبصر قبّل ركن البيت ثم استلم

وقال:

ما الركن عند أناس لست أذكرهم إلا بقية أوثان وأنصاب

يعني بقوله «عند أناس لست أذكرهم» المسلمين.

أما النساء فكان لا يرى الحج فرضاً عليهن البتة لأنه كان يرى من الواجب عليهن أن لا يبرحن البيوت. قال:

أقيمي لا أعدُّ الحج فرضاً على عجز النساء ولا العذارى
ففي بطحاء مكة شر قوم وليسوا بالحماة ولا الغيارى
وإن رجال شيبة سادنيها إذا راحت لكعبتها الجمارا
قيام يدفعون الوفد شفعاً إلى البيت الحرام وهم سكارى
إذا أخذوا الزوائف أولجوهم ولو كانوا اليهود أو النصارى

رجال شيبة أي بني شيبة وهم قوم من بني عبد الدار كانت لهم سدانة الكعبة أي حجابتها أو خدمتها في الجاهلية. والجمارا الجماعات يقال جاء القوم جمارا أي بأجمعهم. وقال:

ولا أحمد البيضاء تشرب محضها وتسقي بنيها والنزيل سمارها
وتترك جمر الزوج يخبو لرحلة إلى الركن والبطحاء ترميَ جمارها
وأولى بها من بيت مكة بيتها إذا هي قضت حجها واعتمارها

المحض اللبن الخالص والسمار هو المذيق أي اللبن الكثير الماء الرقيق وهو ما تسميه العامة بالشنينة.

٤ ـ رأيه في نسخ الشرائع

وقال أبو العلاء:

وجدت الشرع تخلقه الليالي كما خلق الرواء الشرعبي

فذكر في هذا البيت مبدأ النسخ وهو خلوقة الشرع بتقادم العهد إذ لا ريب أن مناحي الحياة تتبدل ظروفها ومكاسبها ومرافقها كلما مرت الأزمنة فإذا بقي الشرع على ما هو عليه في القديم لم يعد ملائماً لما تبدل وجدّ من مناحي الحياة فيكون عندئذٍ كالثوب الخلق فيلزم تجديده إما بتحويره وتعديله أو بتركه وإقامة شرع آخر مقامه كما يلزم تجديد الثوب البالي إما بترقيعه أو برفئه أو بتركه واتخاذ ثوب جديد مكانه. وهذا هو النسخ وهو منطبق على ما قيل من أن الأحكام تتغير بتغير الزمان.

ولا ريب أن الزمان يخلق كل شيء ولا فرق بين إخلاقه الثوب الملبوس وبين إخلاقه الشرع المتبع فكما يحتاج الثوب إلى تجديد كذلك الشرع وهذا هو النسخ. وليست الخلوقة الحاصلة من تقادم العهد بالسبب الوحيد للنسخ بل يجوز أن ينسخ الشرع وإن كان جديداً لم يتقادم عهده وذلك بظهور الحاجة إلى ما هو أوفق منه وأرفق كما نسخت بعض الأحكام في القرآن من دون أن يمر عليها زمان طويل.

وكان أبو العلاء يرى النسخ إذ قال:

وجدنا اتباع الشرع حزماً لذي النهى ومن جرب الأيام لم ينكر النسخا

فما بال هذا العصر ما فيه آية من النسخ إن كانت يهود رأت مسخا

ويظهر من البيت الثاني أن أبا العلاء ينكر المسخ وهو تحويل الصورة إلى صورة أقبح منها كتحويل الإنسان إلى قرد أو إلى خنزير أو إلى غير ذلك من الحيوان. فهو بهذا البيت يريد أن يقول إن كانت يهود قد مسخ جيل منها قردة وخنازير فما بال هذا العصر لم يمسخ فيه أحد من أهله وهم في شرورهم ليسوا بأقل من أولئك.

والحق مع أبي العلاء فإن العقل السليم ينكر المسخ بهذا المعنى ولكني أرى أن المسخ المذكور في القرآن عن بعض بني إسرائيل ليس هو مسخاً بهذا المعنى أي بتحويل خلقتهم إلى خلقة قردة وخنازير بل بتحويل أخلاقهم إلى أخلاق قردة وخنازير.

وقال في ذلك أيضاً حاكياً عن غيره:

يقولون إن الدين ينسخ مثلما تولت بإقبال الحنيفة فارس
ومهما يكن فالله ليس بزائل ويجني الفتى من بعد ما هو غارس

٥ ـ رأيه في أهل الأديان

لقد نظر أبو العلاء في البشر نظر ناقد بصير بعيوبهم خبير بمفاسدهم فأوسعهم ثلباً وأشبعهم تثريباً ولوماً بعد أن قتلهم خبراً وكشف عن مخبئات نفوسهم سبراً. فأساء ظنه فيهم أجمعين ولم يستثن منهم أحداً حتى نفسه إذ قال:

بني الدهر مهلاً إن ذممت فعالكم فإني بنفسي لا محالة أبدا

بل قال:

إن كان كل بني حواء يُشبهني فبئس ما ولدت في الناس حواء

وقال إن كان فيهم صالح فهو شاذ نادر:

حوتنا شرور لا صلاح لمثلها فإن شذ منا صالح فهو نادر

والشاذ النادر لا يقاس عليه كما جاء في قوله:

والخير يندر تارات فنعرفه ولا يقاس على حرف إذا ندرا

وقد تكلم عليهم في لزومياته بما سنثبت بعضه لك هنا فتقضي منه بالعجب. وقد نظر إليهم في كلامه عنهم من جهات متعددة فننظر إليهم من حيث إنهم متدينون. ونحن في هذا الفصل نورد كلامه عنهم من حيث إنهم متدينون لهم أديان ولهم مذاهب. قال:

وقد فتشت عن أصحاب دين لهم نسك وليس لهم رياء
فألفيت البهائم لا عقول تقيم لها الدليل ولا ضياء
وإخوان الفطانة في احتيال كأنهم لقوم أنبياء
فأما هؤلاء فأهل مكر وأما الأولون فأغبياء
فإن كان التقى بلهاً وعياً فأعيار المذلة أتقياء

يريد أنه نظر في أهل الأديان فرآهم قسمين قسماً مخلصين في ديانتهم غير مرائين إلا أنهم كالبهائم لا عقول لهم وإنهم يجهلون حقائق الدين، وقسماً ذوي

فطانة وذكاء إلا أنهم غير مخلصين بل هم مراؤون وهم في دينهم أهل مكر واحتيال. فإن جاز أن نقول للأولين أنهم أتقياء فقد جاز أن نصف الحمير بالتقى أيضاً. قال:

رويدك قد غررت وأنت حر ... بصاحب حيلة يعظ النساء
يحرم فيكم الصهباء صبحاً ... ويشربها على عمد مساء
يقول لكم غدوت بلا كساء ... وفي لذاتها رهن الكساء
إذا فعل الفتى ما عنه ينهى ... فمن جهتين لا جهة أساء

وقال في تحيل أهل الأديان:

كم أمة لعبت بها جهالها ... فتنطست من قبل في تعذيبها
الخوف يلجئها إلى تصديقها ... والعقل يحملها على تكذيبها
وجبلة الناس الفساد فضلّ من ... يسمو بحكمته إلى تهذيبها
يا ثلة في غفلة وأويسها القرني ... مثل أويسها أي ذيبها

أويس القرني رجل من التابعين يذكر في العبّاد والمتصوفة وأويس أيضاً من أسماء الذئب. لما شبه الناس بالغنم في الغفلة قال لا فرق بين أويس القرني وبين الذئب الذي يعيث بالغنم.

وقال في احتيال أهل الأديان أيضاً:

ولا تطيعن قوماً ما ديانتهم ... إلا احتيال على أخذ الإتاوات
وإنما حمّل التوراة قارئها ... كسبُ الفوائد لا حب التلاوات
إن الشرائع ألقت بيننا إحنا ... وعلمتنا أفانين العداوات
وهل أبيحت نساء القوم عن غرض ... للعرب إلا بأحكام النبوات

يريد بالبيت الأخير سبايا الحرب التي أحل الإسلام فروجها للمسلمين.

وقال:

فلا تأمنوا المرء التقي على التي ... تسوء وإن زار المساجد أو حجا

وقال:

فلا يغرنك من قرائنا زمر ... يتلون في الظلم الفرقان والزمرا

يقامرون بما أوتوه من حكم   وصاحب الظلم مقمور إذا قمرا

يبدي التدين محتالاً ضمائره   غير الجميل إذا ما جسمه ضمرا

وقال أيضاً:

دعوا وما فيهم زاك ولا أحد   يخشى الإله فكانوا أكلباً نبحا

وليس عندهم دين ولا نسك   فلا تغرك أيد تحمل السبحا

وكم شيوخ غدوا بيضاً مفارقهم   يسبحون وباتوا في الخنا سبحا

لو تعقل الأرض ودت أنها صفرت   منهم فلم ير فيها ناظر شبحا

وقال يخاطب أهل زمانه:

بني زمني هل تعلمون سرائرا   علمت ولكني بها غير بائح

سريتم على غي فهلاّ اهتديتم   بما خبرتكم صافيات القرائح

وصاح بكم داعي الضلال فما لكم   أجبتم على ما خيلت كل صائح

متى ما كشفتم عن حقائق دينكم   تكشفتم عن مخزيات الفضائح

فإن ترشدوا لا تخضبوا السيف من دم   ولا تلزموا الأميال سير الجرائح

ويعجبني دأب الذين ترهبوا   سوى أكلهم كد النفوس الشحائح

وإنما أعجبه دأب الرهبان لانقطاعهم عن الناس وعدم تزوجهم، وهو كان يرى هذا الرأي وإنما قال «سوى أكلهم كد النفوس الشحائح» لأن الرهبان يعيشون من عطايا الناس لا من كدهم ولذا قال بعد:

وأطيب منهم مطعماً في حياته   سعاة حلال بين غاد ورائح

وما حبس النفسَ المسيح تعبداً   ولكن مشى في الأرض مشية سائح

وقال في اختلاف أهل الأديان:

إذا افتكر الذين لهم عقول   رأوا نبأ يحق له السهود

غدا أهل الشرائع في اختلاف   تقض به المضاجع والمهود

فقد كذبت على عيسى النصارى   كما كذبت على موسى اليهود

ولم تستحدث الأيام خُلقاً   ولا حالت من الزمن العهود

وقال:

ما أسلم المسلمون شرهم ... ولا يهود لتوبة هادوا

ولا النصارى لدينهم نصروا ... وكلهم لي بذاك أشهادو

وقال :

أمور تستخف بها حلوم ... وما يدري الفتى لمن الثبور

كتاب محمد وكتاب موسى ... وإنجيل ابن مريم والزبور

نهت أمماً فما قبلت وبارت ... نصيحتها فكل قوم بور

وقال :

ترجو يهود المسيح يأتي ... وتأمل الدهر أن يهودا

وكيف ترعى لهم عهود ... من بعد ما ضيعوا العهودا

وكل ما عندهم دعاوٍ ... حتى يقيموا به الشهودا

غدوا وأشياخهم لجهل ... كولِدة أوطنوا المهودا

وقال :

كل الذي تحكون عن مولاكم ... كذب أتاكم عن يهود يحبر

رامت به الأحبار نيل معيشة ... في الدهر والعمل القبيح يتبر

كذب يقال على المنابر دائماً ... أفلا يميد لما يقال المنبر

وقال :

يُسمّى غوي من يخالف كافراً ... له الويل أي الناس خال من الكفر

حصلنا على التمويه وارتاب بعضنا ... ببعض فعند العين ريب من الشفر

وليس الذي قال اليهودي ثابتاً ... سوى أنه بالخط أثبت في السفر

وقال :

ضلت يهود وإنما توراتها ... كذب من العلماء والأحبار

قد أسندوا عن مثلهم ثم اعتلوا ... فنموا بإسناد إلى الجبّار

وإذا غلبت مناضلاً عن دينه ... ألقى مقالده إلى الأخبار

يريد بالبيت الثاني أنهم كانوا في أول الدهر يسندون هذه الأخبار ويروونها عن أمثالها من الناس ثم اعتلوا في الإسناد حتى صاروا يسندونها إلى الله .

وقال:

تلت النصارى في الصوامع كتبها ... ويهود تقرأ بالقرى أسفارها
ملل غدت فرقاً وكل شريعة ... تبدي لمضمر غيرها أكفارها

وقال:

وكم مسلم عبد الهوى فوجدته ... فيما يحل كعاقد الزنار
كذبوا إن ادعوا الهدى فجميعهم ... يعمون في تيه بغير منار
فاهرب بدينك من أولئك إنهم ... حربوك واحتربوا على الدينار

وقال:

ومتى ركبت إلى الديانة غالها ... فكر على حسن الضمير دسائس
والعقل يعجب والشرائع كلها ... خبر يقلد لم يقسه قائس
متمجسون ومسلمون ومعشر ... متنصرون وهائدون رسائس
وبيوت نيران تزار تعبدا ... ومساجد معمورة وكنائس
والصابئون يعظمون كواكباً ... وطباع كل في الشرور حبائس
أنى ينال أخو الديانة سؤدداً ... ومآرب الرجل الشريف خسائس

قوله وهائدون رسائس أي ثابتون، جمع رسيس وهو الشيء الثابت. وقال:

أظلمتَ فاهتجت تبغي في جميعهم ... نبراس ليل وما في القوم نبراس
تعلم الكفر أولاهم وآخرهم ... فكل أرض بها جمع ومدراس

وقال:

المال يسكت عن حق وينطق في ... بطل وتجمع إكراماً له الشيع
وجزية القوم صدت عنهم فغدت ... مساجد القوم مقروناً بها البيع

وقال:

داء هذا الأنام لا يقبل الطب ... وقدماً أراه داء نجيسا
فِكَرٌ حسّنت لقوم أموراً ... فاستجازوا التهويد والتمجيسا
معشر صيروا المدامة قربا ... نا وناس ألقوا بها التنجيسا

الداء النجيس هو الداء الذي لا يبرأ منه. والذين جعلوا الخمر قرباناً هم النصارى. والذين ألقوا بها التنجيس هم المسلمون فإنها بخسة عندهم.

وقال:

توافقت اليهود مع النصارى	على قتل المسيح بلا اختلاف
وما اصطلحوا على ترك الدنايا	بل اصطلحوا على شرب السلاف
تلافيناهم بالقول فيه	فجاءهم التلافي بالتلاف
ترفق إن ديني ليس نبعاً	ولكن كالخلاف من الخلاف

يريد بقوله «تلافيناهم إلخ...» أي تداركناهم بالقول في المسيح إنه لم يقتل ولم يصلب فجاءهم هذا التلافي منا بالتلف أي بالهلاك لأن دين النصارى قائم في أصله على صلب المسيح ليكون فداء لهم من الخطيئة فإذا نفي الصلب انهدم دين النصارى من أساسه.

ويفهم من تعبيره بالتلافي أن المقصود من نفي القتل والصلب عن المسيح هو إصلاح دينهم ولكن النتيجة كانت إفساده. بقي هنا قوله «بالتلاف» والظاهر أنه أراد به التلف غير أني لم أجد فيما بين يدي من كتب اللغة أصلاً لكلمة تلاف. وأبو العلاء ثقة كان من علماء اللغة في زمانه. أما النبع والخلاف الواردان في البيت الأخير فمن أسماء الشجر فإن النبع شجر قوي ينبت في قلل الجبال وتتخذ منه القسي والسهام لصلابته. والخلاف الأول في قوله كالخلاف هو شجر الصفصاف وليس كالنبع بل هو رخو ضعيف والخلاف الثاني مصدر بمعنى المخالفة. فيكون معنى البيت هكذا ترفق بي فديني ليس قوياً كالنبع ولكنه ضعيف كالصفصاف وضعفه بسبب الخلاف الكائن بين الأديان.

وقال:

جاء القيوان وأمر الله أرسله	وكان سترٌ على الأديان فانخرقا
مذاهب جعلوها من معايشهم	من يُعمل الفكر فيها تعطه الأرقا
إن رمت من شيخ رهط في ديانته	دليل عقل على ما قاله خرقا
مَينٌ يردّدُ لم يرضوا بباطله	حتى أبانوا إلى تصديقه طرقا

لا رشد فاصمت ولا تسألهم رشدا   فاللب في الأنس طيف زائر طرقا
إذا كشفت الرهبان حالهم   فكلهم يتوخى التبر وأورقا

وقال:

فالحمد لله ما فارقت سيئة   وكيف لي من ضنى دَين بإفراق
والنسك لا نسك موجود فنبغيه   فعدّ عن فقهاء اللفظ مراق

الإفراق هو الإفاقة من المرض يقال أفرق المريض من مرضه أي أقبل وأفاق. وقوله مراق جمع مارق.

وقال:

تدين غاويهم حذار أميرهم   فلما انقضت أيامه ذهب النسك
فأصبح من بعد التنسك بالتقى   لأردانه من طيب فاجرة مسك

وقال:

وما أرى كل قوم ضل رشدهم   إلا نظير النصارى أعظموا الصلبا
يا آل اسرال هل يرجى مسيحكم   هيهات قد ميز الأشياء من خلبا
قلنا أتانا ولم يصلب وقولكم   ما جاء بعد وقالت أمة صلبا
جلبتم باطل التوراة عن شحط   ورب شر بعيد للفتى جلبا

وقال:

سألت من خالف عن دينه   فأعوز المخبر لا يكذب
قد أكثروا الدعوى بلا حجة   كل إلى حيزه يجذب

وقوله فأعوز المخبر لا يكذب أي أعوز الذي يخبرني عن دينه من دون أن يكذب.

وقال:

يا آل يعقوب ما توراتكم نبأ   من وري زند ولكن وري أكباد
إن كان لم يبد للأعمار سركم   فإنه لي في أكفانه باد
لقد اكلتم بأمر كله كذب   على تقادم أزمان وآباد
ورابني أن أحباراً لكم رسخوا   في العلم ليسوا على حال بعباد

قوله «من وري زند ولكن وري أكباد» معناه أن الأنباء التي تذكرونها عن توراتكم ليست حاصلة من نور كالنور الحاصل من وري الزند وإنما هي من وري الأكباد أي من سمنها واكتناز اللحم فيها وخلاصة المعنى أن منشأها طلب المعيشة. يقال وري اللحم يرى ورياً إذا اكتنز أي سمن.

وقال:

رأيت بني الدهر في غفلة وليست جهالتهم بالأمم
فنسك أناس لضعف العقول ونسك أناس لبعد الهمم

يريد أن منهم من يتدين لضعف عقله ومنهم من يتدين لطلب الرياسة والمناصب العالية أي لأجل الدنيا.

وقال:

هذا الفتى أوقحُ من صخرة يبهت من ناظره حيث كان
ويدعي الإخلاص في دينه وهو عن الإلحاد في القول كان
يزعم أن العشر ما نصفها خمس وأن الجسم لا في مكان

كان في البيت الثاني اسم فاعل من كنى يكني كناية فهو كان وذاك مكنى عنه. والمعنى ظاهر.

وقال:

قال افتكار في الحوادث صادق جعل الصعاب من الحذار مذلّله
هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت ويهود حارت والمجوس مضلّله
إثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر دينٌ لا عقل له

وقال:

ما للأنام وجدتهم من جهلهم بالدين أشباه النعام أو النعم
لو قال سيد غضا بعثت بملة من عند ربي قال بعضهم نعم

السيد الذئب والغضا شجر من الأثل والذئب يضاف إلى الغضا في الأكثر لأنه يوجد فيه غالباً. والمعنى أن الناس لو جاءهم ذئب وقال لهم إنني قد جئتكم بدين

أو مذهب لوجد فيهم من يصدقه ويقول له نعم. والمراد من هذا هو تصوير جهل الناس بالدين. وقال:

أتوكم بإقبالهم والحسام ... فشد به زاعم ما زعم
تلوا باطلاً وجلوا صارماً ... وقالوا صدقنا فقلتم نعم
أفيقوا فإن أحاديثهم ... ضعاف القواعد والمدّعم

وقال:

فقد أتوا بحديث لا يثبته ... عقل فقلنا عن أي الناس تحكونه
فأخبروا بأسانيد لهم كذب ... لم تخل من ذكر شيخ ولا يزكونه

وقال:

قد أسلم الرجل النصران مرتغباً ... وليس ذلك من حب لإسلام
وإنما رام عزاً في معيشته ... أو خاف ضربة ماضي الحد قلام
أو شاء تزويج مثل الظبي معلمة ... للناظرين بأسوار وعلام

والعلاّم الحنّاء يريد أنها معلمة بالحلي وبالخضاب. والنصران بمعنى النصراني أي أنه لم يسلم حباً للإسلام وإنما أسلم إما رغبة في أن يعتز بإسلامه وهذا كان يقع أيام كانت الدولة للمسلمين وإما خوفاً من القتل وإما طمعاً في أن يتزوج مسلمة أحبها وأحبته. وهذا كثير الوقوع حتى في زماننا وقوعه عند النساء أكثر من وقوعه من الرجال. ولم أرَ عند الناس شيئاً يعلو على الدين كالحب. فعند عامة الناس من أهل الأديان كلهم يكون كل شيء تبعاً للدين إلا الحب فإن الدين يكون تبعاً له فكم رأينا من تركوا حياتهم وأموالهم لدينهم ولم نرَ من ترك حبه لدينه بل ما زلنا ولا نزال نرى من يتركون دينهم لحبهم خصوصاً من النساء. وفي هذا ما يدل على أن للحب سلطاناً قاهراً ليس فوقه من سلطان. وقال أبو العلاء:

يا آل يعقوب خلوا حذركم ... في الدهر من حبر وديّان
يزعم نار من سماء هوت ... تأكل ذا إفك وطغيان
لو كنت فيما قلته صادقاً ... لم تغد للشر بهميان
ولم تكن ترغب في زيف ... تؤخذ من عرج وعميان

وقال:

الراهب المسجون فرط عبادة　　من حب دنياه الكذوب مولهُ
أعرفتهم أصحابكم بحقيقة　　أم كلكم عنهم غبيّ أبلهُ
ذكر التألّه فادّعوه تخرصاً　　ما هذه أفعال من يتألّهُ

وقال:

يتلون أسفارهم والحق يخبرني　　بأن آخرها مينٌ وأوّلها
صدقت يا عقل فليبعدْ أخو سفه　　صاغ الأحاديث إفكاً أو تأولها
وليس حبر ببدع في صحابته　　إن سام نفعاً بأخبار تقولها
وإنما رام نسواناً تزوجها　　بما افتراه وأموالاً تمولها
وصاحب الشرع كان القدس قبلته　　صلى إليها زماناً ثم حولها
لا يخدعنك داع قام في ملأ　　بخطبة زان معناها وطولها
فما العظات وإن راعت سوى حيل　　من ذي مقال على ناس تحولها

٦ ـ رأيه في أهل المذاهب

ليس بين أهل المذاهب وبين أهل الأديان فرق كبير بل الفرق بين الفريقين طفيف فإن أهل الأديان يتكلمون باسم الدين أو عن الدين مباشره، وأهل المذاهب يتكلمون عن أمور تتفرع من الدين وليست هي من أصل الدين. فعلى هذا النحو تتكون في الدين الواحد مذاهب متعددة كل واحد منها مخالف للآخر فأهل كل مذهب حرب لأهل المذهب الآخر كما أن أهل كل دين حرب لأهل الدين الآخر. ولو كانت العداوات الدينية منحصرة بين أهل الأديان المختلفة لهان الخطب ولكان أهل الدين الواحد مصونين من العداوات والمشاحنات فيما بينهم وحدهم وإن كانت العداوات قائمة بينهم وبين أهل الأديان الأخرى ولكن جاءت المذاهب فقسمت أهل الدين الواحد أيضاً على أنفسهم وفرقت بينهم فتشاحنوا وتباغضوا وتشاتموا وتقاتلوا ولم يكن ذلك منهم إلا تكالباً على الدنيا الفانية التي جاءت الأديان كلها والأنبياء بأجمعهم والكتب المنزلة بأسرها تأمرهم بتركها واحتقارها وتدعوهم إلى العمل للحياة الأخرى الخالدة. اللهم إن هذا بلاء ما فوقه من بلاء.

ولعلك تقول لو لم تكن هذه الأديان وهذه المذاهب موجودة في الناس أفتظن أنهم على فرض عدم وجودها كانوا كلهم يعيشون إخواناً على سرر متقابلين لا شحناء بينهم ولا بغضاء؟! كلا ثم كلا. فإن الجبلة البشرية المجبولة على الشر هي وحدها الداء العضال وهي التي عمدت إلى الأديان وهي دواؤها فجعلتها داء ثانياً فاشياً فيها ولذا أقول:

هي الداء أعيا الأولين فهل له ... على عقمه في الآخرين طبيب

وها نحن نقص عليك بعض ما قاله أبو العلاء في هذه المذاهب. قال:

جهلت أقاضي الري أكثر مأثماً ... بما نصه أم شاعر يتغزل

واعلم أن ابن المعلم هازل ... بأصحابه والباقلاني أهزل

وكم من فقيه خابط في ضلالة ... وحجته فيها الكتاب المنزل

وقارئكم يرجو بتطريبه الغنى ... فآض كما غنى ليكسب زُلزل

فما لعذاب فوقكم لا يعمكم ... وما بال أرض تحتكم لا تزلزل

يقال إن هذا القاضي كان في زمن الرشيد ويقال إن له حكاية مشهورة مبنية على قولهم فيه (نعم القاضي قاضي الري). وإني لآسف أن ليس عندي من كتب التاريخ ما أرجع إليه في معرفة اسم هذا القاضي وحكايته المشهورة كما قيل.

وابن المعلم الوارد ذكره في هذه الأبيات هو أبو إسحاق من شيوخ المعتزلة. والباقلاني نسبة إلى الباقلاء على غير القياس والباقلاء هي الفول بتشديد اللام إلا أنّه جاء في هذا البيت مخففاً للضرورة وهو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني أحد أعيان العلم في المائة الرابعة من الهجرة.

وأما زلزل فلقب رجل اسمه منصور من المغنيين وكان ضرّاباً بالعود يضرب به المثل بحسن ضربه عاش في أيام المهدي والهادي والرشيد وكان غلاماً لعيسى بن جعفر بن المنصور. وفي معجم البلدان لياقوت الحموي قال إسحق بن إبراهيم الموصلي كان برصوماً الزامر وزلزل الضارب من سواد الكوفة قدم بها أبي معهما ست حجج (أي لهما ست سنين من العمر) وقفهما على الغناء العربي وأراهما وجوه النغم وثقفهما حتى بلغا المبلغ الذي بلغاه من خدمة الخلفاء.

وكانت في جانب الكرخ ببغداد بركة يقال لها بركة زلزل حفرها هو ووقفها على المسلمين وكانت في محل قريب من قصر الوضاح وكانت منتزهاً من منتزهات بغداد. وفيها قال نفطويه النحوي:

لو أن زهيراً وامرئ القيس أبصرا ... ملاحة ما تحويه بركة زلزل
لما وصفا سلمى ولا أم جندب ... ولا أكثرا ذكر الدخول وحومل

وقال أبو العلاء:

تلاوم الناس وافتنت ظنونهم ... وارجأ الناشئ الباغي أو اعتزلا
وقيل لا بعث يرجى للثواب وما ... سمعت في ذاك دعوى مبطل هزلا
وكيف للجسم أن يدعى إلى رغد ... من بعد ما رمّ في الغبراء أو أزلا
وهل يقوم لحمل العبء من جدث ... ظهرٌ وأيسرُ ما لاقاه أن جزلا

وقال:

يقولون إن الجسم ينقل روحه ... إلى غيره حتى يهذّبها النقل
فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة ... إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل
وليس جسوم كالنخيل وإن سما ... بها الفرع إلا مثل ما نبت البقل

وقال:

برئت إلى الخلاق من أهل مذهب ... يرون من الحق الإباحة للأهل
فهلاّ خشيب كي يقنأ تحته ... مشيب من الشيخ المسن أو الكهل
وأين حسام الهند منك وجهله ... جهادك أولى من جهاد أبي جهل

قوله فهلاّ خشيب إلخ... الخشيب السيف قبل صقله ويقنأ يحمر والمعنى فهلا سيف يضرب به الشيخ القائل هذا القول فيصبغ شيبه بحمرة دمه حتى يكون مشيبه أحمر قانياً. وقال:

وقال أناس ما لأمر حقيقة ... فهل أثبتوا أن لا شقاء ولا نعمى
فنحن وهم في مزعم وتشاجر ... ويعلم رب الناس أكذبنا زعما

وهؤلاء هم السوفسطائية الذين يبطلون الحقائق ويقولون بتكافؤ الأدلة يقول فهل استطاع هؤلاء أن يبطلوا حقيقة الشقاء والنعيم اللذين نحس بهما ونشعر.

وقال:

قالت معاشر لم يبعث إلهكم ... إلى البرية عيساها ولا موسى
وإنما جعلوا للقوم مأكلة ... وصيروا لجميع الناس ناموسا

وقال:

يقولون إن الدهر قد حان موته ... ولم يبقَ في الأيام غير ذماءِ
وقد كذبوا ما يعرفون انقضاءه ... فلا تسمعوا من كاذب الزعماء

الذماء بقية النفس. وفي المثل أطول ذماء من الضب لأنه إذا قتل يبطئ كثيراً تمام موته. ويقال للمشفي على الموت ما بقي به إلا ذماء يتردد في خيال.

وقال:

أقروا بالإله وأثبتوه ... وقالوا لا نبي ولا كتاب
ووطء بناتنا حلٌ مباح ... رويدكم فقد بطل العتاب

وقال:

أستغفر الله واترك ما حكى لهم ... أبو الهذيل وما قال ابن كلاّب
فالدين قد خس حتى صار أشرفه ... بازاً لبازين أو كلباً لكلاب

أبو الهذيل العلاّف أحد متكلمي المعتزلة وهو من كبار علمائها وابن كلاب هو عبد الله بن سعيد بن كلاب من متكلمي الأشعرية وقد فارقهم لآراء له خاصة في علم الكلام.

وقال:

أجاز الشافعي فعال شيء ... وقال أبو حنيفة لا يجوز
فضلّ الشيب والشبان منا ... وما اهتدت الفتاة ولا العجوز

ولا يخفى أن بين الجواز وعدمه تناقضاً.

وقال:

لولا التنافس في الدنيا لما وضعت ... كتب التناظر لا المغني ولا العُمد
قد بالغوا في كلام بانَ زخرفه ... يوهي العيون ولم تثبت له عمد
وما يزالون في شام وفي يمن ... يستنبطون قياساً لما له أمد

فذرهم ودنياهم فقد شغلوا بهما ويكفيك منها القادر الصمد

المغني كتاب في الجدل لأبي الحسن الأشعري. والعمد كتاب القاضي عبد الجبار المعتزلي.

وقال:

إن شئت أن تلقاه منصلتاً بالسيف يضرب فاعمد للجماعات
تجدهم في أقاويل مخالفة وجه الصواب وأسرارا مداعات
قالوا وقلنا دعاوٍ ما تفيد لنا إلا الأذى واختصاماً في المداعات

وقال:

إنما هذه المذاهب أسباب لجذب الدنيا إلى الرؤساء
غرض القوم مُتعة لا يرقو نَ لدمع الشماء والخنساء
كالذي قام يجمع الزنج بالبصـ ـرة والقرمطي بالأحساء
فانفرد ما استطعت فالقائل الصا دق يُضحي ثِقلاً على الجلساء

الذي قام يجمع الزنج بالبصرة يريد الخروج بهم على جماعة المسلمين هو علي بن محمد بن أحمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وكان دعياً في نسبه وخبره مشهور يذكره المؤرخون. وأما القرمطي فواحد القرامطة وهم طائفة من الناس لهم مذهب خاص. والمراد به هنا هو أبو القاسم بن زكرويه صاحب الشامة وكان ينتمي إلى علي بن أبي طالب أيضاً وهو كصاحب الزنج بالبصرة دعياً في نسبه. وأخبار القرامطة واغتيالهم للمسلمين مذكور في كتب التأريخ.

وقال:

فلا تأمنوا المرّة التقيّ على التي تسوء وإن زار المساجد أو حجا
ولا تقبلوا من كاذب متسوق تحيل في نصر المذاهب واحتجا
فذلك غاوي الصدر قلبي كقلبه متى ملأ التذكير مسمعه مجا

وقال:

قد ادعيتم فقلنا أين شاهدكم فجاء من بات عند اللب مجروحا

إن صح تعذيب رمس من يحل به ... فجنباني ملحوداً ومضروحا

وقال:

عاشوا كما عاش آباء لهم سلفوا ... وأورثوا الدين تقليداً كما وجدوا

فما يراعون ما قالوا وما سمعوا ... ولا يبالون من غيٍّ لمن سجدوا

وقال:

أتتني أنباء كثير شجونها ... لها طرقٌ أعيى على الناس خبرُها

هنا دونها قس النصارى وموبذ ... المجوس وديان اليهود وخبرها

وخطوا أحاديثاً لهم في صحائف ... لقد ضاعت الأوراق فيها وحبرها

وقال:

أرى ابن أبي إسحاق أسحقه الردى ... وأدرك عمر الدهر نفسَ أبي عمرو

تباهوا بأمر صيروه مكاسباً ... فعاد عليهم بالخسيس من الأمر

بكسوة برد أو بإعطاء بُلغة ... من العيش لا جم العطاء ولا غمر

ولم يصنعوا شيئاً ولكن تنازعوا ... أباطيل تضحى مثل هامدة الجمر

أما قاله الكوفي في الزهد مثل ما ... تغنى به البصري في صفة الخمر

ابن أبي إسحاق هو عبد الله بن زيد الحضري أحد الأئمة في العربية والقراءات مشهور بكنية والده ومما يؤثر عنه أنه كان يعيب الفرزدق باللحن وأن الفرزدق كان يكرهه لذلك واتفق أن الفرزدق أنشده يوماً وهو يريد هجاءه:

فلو كان عبد الله مولى هجوته ... ولكن عبد الله مولى المواليا

فقال له لحنت ينبغي أن تقول مولى موال. وأما أبو عمرو الوارد ذكره في الشطر الثاني فهو إسحاق بن مراد الشيباني الكوفي، وخصه أبو العلاء هنا بالذكر لأنه كان يتناظر مع ابن أبي إسحاق المذكور في الشطر الأول. فكان أبو عمرو أوسع علماً بكلام العرب ولغاتها وكان ابن أبي إسحاق أشد تجريداً للقياس. وأما الكوفي والبصري الوارد ذكرهما في البيت الأخير فهما أبو العتاهية الكوفي وزهدياته معلومة وأبو نؤاس البصري وخمرياته مشهورة.

وقال:

زعموا بأن الهضب سوف يذيبه — قدر ويحدث للبحار جمودها
وتشاجروا في قبة الفلك التي — ما زال يعظم في النفوس عمودها
فيقول ناس سوف يدركها الردى — ويمين قوم لا يجوز همودها
إن فرقت شهب الثريا نكبة — فلجذوة المريخ حق همودها
وإذا سيوف الهند أدركها البلى — فمن العجائب أن تدوم غمودها

ذكر في هذه الأبيات اختلاف الناس في بقاء الأرض والسماء وفنائهما فقال يقول أناس سوف يدركها الردى ويمين أي يكذب قوم قائلين لا يجوز همودها أي موتها. ويظهر من تعبيره بقوله (ويمين) أنه يميل إلى القول بالفناء وفي البيت الأخير شيء من التلميح إلى هذا فإنه قد ضرب سيوف الهند مثلاً للبشر وضرب غمودها مثلاً للأرض وقال إذا السيوف أدركها البلى فمن العجائب أن تبقى غمودها سالمة من البلى. وهذه من فلسفيات أبي العلاء.

وقال:

حرّق الهندُ من يموت فما — زاروه في روحة ولا تبكير
واستراحوا من ضغطة القبر ميتاً — وسؤال لمنكر ونكير
لا ذكور ولا أناث من العا — لم يهدي للرشد بالتذكير

وقال في ذلك أيضاً:

إذا حرق الهندي بالنار نفسه — فلم يبقَ لحم للتراب ولا عظم
فهل هو خاش من نكير ومنكر — وضغطة قبر لا يقوم لها نظم

وقال:

طلب الخسائس وارتقى في منبر — يصف الحساب لأمة ليهولها
ويكون غير مصدق بقيامة — أمسى يمثل في النفوس ذهولها
ووجدت ليل الغي ألبس مردها — وشيوخها وشبابها وكهولها
فخذ الذي قال اللبيب وعش به — ودع الغواة كذوبها وجهولها

وقال:

قالوا فلما أحالوا أظهروا لدداً — والقول مين وفي الأصوات تنديد

ضلوا عن الرشد منهم جاحد جحد ... أو من يحذ وهل لله تحديد
رموا فأشووا ولم يثبت قياسهم ... شيئاً سوى إن رمي الموت تسديد

اللدد الخصومة الشديدة والجاحد المنكر والجحد القليل الخير الضيق النفس.

وقال:

أبيتم سوى مينٍ وخُلف وغلظة ... فليس لوعد في الجميل نجوز
وإن الذي تحكون ليس بجائز ... ولكن سواه في القياس يجوز

وقال:

لحى الله قوماً إذا جئتهم ... بصدق الأحاديث قالوا كفر
وإن غفرت موبقات الذنوب ... فكل مصائبهم تغتفر

وقال:

يقولون هلا تشهد الجمع التي ... رجونا بها عفواً من الله أو قربا
وهل لي خير في الحضور وإنما ... أزاحم من أخيارهم إبلا جربا
لعمري لقد شاهدت عجماً كثيرة ... وعرباً فلا عجماً حمدت ولا عربا

وقال:

حتى عدد الأقوام لباً وفطنة ... فلا تسأليني عنهما وسلي بي
أرى عالماً يرجون عفو مليكهم ... بتقبيل ركن واتخاذ صليب

وقال:

وقال بأحكام التناسخ معشر ... غلوا فأجازوا الفسخ في ذاك والرسخا

إن الغلاة من أصحاب التناسخ يقسمونه أربعة أقسام أحدها النسخ وهو أن تنقل الروح من جسم إلى جسم أرفع منه. والثاني المسخ وهو أن تنقل إلى البهائم ذوات الأربع. والثالث الفسخ وهو أن تنقل إلى الحشرات. والرابع الرسخ وهو أن تنقل إلى النبات والجماد.

وقال:

والناس في ضد الهدى متشيع ... لزم الغلو وناصبي شاري

والشاري واحد الشراة وهم الخوارج يزعمون أنهم شروا أنفسهم من الله أي باعوها والناصبي ضد الشيعي وقيل النواصب هم الغلاة من الشراة.

وقال:

شيع أجلت يوم خم وانثنت   أخرى تعارضها بيوم الغار

يريد المتمسكين بيوم خم وهم المتشيعون لعلي والمتمسكين بيوم الغار وهم المتشيعون لأبي بكر.

وقال:

جرى خلف وادعى المدعون   أنا على ما أردنا قُدر

وقالت معاشر لا نستطيع   بل نحن مثل الربا والجدر

الأولون هم القدرية القائلون بأن العبد خالق لأفعاله والآخرون هم الجبرية القائلون بأن العبد لا اختيار له. وقال:

العالم العالي برأي معاشر   كالعالم الهاوي يحس ويعلم

زعمت رجال أن سياراته   تسق العقول وأنها تتكلم

فهل الكواكب مثلنا في دينها   لا يتفقن فهائد أو مسلم

ولعل مكة في السماء كمكة   وبها نضاد ويذبل ويلملم

والنور في حكم الخواطر محدث   والأولي هو الزمان المظلم

وقوله «العالم العالي يحس ويعلم» أي فيه من يحس ويعلم وكذا قوله «تسق العقول وأنها تتكلم» أي فيها من يعقل ويتكلم. وهذا لا ينكره العلم في هذا العصر إذ في علمائه من يقول بوجود الحياة في بعض السيارات والقول بعدم وجود الحياة في السيارات مع وجودها في الأرض التي هي مثلها وواحدة منها تحكم.

وقال:

يا آكل التفاح لا تبعدن   ولا يقم يومُ ردى ثاكلك

قال النصيري وما قلته   فاسمع وشجع في الوغى ناكلك

قد كنت في دهرك تفاحة   وكان تفاحك ذا آكلك

إن النصيرية من القائلين بالتناسخ ومن أقسام التناسخ عند غلاة القائلين به أن

تنقل الروح إلى النبات أو الجماد وذلك ما يسمونه بالرسخ. فالظاهر أن أبا العلاء يريد أن يذكر ما تقوله النصيرية في هذا الباب فهو يخاطب آكل التفاح ويقول له عن لسان النصيرية إن هذا التفاح الذي تأكله كان إنساناً كما أنت الآن وكنت أنت تفاحاً مثله اليوم وكان هو يأكلك كما أنت تأكله اليوم. وما غرض أبي العلاء من هذا إلا تصوير معتقدهم السخيف. وقد تعرض أبو العلاء لبعض ما يحكى من سخافاتهم في آخر رسالة الغفران أيضاً.

وآخر ما نذكره في هذا الباب قوله:

قال أناس باطل زعمهم	**فراقبوا الله ولا تزعُمن**
فكر يزدان على غرّة	**فصيغ من تفكيره أهرمن**

وهذا من الألغاز التي يصعب فهمها. ولكن من المعلوم أن يزدان هو إله الخير وأهرمن هو إله الشر عند الفرس. فيفهم من كون أهرمن قد صيغ من تفكير يزدان وأن يزدان لولاه لما كان أهرمن وبالنتيجة يكون المعنى أن الخير والشر كلاهما صادران من مصدر واحد. ويفهم من قوله «على غرة» أي غفلة أن الشر لم يكن مقصوداً ليزدان ولا جاء منه ضربة لازب بل جاء اتفاقاً. وليس هذا بصحيح على ما أرى.

٧ ـ رأيه في الصوفية

يطلق اسم الصوفية في الأصل على أناس من المسلمين لهم مسلك خاص بتفكيرهم فيما وراء الطبيعة ينزعون به إلى الحقيقة المطلقة التي لا وجود لغيرها عندهم. وهم روحانيو النزعة فلا بقاء ولا كيان عندهم إلا للوجود الكلي المطلق اللانهائي الذي لا يرون في الظاهر ولا في الباطن وجوداً غيره.

وهم يستمدون مبدأهم هذا من آية قرآنية «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» ولا ريب أن هذه الآية صريحة في أن الأول الذي ليس له بداية، والآخر الذي ليس له نهاية، والظاهر الذي نراه ونحس به، والباطن الذي لا نراه ولا نحس به. كل ذلك هو الله الذي جعل علماً للحقيقة المطلقة التي هي الوجود الكلي المطلق اللانهائي.

فالوجود عند هؤلاء واحد لا ثاني له. وكل ما تراه موجوداً غيره ليس إلا وهماً ناشئاً من عدم صفاء النفس عند تفكيرها في مظاهر الوجود الكلي المطلق اللانهائي. ولهذا نرى كل واحد من هؤلاء فانياً بنفسه باقياً بالله تعالى مستخلصاً من الطبائع متصلاً بحقيقة الحقائق فهم جديرون بأن يقال فيهم إنهم فلاسفة الإسلام.

غير أن الأيام كما هو شأنها في كل شيء قد أفسدت مسلكهم وشوهت عند العقلاء سمعتهم وذلك بأن انتمى إليهم وتسمى باسمهم أناس ليسوا منهم ولا قلامة ظفر، وإنما هم من أهل الدجل والشعوذة ومن أهل الطرائق المبتدعة في الإسلام من الذين يظهرون بمظهر الزهد والتقوى ويتقشفون في المطعم والملبس فيلبسون المسوح وغيرها من الثياب الخشنة، ويعقدون حلقات الذكر لله على وجه ينكره النقل ويأباه العقل فيتواجدون ويرقصون ويزعقون وينعقون ويقومون ويقعدون إلى غير ذلك من الأعمال المستنكرة.

ونحن لو أحصينا رجال الصوفية في جميع القرون التي مضت إلى يومنا هذا لما وجدناهم إلا أفراداً يعدون بالأصابع، ولكنهم كثروا بهؤلاء الدخلاء كثرة ما عليها من مزيد. ولهذا صار علماء المسلمين خاصة وعقلاء الناس عامة يسيئون القول في الصوفية وينكرون عليهم أعمالهم وأقوالهم. حتى أن أبا العلاء المعري نراه في لزومياته يندد بهم ويستنكر أعمالهم إلا أنه يستثني الخلّص الحقيقيين منهم ويخص باستنكاره دخلاءهم.

وقد اختلف الناس في وجه تسميتهم بالصوفية إلى أقوال تافهة فمن قائل إنهم سموا بالصوفية لأنهم يلبسون الصوف والثياب الخشنة تزهداً ومن قائل إنهم منسوبون إلى الصفو فهم في الأصل صفوية فحصل قلب مكاني بأن قدمت الواو وأخرت الفاء فصارت الكلمة صوفية وضم أولها من قائل أن منشأ التسمية هو أن الواحد منهم صوفي وأن هذه الكلمة هي في الأصل فعل ماضٍ مبني على المجهول من المصافاة لأن كل واحد منهم قد صافى الناس فصوفي هو أيضاً فقيل هذا صوفي أي هذا صافاه الناس فصار الفعل المبني للمجهول يقال لكل واحد منهم حتى صار يستعمل استعمال الاسم بأن يقال للواحد صوفي وللجمع صوفية.

وكل هذه الأقوال فارغة ناشئة من عدم معرفة الصوفية ومن انتساب من ذكرنا من المبتدعة إليهم. والذي نراه هو أن كلمة صوفي مقتطعة من (فيلوصوفي) باليونانية بمعنى محبة الحكمة وهي الكلمة التي عربها علماء المسلمين بفيلسوف. فكلمة صوفي بعد اقتطاعها مما قبلها وإضافة التاء إليها للدلالة على الجمع صارت اسماً لهذه الزمرة من المسلمين الذين هم فلاسفة الإسلام.

قال أبو العلاء يرد على من قال إنهم أهل صفو وإن أصل صوفية صفوية:

لو كنتم أهل صفو قال ناسبكم ... صفوية فأتى باللفظ ما قلبا
جند لإبليس في بدليس آونة ... وتارة يحلبون العيش في حلبا
طلبتم الزاد في الآفاق من طمع ... والله يوجده حقاً أينما طلبا
ولست أعني بهذا غير فاجركم ... إن التقي إذا زاحمته غلبا

وقال:

رويدك يا سحابة لا تجودي ... على السبخات من جهل هميت
طلبت ديانةً بين البرايا ... لقد أشوت سهامك إذ رميت
تزيوا بالتصوف عن خداع ... فهل زرت الرجال أو اعتميت
وقاموا في تواجدهم فداروا ... كأنهم ثمالٌ من كميت
وما رقصوا حذاراً من إلهٍ ... ولا يبغون إلا ما حميت
وجدت الناس ميتاً مثل حيّ ... بحسن الذكر أو حياً كميت

وقال:

صوفية شهدت للعقل نسبتهم ... بأنهم ضأن صوف نطحها يقص
تواجد لقوم من نسبك بزعمهم ... والله يشهد ما زادوا وما نقصوا

وقال:

صوفية ما رضوا للصوف نسبتهم ... حتى ادّعوا أنهم من طاعة صوفوا
تبارك الله دهر حشوه كذب ... والمرء منا بغير الحق موصوف

٨ ـ رأيه في القائم المنتظر

معلوم أن الشيعة من المسلمين يحصرون الخلافة في علي بن أبي طالب

وأولاده، وأن فريقاً منهم وهم الاثني عشرية يحصرونها في اثني عشر رجلاً من أبناء علي كان آخرهم محمد المهدي الذي غاب في السرداب في سامراء على أن يعود إليهم في مستقبل الزمان. ولغيابه قصة يذكرونها. فهم يعتقدون أن الإمام المنتظر سيقوم ويملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً ويسمونه الإمام الناطق لأنه يدعو إلى نفسه ويسمون غيره من أئمتهم صمتاً لصمتهم عن إقامة الدعوة حتى يظهر الإمام الأعظم المنتظر.

وما أدري كيف ساغ لهؤلاء أن يحصروا الإمامة في اثني عشر فإن الإمامة مستمرة إلى يوم القيامة وحصرها في اثني عشر يمنع استمرارها إلى آخر الزمان. إذ لا ريب أنا لو فرضنا أن كل واحد من هؤلاء يعيش مائة عام لما كانت أيامهم كلها أكثر من ألف ومائتي عام. فماذا يكون بعد انقضاء هذه المدة وقد انقضت. أتنقطع الإمامة وهي ركن من أركان الدين عندهم أم يكون ماذا؟

والظاهر أنهم لم يحصروها في هذا العدد إلا بعد غياب الثاني عشر منهم وهو محمد المهدي الذي هم اليوم في انتظاره. فالإمامة إذن غير منقطعة لأن الإمام المنتظر موجود. غاية ما هنالك أنه غائب غير حاضر. وقد فاتهم أنهم بهذه العقيدة قد سدوا في وجوه أبناء علي باب القيام لدعوى الخلافة والإمامة واكتفوا منها بانتظار الغائب. اللهم إلا أن يقال إن الباب غير مسدود إذ لكل واحد من أبناء علي أن يقوم ويقول أنا الإمام المنتظر ويدعو الناس إليه. ولهذا نراهم إذا أصابتهم مصيبة قالوا اللهم إنا نشكو إليك غيبة وليّنا.

وقد ذكروا في الإمام المنتظر أحاديث نبوية لا أصل لها وإنما أوجدها التحزب السياسي للعلويين كما أوجد التحزب السياسي للأمويين وللعباسيين أحاديث ما أنزل الله بها من سلطان. وهكذا اتخذ المسلمون دينهم ذريعة لدنياهم فتلاعبوا به كما شاءت أهواؤهم حتى أصبحوا وهم في يومنا هذا أشتات عباديد لا تقوم لهم دولة ولا تجمعهم من دينهم جامعة.

قال أبو العلاء:

يرتجي الناس أن يقوم إمام ناطق في الكتيبة الخرساء

كذب الظنّ لا إمام سوى العقل ... مشيراً في صبحه والمساء
فإذا ما أطعته جلب الرحمة ... عند المسير والإرساء
إنما هذه المذاهب أسبا ... بٌ لجذب الدنيا إلى الرؤساء

الكتيبة جماعة الخيل إذا أغارت ويقال كتيبة خرساء أي لا يسمع لها صوت لوقار أهلها في الحرب.

وقال:

يقال إن زماناً يستقيد لهم ... حتى يُبدّلَ من بؤس بنعماءِ
ويوجد الصقر في الدرماء معتقداً ... رأي امرئ القيس في عمرو بن درماءِ
ولست أحسب هذا كائناً أبداً ... فابغ الورود لنفسٍ ذات إظماءِ

يستقيد لهم أن يقتص لهم. والدرماء الأرنب. وجاء في أخبارهم أن امرأ القيس نزل على عمرو بن درماء مستجيراً به من المنذر بن ماء السماء. والمعنى أن العدل لا يستتب حتى يستجير الصقر بالدرماء والذئب بالشاة والقوي بالضعيف كما استجار امرؤ القيس بابن درماء.

وقال:

ناديت حتى بدا في المنطق الصحل ... تخالف الناس والأغراض والنحلُ
رجوا إماماً بحق أن يقوم لهم ... هيهات لا بل حلول ثم مرتحلُ
ولن يزالوا بشر في زمانهم ... ما دام فوقهم المرّيخ أو زحل
فاكفف بسيرك ذيل الخطب مبتدراً ... فالخلق أمره أو فيه الدجى كحل

الصحل البحح في الصوت والأمره هو الذي تبيض بواطن أجفانه لتركه الاكتحال والكحل أو يعلو منابت الأشفار سواد خلقة. والمعنى ظاهر.

وقال:

أرادوا الشر وانتظروا إماماً ... يقومُ بطيّ ما نشر النبيُّ
فإن يك ما يؤمّله رجالٌ ... فقد يبدي لك العجب الخبيُّ

٩ - رأيه في الخضر

إن للخضر مع موسى قصة مذكورة في القرآن. ولا ريب أن القرآن لم يأتِ بهذه

القصة إلا لأجل الاعتبار بما جرى فيها بين موسى الذي لم يحط علماً ببواطن الأمور وبين الخضر الذي أحاط بها علماً من جميع وجوهها. فكل ما في هذه القصة من المغزى هو أن تكون عبرة يتجلى بها للناس أن العلم التام أنفع وأهدى إلى الصواب من العلم الناقص. وليس في هذه القصة المذكورة في القرآن ما يدل ولو تلميحاً على أن الخضر من المخلدين في الحياة، وإنما هو واحد من البشر الذين قضى الله عليهم بالموت والحياة. ولكن المسلمين لم يقفوا عند حد ما جاء في كتابهم المنزل لا في هذه القصة ولا في غيرها من أمور دينهم. فقام فريق منهم فاختلقوا أحاديث في الخضر وقالوا بأنه حي حياة أبدية وأنه لا يستقر بمكان فهو سائح مدى الزمان في قلل الجبال ووهاد الأرض إلى غير ذلك من الأقاويل والأباطيل.

ولا ريب أن هذه الخرافة وغيرها من الخرافات الإسرائيلية المسطورة في كتب المسلمين إنما دسها عليهم أعداء الإسلام من اليهود ككعب الأحبار وغيره ممن أسلم منهم لتشويه دينهم وتزييف ملتهم. ولو أن المسلمين وقفوا في أمثال هذه الأمور عند حدود عقولهم وكتابهم القائل «وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد» والقائل «كل نفس ذائقة الموت» لما لوثوا كتبهم بمثل هذه الأساطير.

إن الإمام أحمد بن حنبل الذي كان أوسع الأئمة في حفظ الحديث والإمام البخاري الذي هو حجة في الأحاديث الصحيحة كلاهما يقولان لم يصح في حياة الخضر شيء عن رسول الله. ولكن جهلة الوعاظ والممخرقين ممن يدعون الكرامات من المسلمين يقولون إنه في قيد الحياة نراه ويرانا. فإنا لله وإنا إليه راجعون.

قال أبو العلاء:

تلا الناس في النكراء نهج أبيهم ... وغرّ بنوه في الحياة كما غرا
يقول الغواة: الخضر حيٌّ عليهم ... عفاء نعم ليلٌ من الفتن اخضرّا
ولو صدقوا ما انفك في شر حالة ... يعاني بها الأسفار أشعث مغبرّا
ولكنّ من أعطاهم الخبر افترى ... وألفيَ مثل السيد أجمع وافترّا
جنى قائل بالمين يطلب ثروة ... ويعذر فيه من تكذّب مضطرا

١٠ ـ رأيه في العقل والفكر

العقل هو ما يتم به للإنسان إدراك الأمور وفهمها. فبالعقل يكون إدراك العلوم الضرورية والنظرية. وأما الفكر فهو تقليب الأمور للتدبر والنظر في وجوهها والتوصل بالقياس فيهما من المعلوم إلى المجهول وإلى استنتاج خفيها من جليها. فالفكر إذن هو حركة في العقل. ولا فرق بينه وبين العقل إلا من هذه الناحية فإن النور الروحاني الذي يتم به للإنسان إدراك الأمور يسمى عقلاً من حيث إنه مصدر للحجة ويسمى فكراً من حيث إنه مصدر للقياس في كيفية استنتاج المجهول من المعلوم.

والعقل عقلان فطري ومكتسب. ولا بأس أن نذكر لك هنا ما قلناه عن العقل الفطري والعقل المكتسب في كتابنا «حل اللغز المقدس» وهو:

إن للإنسان عقلاً فطرياً وهو الذي خلقه الله فيه وجبله عليه والذي ينتقل إليه من أبويه بالوراثة. غير أنه لا يتقيد في وراثته بوالديه الأدنيين بل قد يرجع فيه بحكم النزوع إلى جد قريب أو بعيد من أجداده لأمه أو لأبيه. ولذا قد نرى ذكياً أبوه وأمه غبيان أو بالعكس وأن للإنسان عقلاً مكتسباً أيضاً غير العقل الفطري وهو الذي يكتسبه بالتجارب في حياته. وهذا العقل المكتسب يتكون في الإنسان بمؤثرات شتى منها أسرته التي ربي فيها وقومه الذين نشأ بينهم وبيئته التي عاش فيها ودينه الذي دان به وعاداته التي تعودها. فعقله المكتسب يكون بحكم الضرورة متقيداً بما أثرته فيه هذه المؤثرات لا يحيد عنها ولا يخرج عليها. ولذلك نرى العربي مثلاً إذا أجار أحداً كان لا يعقل ترك حمايته بل يعد ذلك عاراً ويموت دونه موتاً لأن حفظ الجوار عادة مستحكمة فيه نشأ عليها وتلقاها من قومه وذويه منذ الصغر وكذلك هو لا يقبل الخروج من دينه الذي تلقاه عن آبائه ودرج عليه ومشى على آثارهم فيه. اللهم إلا إذا كان عقله الفطري غريزياً وافراً بحيث يتغلب على عقله المكتسب فحينئذٍ يكون ذا عقلية ممتازة بين قومه تعلو به على الأمور التي هم بها متقيدون وبها متمسكون ولذا قال من قال:

رأيت العقل عقلين ... فمطبوع ومسموع

ولا ينـــفـــع مـــســمـــوع إذا لـــم يـــك مـــطـــبـــوع

فالعقل الفطري أصل للعقل المكتسب. ولكل من هذين مقويات تقويه ومضعفات تضعفه. فمن مقويات العقل الفطري صحة البدن واعتدال المزاج وحسن التغذي ونشاط الروح الحيواني وصفاء النفس الناطقة. وعدم ذلك من مضعفاته. ومن مقويات العقل المكتسب كثرة التجارب وطول الاختبار ودراسة العلوم والفنون وكثرة الأسفار. وعدم ذلك من مضعفاته.

ومن خواص العقل الفطري النظر والتفكير فبذلك يمتاز الفطري على المكتسب. فإن الإنسان قد يكتسب كل شيء في حياته إلا التفكير فإنه مستمد من فطرته وقواه الغريزية الباطنة. ولذلك قال صاحب القول المتقدم:

ولا ينـــفـــع مـــســمـــوع إذا لـــم يـــك مـــطـــبـــوع

ولا تنسَ أن العقل الفطري مطلق وأن المكتسب مقيد بالمؤثرات التي ذكرناها آنفاً. فالفرق بين العقل الفطري والعقل المكتسب كالفرق بين المطلق والمقيد من الناس. وقد يجوز أن يتغلب أحدهما على الآخر ولكن ليس الشأن في أن يتغلب المكتسب على الفطري وإنما هو في أن يتغلب الفطري على المكتسب فإن صاحبه عندئذٍ يكون ذا عقلية ممتازة يمتاز بها على غيره من ذوي العقول بسبب ما يظهر عليه من طول التفكير الذي هو من خواص العقل الفطري. ولا يكون الشأن كذلك إذا تغلب العقل المكتسب.

كان أبو العلاء يحكم العقل في جميع الأمور الدينية والدنيوية ويجعله قطباً تدور عليه رحى الأمور كلها. قال:

اللـبُّ قـطـبٌ والأمـور لـه رُحـى فـيـه تُـدبَّـرُ كـلُّـهـا وتـدار

وإنّك إن تستعمل العقل لا يزل مبيتك في ليل بعقلك مشمس

وقال:

إذا الحيوان فُضّ العقل منه فما فضل الأنيس على النمال

وقال:

أيها الغِر إن خصصت بعقل فاسألنه فكلُّ عقلٍ نبيُّ

وقال :

وينفر عقلي مغضباً إن تركته ... سدى واتبعت الشافعي ومالكا

وقال :

فشاور العقل واترك غيره هدرا ... فالعقل خير مشير ضمه النادي

وقال :

خذوا في سبيل العقل تهدوا بهديه ... ولا يرجون غير المهيمن راجِ

ولا تطفئوا نور المليك فإنه ... مُمتّعُ كلِ من حجى بسراجِ

وقال :

مرآة عقلك إن رأيت بها سوى ... ما في حجاك أرته وهو قبيح

وقال :

فإن لم تنل وفراً من المال فاستعن ... وفارةَ عقلٍ فهي أزكى من أوفر

وإن لم يكن لب الفتى مع شخصه ... وليداً فما يفري لنفع ولا يُفري

فما يفري أي ما يقطع ولا يفري أي لا يصلح يقال أفرى الشيء إذا أصلحه. وأبو العلاء يشير بهذا البيت إلى العقل الفطري الذي يولد مع صاحبه.

وقال :

فاسأل حجاك إذا أردت هداية ... واحبس لسانك أن يقول مجازا

وقال :

وكم غرّت الدنيا بنيها وساءني ... مع الناس مين في الأحاديث والنقل

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهداً ... وأرحل عنها ما أمامي سوى عقلي

وقال :

أتقبل النصح مني أم تضيعه ... ورب مثلك ألفاه فما قبلا

من اهتدى بسوى المعقول أورده ... من بات يهديه ماء طالما تبلا

وقال :

تستروا بأمور في ديانتهم ... وإنما دينهم دين الزناديق

فكذّب العقل في تصديق كاذبهم ... والعقل أولى بإكرام وتصديق

وقال:

عليك العقل وافعل ما رآه   جميلاً فهو مشتار الشوار

ولا تقبل من التوراة حكماً   فإن الحق عنها في تواري

وكان يرى أن العقل مع كونه الدليل الهادي للإنسان في جميع أموره يكون هو مبتعثاً للهموم والأحزان في صاحبه. قال:

رحمتك يا مخلوقة الإنس إنما   حياتك موت والمطاعم كالسمّ

فإن تحرمي عقلاً سعدت بغبطة   وأن ترزقيه فهو مبتعث الهم

وكان يرى أن العقل عاجز تجاه الأقدار. قال:

والنقل غير أنباء سمعت بها   وآفة القول تقليل وتكثير

والعقل زين ولكن فوقه قدر   فما له في ابتغاء الرزق تأثير

وكان يرى أن على الإنسان أن لا يهمل عقله بل عليه أن يستعمله بالتفكير حتى لا يكون جامداً فيه. قال يخاطب نفسه:

فكري أنت ربما هدي الإنسان للمشكلات بالتفكير.

وقال:

فكروا في الأمور يكشف لكم بعض الذي تجهلون بالتفكير.

وقال:

تفكر فقد حار هذا الدليل   وما يكشف النهج غير الفكر

وقال:

والقل يعجب للشروع تمجس   وتحنف وتهود وتنصّر

فاحذر ولا تدع الأمور مضاعة   وانظر بقلب مفكر متبصر

وقال:

وما تريك مرائي العين صادقة   فاجعل لنفسك مرآة من الفكر

وقال:

وقس بما كان أمراً لم يكن تره   فالرجل تعرف بعض الموت بالخدر

والأمر بالقياس هنا هو أمر بالتفكير. وقال:

واعرض أحاديث من قوم أتوك بها ... على قياسك تحلف أنهم ولعه

ولعة جمع والع وهو الكذاب. وقال:

للفكر حبل متى يمسك على طرف ... منه ينط بالثريا ذلك الطرف

والعقل كالبحر ما غيضت غواربهُ ... شيئاً ومنه بنو الأيام تغترف

وقال:

ولم يتناول دُرّة الحقّ غائصٌ ... من الناس إلا بالروية والفكر

وقال:

وما أمدّ في الدهر يبلغ مرة ... بأبعد مما يبلغ المرء بالفكر

١١ ـ رأيه في الجزاء

معلوم أن الجزاء لا يكون إلا في الدار الآخرة فهي الدار التي يجازى فيها المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته. وجزاء الأول جنات النعيم وجزاء الثاني نيران الجحيم. وليس في الدار الآخرة ما يسمى حظاً أو جداً أو بختاً كما في الدنيا فلا ترى في الآخرة عاملاً نشيطاً يشكو الفقر والبؤس، أو كسولاً عاطلاً يتنعم بنعم الغنى والثراء. ولا ترى عاقلاً عالماً أعوزه كوخ لسكناه أو ثوب يستر به معراه. ولا أبله جاهلاً يتمتع بقصر كبير على فراش وثير ساحباً أذيال الدمقس والحرير. ولا ترى واحداً سيداً يعيش في رخاء ونعيم وحوله مئات بل ألوف من العبيد يتخبطون في شقاء وعيش وخيم. ليس في الآخرة شيء من هذا وإنما هذا في الحياة الدنيا قبحها الله. وأما الآخرة فهي دار عدل ومساواة لا سيد فيها ولا مسود وليس للإنسان فيها إلا ما قدم من عمل فإن كان عمله صالحاً فهو من أهل جنات النعيم وإن كان عمله طالحاً فهو من أهل الجحيم وإن لم يكن له عمل لا صالح ولا طالح فهو من أهل الأعراف لا في النعيم ولا في الجحيم. وهذا هو العدل المطلق الذي ليس فوقه من عدل.

إن هذه الدار أعني دار الجزاء لا تكون إلا بعد زوال عالمنا هذا وذلك ما يسمى في الاصطلاح الديني بيوم القيامة الذي يكون فيه البعث والنشور فيبعث الله الخلق ويجمعهم ويحاسبهم على أعمالهم فيجازي كلاً منهم بما عمل.

أما أن هذه الفكرة أعني فكرة القول بدار الجزاء أو الدار الآخرة كيف حصلت ومن أين أتت وما هي الأسباب التي دعت أهل الأديان إلى القول بها وحملت الناس على اعتقادها فشيء يطول شرحه هنا إذ ليس من غرضنا هنا إلا تمحيص ما جاء لأبي العلاء في لزومياته من الآراء وقد ذكرنا ذلك مفصلاً في كتابنا «حل اللغز المقدس».

ونحن نرى أن أبا العلاء في هذه المسألة أعني مسألة الجزاء الأخروي متردداً بين الشك واليقين فتارة يقول لا وتارة يقول نعم. وعدا ذلك نرى في لزوميات أبي العلاء أقوالاً متناقضة. ولعل الذي حمله على ذلك هو أنه عاش في زمان لا حرية فيه للقول فاضطرته الظروف أن يداري فجاءت مداراته بالمتناقضات. وإلا فأبو العلاء كان كما ذكرنا فيما تقدم يحكم العقل في جميع الأمور ولا يرى لنفسه إماماً سوى العقل. ولكن الفكرة القائلة بدار الجزاء ليست من المسائل العقلية وإنما القائل بها يستند فيها إلى الإيمان والاعتقاد لا إلى العقل. وها نحن نذكر لك بعض ما قاله في هذا الباب. قال:

داران أما هذه فمسيئة ... جداً ولا خبر لتلك الدار
ما جاء منها وافد متسرع ... فنقول للنبأ الجديد بدار

وقال:

مالي بما بعد الردى مخبره ... قد أدمت الآنف هذي البره
كم رام سبر الأمر من قبلنا ... فنادت القدرة لن تسبره

المخبرة بضم الباء وفتحها العلم بالشيء والآنف جمع أنف والبرة حلقة توضع في أنف البعير.

وقال:

لو جاء من أهل البلي مخبر ... سألت عن قوم وأرّخْتُ
هل فاز بالجنة عمالها ... وهل ثوى في النار نوبختُ
والظلم أن تلزم ما قد جنى ... عليك بهرام وبيدختُ

نوبخت منجم من الفرس. وبهرام وبيدخت من ملوك الفرس ومعنى البيت أن

عقاب الإنسان بذنب غيره ظلم وإنما قال ذلك لأن الملوك كثيراً ما يحملون الناس على فعال لا يرضاها الله كالقتل والنهب ونحو ذلك.

وقال:

ودان أناسٌ بالجزاء وكونه وقال رجال إنما أنتم بقل

فأوصيكم أما قبيحاً فجانبوا وأما جميلاً من فعال فلا تقلوا

نراه هنا قد ذكر قولين ولم يذكر في أي جانب هو وإنما أوصى بفعل الخير واجتناب الشر.

وقال:

الناس مختلفون قيل: المرء لا يجزى على عمل وقيل يجازى

والله حقٌ من تدبر أمره عرف اليقين وآنس الإعجازا

هنا أيضاً لم يصرح بل قال قولاً بين بين لا يعرف منه في أي جانب هو.

وقال:

توخي جميلاً وافعليه لحسنه ولا تحكمي أن المليك به يجزي

فذاك إليه إن أراد فملكه عظيمٌ وإلا فالحمام لنا مجزِ

وهنا أيضاً قال قولاً بين بين.

وقال:

لعل قوماً يجازيهم مليكهم إذا لقوه بما صاموا وما قنتوا

وقال:

إن شاء من خلق السمّاك أعادني فنهضت أغبر

عجلان أنفض لمتي لتُحدّ أعمال وتسبر

قد اعترف هنا بالبعث والجزاء معاً إلا أن عبارته لا تدل على القطع لقوله «إن شاء» وفي قوله «عجلان أنفض لمتي» تعريض بالأخبار الواردة في كيفية البعث كما لا يخفى.

وقال:

فافعل الخير إن جزاك الفتى عنه وإلا فالله بالخير جاز

وقال:

فأحسن إلى من شئت في الأرض أو أسئ فإنك تجزى حذوك النعل بالنعل

الحذو الموازاة يقال داري حذو داره أي بإزائها. وحذو النعل بالنعل مثل يضرب في المطابقة والمساواة. ومعنى البيت أنك تجزى جزاء مطابقاً لفعلك ومساوياً له. وقال:

وأقوال سكان البلاد ثلاثة توالى عليها عانِدٌ وملائمُ
فقول جزاءٍ ما قول تهاونٍ وآخر يجزى أنسه لا البهائمِ

أي فيهم من يقول إن الجزاء يشمل البهائم أيضاً ومن يقول إنه للإنس دون البهائم.

وقال:

لا ييأسن من الثواب مراقبٌ لله في الإيراد والإصدار
فترى بدائع أنبأت متحمساً إن الجزاء بغير هذي الدار

يستند في قوله بالجزاء هنا إلى العاطفة لا إلى العقل كما هو ظاهر كلامه.

وآخر ما نذكره لأبي العلاء في هذا الباب مقطوعتان يقول في إحداهما إن النار التي يعذب بها الله ليست كالنار التي نعرفها. ويقول في الثانية إن النار قد تكون نعيماً لا عذاباً. قال:

ليس عذاب الله من خانه كالقطع للأيدي وضرب الرقاب
لكنه متصل فاحتقب ما شئت لا يوضع وضع الحقاب
وناره لا تشبه النار في إفنائها ما أطعمت من ثقاب
كم عمل أهمله عاملٌ يحفظه خالقنا بارتقاب

الحقاب خيط يشد في حقو الصبي لدفع العين، والثقاب ما تذكى به النار من وقود.

وقال في المقطوعة الثانية:

إنْ أدخل النار فلي خالق يحمل عني مثقلات العذاب
يقدر أن يسكنني روضة فيها ترامى بالمياه العذاب

لا أطعم الغسلين في قعرها ولا أغادي بالحميم المذاب

أي أن الله قادر على أن يسكنه من النار في روضة تتدفق بالمياه العذبة وهذا خيال من أبي العلاء لا بأس به. ومهما يكن فإنه مضطرب الرأي في هذه المسألة كما هو ظاهر للمتأمل.

١٢ ـ رأيه في الجبر

الجبر هو الاضطرار والإلجاء وهو ضد الخيرة أي الاختيار ويطلق على القدر أيضاً لأن الأقدار ليس للناس فيها اختيار. وإلى الجبر تنسب الجبرية وهم فرقة من كبار الفرق الإسلامية تقول بأن الإنسان مسير لا مخير وأنه لا إرادة له ولا اختيار. ويقابلها من الفرق الإسلامية القدرية وهم الذين يقولون بأن الإنسان مخير لا مسير وأنه هو الخالق لأفعاله ويثبتون له إرادة واختياراً، وكأنهم سموا بالقدرية لأنهم ينفون القدر، وإلا فالجبرية أولى بهذا الاسم منهم. ولما كان الخلاف بين الجبرية والقدرية منبعثاً من القول بالقدر أو بعدمه لزم أن نذكر لك ما هو القدر ليتضح لك ما نريد أن نذكره من رأي أبي العلاء في الجبر.

كل حادث في الكون لا يكون إلا مسبباً عن حادث آخر قبله إذ لا يأتي شيء من العدم إلى الوجود كما لا يذهب شيء من الوجود إلى العدم. فكل حادث نراه إنما هو مسبب عن حادث آخر قبله يكون هو سبباً لحدوثه، وعندئذٍ يكون السبب هو الحادث الأول والمسبب هو الثاني. ويجوز أن يكون السبب خفياً غير ظاهر فلا نراه ولا نعلم به ولكن لا يجوز ولن يجوز أن يكون معدوماً لا وجود له بل هو ضروري الوجود لا بد منه، لأن بداهة العقل تحكم حكماً جازماً بأنه لا يكون مسبب بلا سبب.

ثم إن ذلك الحادث الأول الذي كان سبباً للثاني لا يكون أيضاً إلا مسبباً لحادث آخر قبله يكون سبباً له. وهكذا تمتد الأحداث من جهة الماضي متسلسلة إلى الأزل فيكون كل واحد منها حلقة من حلقات تلك السلسلة وتكون كل حلقة منها مسببة عما قبلها وسبباً لما بعدها وهكذا حتى تصل السلسلة في الأزل إلى السبب القديم الأول الذي هو مسبب الأسباب كلها. فبهذا قد حصلت لنا سلسلة

من الحادثات ذات طرفين أحدهما وهو الطرف الأخير عندنا والآخر وهو الطرف الأول في الأزل.

أتدري أيها القارئ ما هو القضاء والقدر؟ هما طرفا هذه السلسلة فالطرف الذي في الأزل هو القضاء الذي هو مسبب الأسباب والطرف الذي عندنا هو القدر.

قال علماء الكلام إن تعلق إرادة الله تعالى بأمر من الأمور في الأزل هو القضاء وإن إيجاد ذلك الأمر وظهوره إلى الوجود على الوجه الذي أراده الله تعالى هو القدر. فالسبب القديم الأول الذي ليس له ابتداء كما أنه ليس له انتهاء هو الله تعالى وتعلق إرادته في الأزل هو القضاء الذي هو مسبب الأسباب والأقدار كلها مسببة (بفتح الباء) عنه متسلسلة على الوجه الذي ذكرناه آنفاً.

ولا ريب أن تخلف المسبب عن سببه ممتنع عقلاً فالأقدار إذن ضرورية الوقوع لا مناص منها ولا محيص عنها وهذا هو الجبر. ولنذكر لك ما كان أبو العلاء يراه في الجبر.

قال:

وصاغني الله من ماء وها أناذا ... كالماء أجري بقدر ما جريت

وقال:

خرجت إلى ذي الدار كرهاً ورحلتي ... إلى غيرها بالرغم والله شاهدُ

فهل أنا فيما بين ذينك مجبر ... على عمل أم مستطيع فجاهدُ

الظاهر أنه يسأل على طريق الاستنكار لأنه إذا جاء إلى الدنيا كرهاً ويرحل عنها مرغماً فكيف لا يكون مجبراً. قال:

وما فسدت أخلاقنا باختيارنا ... ولكن لأمر سببته المقادرُ

وفي الأصل غش والفروع توابعٌ ... وكيف وفاء النجل والأب غادر

فقل للغراب الجون إن كان سامعاً ... أأنت على تغيير لونك قادر

وقال:

وقيل نفوس الناس تسطيع فعلها ... وقال رجال بل تبين جيرها

ولو خلقت أجسامنا من صبارة ... لقلّ على كر الحوادث صبرها

وقال:

أرى شواهدَ جبرٍ لا أحققهُ ... كأن كلاً إلى ما ساءَ مجرور

وقال:

ما باختياري ميلادي ولا هرمي ... ولا حياتي فهل لي بعد تخيير
ولا إقامة إلا عن يدي قدر ... ولا مسيرَ إذا لم يقض تسيير
زعمت أنك تهديني لواضحة ... كذبت هذا الذي تحكيه تحيير

وقال:

للحال بالقدر اللطيف تغير ... فلبئنا عنك تفاؤل وتطير
قد حار آدم في القضاء وآله ... أفللملائك في السماء تحير
تتخيرين الأمر كي تحظي به ... هيهات ليس على الزمان تخير

وقال:

ولو لم يقدر خالق الليث فرسه ... لمطعمه لم يعطه الناب والظفرا

وقال:

أرجوت أن تعطى اختيارك والفتى ... يغدو على شُمس من الأقدار

الشمس بضمتين جمع شموس وهو الذي يمنع ظهره من الخيل. وقال:

ولم نحلل بدنيانا اختياراً ... ولكن جاء ذاك على اضطرار

وقال:

يرجي الناس كلهم حظوظاً ... وللأقدار فعل باقتدار
وما رتباتهم إلا غروب ... دوائب في طلوع وانحدار
إذا كان الذي يأتي قضاء ... فمكثي ليس ينقص عن بداري

الغروب جمع غرب وهي الدلو العظيمة ودوائب جمع دائبة أي دائمة مستمرة ومعلوم أن طلوع الدلو وانحدارها في البئر ليس باختيارها. وقال:

جرى خُلف وادعى المدعون ... أنا على ما أردنا قُدُرْ
وقالت معاشر لا نستطيع ... بل نحن مثل الرُبا والجدر
وكلٌ يؤمل صفو الحياة ... وذلك في فلك لم يدُرْ

وقال:

قـالـت مـعـاشـر كـل عـاجـز ضـرعٌ ... مـا لـلـخـلائـق لا بـطءٌ ولا سـرعُ
مـدبّـرون فـلا عـيـبٌ إذا خـطـئـوا ... عـلـى الـمـسـيء ولا حـمـد إذا بـرعـوا
وقـد وجـدت لـهـذا الـقـول فـي زمـنـي ... شـواهـداً ونـهـانـي دونـه الـورعُ

الضرع بفتحتين الضعيف نسميه بالمصدر. والسرع بفتحتين أيضاً مصدر كالسرعة. ويظهر مما تقدم أن أبا العلاء لا يميل إلى الجبر كل الميل. ولذا قال:

ولا تـعـش مـجـبـراً ولا قـدريـاً ... واجـتـهـد فـي تـوسـط بـيـن بـيـنـا

ولكنا مع ذلك نراه في بعض الأحيان يصرح بأنه مجبر. قال:

وردت إلـى دار الـمـصـائـب مـجـبـراً ... وأصبحت فيها ليس يعجبني النقل
أعـانـي شـروراً لأقـوام بـمـثـلـهـا ... وأدنـاس طـبـع لا يـهـذبـه الـصـقـل
سحائب للسقيا وسحب من الردى ... ونـبـت أنـاس مـثـلـمـا نـبـت الـبـقـل
ولـلـحـي رزق مـا أتـاه بـسـعـيـه ... وعـقـل ولـكـن لـيـس يـنـفـعـه الـعـقـل

وقال:

إن كـان مـن فـعـل الـكـبـائـر مـجـبـراً ... فـعـقـابـه ظُـلـمٌ عـلـى مـا يـفـعـل
والـلـه إذ خـلـق الـمـعـادن عـالـم ... أن الـحـداد الـبـيـض مـنـهـا تـجـعـل

وقال:

وفـي كـل الـطـبـاع طـبـاع نـكـز ... ولـيـس جـمـيـعـهـن ذوات سُـمّ
ومـا ذنـب الـضـراغـم حـيـن صـيـغـت ... وصـيـر قـوتـهـا مـمـا تـدمّـي
فـقـد جـبـلـت عـلـى فـرس وضـرس ... كـمـا جـبـل الـوقـود عـلـى الـتـنـمـي
ضـيـاء لـم يـبـن لـعـيـون كـمـه ... وقـول ضـاع فـي آذان صـم

النكز اللسع ولكن يظهر أن نكز هنا بضم النون جمع نكوز وهي الحية اللاسعة وهو مضموم الكاف أيضاً ولكنه سكنه لضرورة الوزن وقوله كما جبل الوقود على التنمي أي على الارتفاع والالتهاب.

وقال:

لـقـاءُ الـنـاس الـجـأنـي بـرغـمـي ... إلـى حـسـن الـتـجـمـل والـنـفـاق

وما ألقى عربياً باختياري ولكن حمّ ذلك باتفاق
وقد يخشى الفتى لجج المنايا حذاراً من أحاديث الرفاق
وتصطفق المزاهر مخبرات زواهر في المآتم باصطفاق

وما ألقى عربياً أي أحداً. يقال في النفي فقط. وقال:

وهل ألوم غبياً في غباوته وبالقضاء أتته قلة الفطن

وقال:

لو ينطق السيف نادى ليس لي عمل إذا قضى مالك الأفلاك أنضاني
فإن كهمت فأمر الله أكهمني وإن مضيت فأمر الله أمضاني

وإن كان أبو العلاء هنا حائداً عن الجبر بعض الحيد فسيأتي رأيه في الأقدار فنراه مؤمناً بها كل الإيمان. والذي يؤمن بالأقدار لا يسعه إلا أن يكون جبرياً.

١٣ - رأيه في الغرائز

لقد اختلف في الإنسان أيولد مجبولاً على الخير ثم تفسده المفسدات أم يولد مجبولاً على الشر ثم تصلحه المصلحات من حسن التربية والتعليم وغيرهما أم يولد ساذجاً ثم يتطبع بالخير أو بالشر بحسب المؤثرات التي تؤثر فيه إبّان نشأته ومدة حياته.

وقد ذهب إلى كل من هذه الأقوال فريق من علماء الأخلاق.

أما أبو العلاء فمن القائلين بأن الإنسان يولد مجبولاً على الشر وأن الشر غريزة في الناس وأنهم إذا بدا منهم ما ليس بشر فليس هو من أصل طباعهم.

وقد علمت فيما تقدم من رأيه في أهل المذاهب أن أبا العلاء جعل الشر أصلاً في الدنيا كالظلمة وجعل الخير عارضاً فيها كالنور إذ قال:

والنور في حكم الخواطر محدث والأوليُّ هو الزمان المظلم

قال أبو العلاء:

ولسيد الأقوام عند حجابه طبع يقاتله الحجى ويحارب
والشر في الجد القديم غريزة في كل نفس منه عرق ضارب

وقال:

واللبُّ حاول أن يهذب أهله ... فإذا البرية ما لها تهذيبُ

من رام إنقاء الغراب لكي يرى ... وضح الجناح أصابه تعذيبُ

وقال:

وإن بني حواء زورٌ عن الهدى ... ولو ضربوا بالسيف ضرب الغرائب

غرائز في شيب ومرد بمشرق ... وغرب جرت مجرى الصبا والجنائب

أرادت لها خضر المضارب والظبى ... جلاء فلم تبيض سود الضرائب

وقال:

وجبلة الناس الفساد فضلّ من ... يسمو بحكمته إلى تهذيبها

يا ثلة في غفلة وأويسها القر ... نيُّ مثل أويسها أي ذيبها

وقال:

وإن لأجسام الأنام غرائزاً ... إذا حركت للشر طالبة لجّا

سواء على النفس الخبيث ضميرها ... أمكة زارت للمناسك أم وجّا

وقال:

وزهدني في هضبة المجد خبرتي ... بأن قرارات الرجال وهودُ

وقال:

ونحن في عالم صيغت أوائله ... على الفساد فغيٌّ قولنا فسدوا

تنفقوا بالخنى والجهل إن نفقوا ... عند السفاه وهم عند الحجى كسدُ

وقال:

إن الغنى لعزيز حين تطلبه ... والفقر في عنصر التركيب موجود

والشح ليس غريباً عند أنفسنا ... بل الغريب وإن لم يرحم الجود

وقال:

والطبع يهوى إلى ما شان يطلبه ... لكن يجرّ إلى ما زان بالمسد

وفي الغرائز أخلاق مذممة ... فهل نلام على النكراء والحسد

أهكذا كان أهل الأرض قبلكم ... أم غيروا بسجايا منهم فُسد

وقال:

بـيـن الـغـريـزة والـرشـادُ نـفـار ... وعـلـى الـزخـارف ضُـمـت الأسـفـارُ

أمـا زمـانـك بـالأنـيـس فـآهـلٌ ... لـكـنـه مـمـا تـود قـفـار

وقال:

كـادت تـسـاوى نـفـوس الـنـاس كـلـهـم ... فـي الـشـر مـا بـيـن مـنـبـوذٍ ونـبّـازِ

ظلم الحمامة في الدنيا وإن حسبت ... في الصالحات كَظُلم الصقر والبازي

وقال:

تـغـيـر مـلـك حـمـيـر ثـم كـسـرى ... ولـم تـقـبـل تـغـيـرهـا الـطـبـاعُ

وجـدت الـنـاس فـي جـبـل وسـهـل ... كـأنـهـم الـذئـاب أو الـسـبـاع

رجـال مـثـلـمـا اهـتـرشـت كـلاب ... ونـسـوان كـمـا اغـتـلـم الـضـبـاع

اهترشت الكلاب تحرشت وتواثبت بعضها على بعض. واغتلم البعير إذا هاج من شدة شهوة الضراب. قال الأصمعي لا يقال في غير الإنسان إلا اغتلم. وقد يقال في الإنسان اغتلم.

وقال:

لـنـا طـبـاع وجـدنـا الـعـقـل يـأمـرهـا ... فـلا تـريـد مـن الأخـلاق مـا حـسـنـا

أخـوك إن عـز عـلـج فـي أوابـده ... وإن يـذل فـعـيـرُ آهـل رُسـنـا

نـحـن الـمـيـاه أقـامـت فـي مـواطـنـهـا ... وطـال مـكـث فـأمـسـى كـلـهـا أسـنـا

العلج حمار الوحش السمين القوي والأوابد الوحوش. والعير الحمار مطلقاً ولكنه أراد به هنا الحمار الأهلي بدليل قوله آهل ورسن أي جعل له رسن وهو الحبل يقاد به الحمار.

وقال:

والـشـر طـبـعٌ وقـد بـثـت غـريـزتـه ... مـقـسـومـة بـيـن أنـواع وأجـنـاس

وقال:

والـغـدر فـي الآدمـي طـبـعٌ ... فـاحـتـرزي قـبـل أن تـنـامـي

مـن ادعـى أنـه فـيٌّ ... فـلـيـنـتـسـم فـي سـوى الأنـام

وقال:

أراك الجهل أنك في نعيم ... وأنت إذا افتكرت بسوء حالي

وأعوزت الفضيلة كل حي ... فما هي غيرُ دعوى وانتحال

وقال:

إذا أمنت على حال أخا ثقة ... فاحذر أخاك ولا تأمن على الحرم

فالطبع في كل جيل طبع ملأمة ... وليس في الطبع مجبول على الكرم

وقال:

الظلم في الطبع فالجارات مرهقة ... والعرف يستر والميزان مبخوس

والطرف يضرب والأنعام مأكلة ... والعير حامل ثقل وهو منخوس

وقال:

فأوسع بني حواء هجراً فإنهم ... يسيرون في نهج من الغدر لاحب

إذا ما أشار العقل بالرشد جرهم ... إلى الغي طبع أخذه أخذ ناحب

وقال:

ومذهبي في البرايا كونهم شيعا ... كالثلج والقار منه الجون والحلك

ما أسودٌ حام لذنب كان أحدثه ... لكن غريزة لون خطها الملك

وقال:

سبحان من ألهم الأجناس كلهم ... أمراً يقول إلى خبل وتخبيل

لحظا لعيون وأهواء النفوس ... وإهواء الشفاه إلى لثم وتقبيل

وقال:

وإن لم تر الصقر الحمامة دهرها ... فمن شيم الورق الحذار من الصقر

وقال:

واللب حارب تركيباً يجاهده ... فالعقل والطبع حتى الموت خصمان

١٤ ـ رأيه في الناس

إن ما تقدم من كلام أبي العلاء في أهل الأديان وأهل المذاهب هو كلام في

الناس أيضاً إلا أنه كما قلنا نظر إلى الناس من جهات مختلفة وهو هنا يتكلم في الناس من حيث إنهم بشر بقطع النظر عما لهم من أديان ومذاهب وعقائد ونحل.

ولقد أساء أبو العلاء ظنه في الناس إساءة ما عليها من مزيد وتفنن في وصف معايبهم بالحق لا بالباطل على وجه يدعو قارئ شعره إلى احترام نفسه الطاهرة تلك النفس التي كانت تجيش في صدرها هذه الأفكار الحرة.

ولا ريب أن رجلاً كأبي العلاء قد عاشر الناس شطراً من حياته حتى قتلهم خبراً وسبر غور طباعهم سبراً ثم اعتزلهم فعاش منفرداً رهين محبسيه كما يقول هو تاركاً لهم الدنيا زاهداً في نعيمها معرضاً عن لذاتنا متبلغاً بالقوت اليسير منها أقول إن رجلاً كهذا لا يجوز في العقل ولا في الإنصاف أن يتهم بأنه كان في أقواله هذه مندفعاً بدوافع من الأحقاد الشخصية والأغراض النفسية. فإن قلت إن مصيبة العمى هي التي جعلته ينظر إلى الحياة هذه النظرة الساخطة قلت إن العمى وحده لا يكفي لأن يكون مثاراً لمثل هذه السخطة العظيمة التي كانت صاخبة وعنيفة ووبيلة بقدر ما كانت عاقلة ومفكرة وعفيفة.

أفما كان في إمكان أبي العلاء وهو على جانب عظيم من العلم والأدب أن يجاري أهل زمانه ويتقرب بعلومه وآدابه من ملوكهم وأمرائهم وساداتهم فينال بذلك قسطاً من نعيم الحياة الدنيا قليلاً أو كثيراً ويعيش بينهم بهناء واحترام؟ بلى كان في إمكانه ذلك ولكنه لم يفعله. وفي ذلك دليل على أنه لم يكن في أقواله الصادرة عن تفكيره الحر متحيزاً إلى أمر من أمور الدنيا فلا يقصد إرواء غلة من حقد ولا شفاء علة من هوى النفس وإنما كان يتكلم عن تفكير وتجربة تبياناً للحقيقة ليس إلا. وها نحن نقص عليك ما تيسر من أقواله في هذا الباب. قال:

إن مازت الناس أخلاق يعاش بها ... فإنهم عند سوء الطبع أسواء

أو كان كل بني حواء يشبهني ... فبئس ما ولدت في الخلق حواء

وقال:

وقال الكرام قولاً وما لي ... العصر إلا الشخوص والأسماء

وأحاديث خبّرتها غواة ... وافترتها للمكسب القدماء

قلب المين مذ كان على الخلق ... وماتت بغيظها الحكماء
وغضبنا من قول زاعم حق ... أننا في أصولنا لؤماء

ينافي ابن آدم حال الغصون ... فهاتيك أجنت وهذا جنى
تغيّر حتّاه شبيبه ... فهل غيّر الظهر لما انحنى
إذا هو لم يخن دهرٌ عليه ... جاء الفريّ وقال الخنى
وسيان من أمه حرة ... حصانٌ ومن أمه فرتنى

فرتنى بلا حرف تعريف أي زانية. وتطلق على الأمة أيضاً. وقال:

في البدو خرّاب أذواد مسمّومة ... وفي الجوامع والأسواق خرّاب
فهؤلاء تسموا بالعدول أو التجا ... ر وسام أولاك القوم أعراب

الخراب جمع خارب وهو اللص وخصه الأصمعي بسارق البعران. والاذواد جمع ذود يطلق على ثلاثة أبعرة إلى التسعة وقيل إلى العشرة ولا يكون إلا في الإناث. وقال:

وإن الناس طفل أو كبير ... يشيب على الغواية أو يشب
فلا يغررك بشر من صديق ... فإن ضميره إحنٌ وخبّ

وقال:

عيوبي إنْ سألت بها كثير ... وأيُّ الناس ليس له عيوبُ
يجرون الذيول على المخازي ... وقد ملئت من الغش الجيوب

وقال:

من لي أن لا أقيم في بلد ... أذكر فيه بغير ما يجب
يظن بي اليسر والديانة ... والعلم وبيني وبينهما حجب
أقررت بالجهل وأدعي فهمي ... قوم فأمري وأمرهم عجب
والحقّ أني وأنهم هدر ... لست نجيباً ولا هم نُجب

وقال:

وقد قلب الأحياء في كل وجهة ... هواهم وإن كانوا غطارفة غلبا

كلاب تغاوت أو تعاوت لجيفة وأحسبني أصبحت الأمها كلبة
أبينا سوى غش الصدور وإنما ينال ثواب الله أسلمنا قلبا
وأيُّ بني الأيام يحمد قائل ومن جرب الأيام أوسعهم ثلبا

وقال:

لم يقدر الله تهذيباً لعالمنا فلا ترومنّ للأقوام تهذيبا
ولا تصدق بما البرهان يبطله فتستفيد من التصديق تكذيبا
يغدو على خله الإنسان يظلمه كالذئب يأكل عند الغرة الذيبا

وقال:

بني آدم بئس المعاشر أنتم وما فيكم واف لمقت ولا حب
وجدتكم لا تقربون إلى العلى كما أنكم لا تبعدون عن السب
ولم تكفكم أكباد شاء وجامل ووحش إلى أن رمتم كبد الضب

وقال:

يهاب الناس إيجاف المنايا وهل حاد القضاء عن الهبوب
إذا كشّفت أجناس البرايا وجدت العالمين ذوي عيوب
ذيولهم كثيرات المخازي لما فقدوه من نصح الجيوب

وقال:

كأن حواء التي زوجها آدم لم تلقح بشخص أريب
قد كثرت في الأرض جهالنا والعاقل الحازم فينا غريب
وإن يكن في موتنا راحة فالفرج الوارد منا قريب

وقال:

وما العلماء والجهال إلا قريب حين تنظر من قريب
متى ما يأتلي أجلي بأرض فناد على الجنازة للغريب

وقال:

إن مدحوني ساءني مدحهم وخلت أني في الثرى سخت
جسمي أنجاس فما سرني أني بمسك القول ضمخت

مـن وسـع صـاغ الـفـتـى ربُّـهُ ... فـلا تـقـولـن تـوسـخـت

وقال:

إنـمـا نـحـن فـي ضـلال وتـعـلـيـل ... فـإن كـنـت ذا يـقـيـن فـهـاتـه

ولـحـبِّ الـصـحـيـح آثـرت الـرو ... م انـتـسـاب الـفـتـى إلـى أمـهـاتـه

جـهـلـوا مـن أبـوه إلا ظـنـونـاً ... وطـلـى الـوحـش لاحـق بـمـهـاتـه

رئـس الـنـاس بـالـدهـاء فـمـا يـنـفـك ... جـيـل بـنـقـد طـوع دهـاتـه

وقال:

وأشـرف مـن تـرى فـي الأرض قـدراً ... يـعـيـش الـدهـر عـبـد فـمٍ وفـرج

وإن الـعـز فـي رمـح وتـرمـى ... لا ظـهـر مـنـه فـي قـلـم ودرج

ومـا اخـتـار أنـي الـمـلـكُ يـجـبـى ... إلـيّ الـمـال مـن مـكـس وخـرج

وقال:

وجـدت الـنـاس فـي هـرج ومـرج ... غـواة بـيـن مـعـتـزل ومـرج

فـشـأن مـلـوكـهـم عـزف ونـزف ... وأصـحـاب الأمـور جـبـاة خـرج

وهـمُّ زعـيـمـهـم أنـهـابُ مـالٍ ... حـرام الـنـهـب أو إحـلال فـرج

أفـيـا لـدنـيـا لـحـالـهـا الله حـق ... فـيـطـلـب فـي حـنـادسـهـا بـسُـرج

وقال:

تـفـرَّقـوا كـي يـقـل شـركـم ... فـإنـمـا الـنـاس كـلـهـم وسـخ

أجـهـل بـساداتـهـم وإن زعـمـوا ... أنـهـم فـي عـلـومـهـم رسـخـوا

قـد فـسـخ الـشـرع فـي عـصـورهـم ... فـلـيـتـهـم مـثـل شـرعـهـم نُـسـخـوا

وقال:

إلـى الله أشـكـو مـهـجـة لا تـطـيـعـنـي ... وعـالـمَ سـوء لـيـس فـيـه رشـيـد

حـجـى مـثـل مـهـجـور الـمـنـازل دائـر ... وجـهـل كـمـسـكـوت الـديـار مـشـيـد

لـقـد ضـل حـلـم الـنـاس مـذ عـهـد آدم ... فـهـل هـو مـن ذاك الـضـلال نـشـيـد

وقال:

الـمـجـد لله لا خـلـق يـشـاركـه ... وآل حـواء مـا طـابـوا ولا مـجـدوا

أمّا إلى كل شر عنَّ فانتبهوا ... ولم يناموا ولكن عن تقى هجدوا

والناس يطغون في دنياهم أشراً ... لولا المخافة ما زكوا ولا سجدوا

وقال:

وأشرف الناس في أعلى مراتبه ... مثل الصديد ولكن قيل صنديد

وقال:

الناس للأرض أتباع إذا بخلت ... ضنوا وإنْ هي جادت مرة جادوا

تماجد الناس والألباب مخبرة ... أن ليس في هذه الأجيال أمجاد

وقال:

قالوا فلانٌ جيدٌ لصديقه ... لا يكذبوا ما في البرية جيد

فأميرهم قال الإمارة بالخنى ... وتقيهم بصلاته يتصيد

كن من تشاء مهجناً أو خالصاً ... وإذا رزقت غنى فأنت السيد

وقال:

وما أعجبتني لابن آدم شيمة ... على كل حال من مسود وسائد

تداعوا فقالوا ناسكٌ وابن ناسك ... وما هو إلا مارد وابن مارد

وقال:

ما يحسن المرء غير الغش والحسد ... وما أخوك سوى الضرغامة الأسد

لا خير في الناس إن ألقوا سيادتهم ... إليك طوعاً فخالفهم ولا تسد

وقال:

تورّعوا يا بني حواء عن كذب ... فمالكم عند رب صاغكم خطر

لم تجدبوا بقبيح من فعالكم ... ولم يجئكم لحسن التوبة المطر

وقال:

عرفتكم بني حواء قدماً ... فكلكم أخو ضغن مكور

وما فيكم على الإحسان جاز ... ولا منكم على النعمى شكور

وقال:

يا ليت آدم كان طلّق أمهم ... أو كان حرمها عليه ظهار

ولدتهم في غير طهر عاركا ... فلذاك تفقد فيهم الأطهار

ولدي سر يمكن ذكره ... يخفى على البصراء وهو نهار

أما الهدى فوجدته ما بيننا ... سراً ولكن الضلال جهار

وقال :

وأرى المعاشر في غرائزهم ... سوء الطباع الختل والقَمَرُ

نار فميتهم الرماد هبا ... وكأنما أحياؤهم جمر

وقال :

إبرُ العقارب فوق السنهم ... محمولة فكلامهم إبر

من جبرئيل إذا تخوّفهم ... لا ايل عندهم ولا جبر

وقال :

يوفي على المنبر العالي خطيبهم ... وإنما يعظ الآساد والنمرا

هم السباع إذا عمّت فرائسها ... وإن دعوت لخير حُولوا حمرا

وقال :

هل سار في الناس أول بتقى ... فيتبع الناس بعده سيره

ملوكنا الصالحون كلهم ... زير نساء يهش للزيره

وقال :

هم المعاشر ضاموا كل من صحبوا ... من جنسهم وأباحوا كل محتجر

لو كنت حافظ أثمار لهم ينعت ... ثم اقتربت لما أخلوك من حجر

وقال :

والخير يهمس بينهم ... ويقام للسوآت منبر

فاخش البرية كلها ... إني بها أدرى وأخبر

وإذا افتقرت فلا تهن ... وإذا غنيت فلا تجبر

وقال :

مساجدكم ومواخيركم ... سواءٌ فبعداً لكم من بشر

وما أنتم بالنبات الحميد ... ولا بالنخيل ولا بالعشر

ولـكـن قـتـادٌ عـديـم الـجـنـاة كـثـيـر الأذاة أبـى غـيـر شـر
فـيـا لـيـتـنـي فـي الـثـرى لا أقـوم إن الله نـاداكـم أو حـشـر
ومـا سـرنـي أنـنـي فـي الـحـيـاة وإن بـان لـي شـرف وانـتـشـر

وقال :

أنـسـلُ إبـلـيـس أم حـواء ويـحـكـم هـذا الأنـام فـفـي أفـعـالـهـم دلـسُ
إن يـؤمـنـوا لا يـؤدوا أو يـكـن لـهـم عزٌ يـضـيـمـوا وإن أعـيـاهـم اخـتـلـسـوا

وقال :

أيـوجـد فـي الـورى نـفـر طـهـارى أم الأقـوام كـلـهـم رجـوس
بـنـات الـعـم تـأبـاهـا الـنـصـارى وبـالأخـوات عـرسـت الـمـجـوس

وقال :

تـفـرع الـنـاس عـن أصـل بـه درن فـالـعـالـمـون إذا مـيـزتـهـم شـرع
والـجـد آدم والـمـثـوى أديـم ثـرى وإن تـخـالـفـت الأهـواء والـشـرع

وقال :

مـا كـان فـي هـذه الـدنـيـا بـنـو زمـن إلا وعـنـدي مـن أخـبـارهـم طـرف
يـخـبـر الـعـقـل إلى الـقـوم مـا كـرمـوا ولا أفـادوا ولا طـابـوا ولا عـرفـوا
عـاشـوا طـويـلاً ومـاجـوا فـي ضـلالـتـهـم ولا يـفـوزون إن جـوزوا بـمـا اقـتـرفـوا

وقال :

وكـلـنـا قـوم سـوء لا أخـص بـه بـعـض الأنـام ولـكـن أجـمـع الـفـرقـا
لا تـرجـون أخـاً مـنـهـم ولا ولـداً وإن رأيـت حـيـاء أسـبـغ الـعـرقـا

وقال :

دع الناس واصحب وحش بيداء قفرة فـإن رضـاهـم غـايـة لـيـس تـدرك
إذا ذكـروا الـمـخـلـوق عـابـوا وأطـنـبـوا وإن ذكـروا الـخـلاق حـابـوا وأشـركـوا

وقال :

جرى الناس مجرى واحداً في طباعهم فـلـم يـرزق الـتـهـذيـب أنـثـى ولا فـحـل
وبـيـن بـنـي حـواء والـخـلـق كـلـه شـرور فـمـا هـذي الـعـداوة والـدخـل

وقال :

الشعر كالناس تلقى الأرض جائشة ... بالجمع يزجى وخير منهم رجل
والدهر شاعر آفات يفوه بها ... للناس يفكر تارات ويرتجل

وقال :

كل على مكروهه مبسل ... وحازم الأقوام لا ينصل
فسل أبو عالمنا آدم ... ونحن من والدنا أفسل
والأرض للطوفان مشتاقة ... لعلها من درن تغسل

وقال :

دع آدماً لا شفاه الله من هبل ... يبكي على نجله المقتول هابيلا
ففي عقاب الذي أبداه من خطأ ... ظللنا نمارس من سقم عقابيلا

وقال :

بني الأرض ما تحت التراب موفق ... لرشد ولا فوق التراب سوى فسل
أكان أبوكم آدم في الذي أتى ... نجيباً فترجون النجابة للنسل

وقال :

لو غربل الناس كيما يعدموا سقطا ... لما تحصل شيء في الغرابيل
أو قيل للنار خصي من جنى اكلت ... أجسادهم وأبت كل السرابيل

وقال :

في الناس ذو حلم يسفه نفسه ... كيما يهاب وجاهل يتحلم
وكلاهما تعب يحارب شيمة ... غلبت فآض بحربها يتألم
يتشبه الطاغي بطاغ مثله ... وأخو السعادة منهم من يسلم

وقال :

رجوا أن لا يخيب لهم دعاء ... وكم سأل الفقير فخيبوه
ألظوا بالقبيح فتابعوه ... ولو أُمروا به لتجنبوه

وقال :

فنينا عصوراً في عوالم جمة ... فلم نلقَ إلا عالماً متلاعنا

يحميك منهم أن تمر عليهم ... فإذا خلوت عدت عليك العجم

وقال:

والناس بالناس من حضر وبادية ... بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم

وكل عضو لأمر ما يمارسه ... لا مشي للكف بل تمشي بك القدم

وقال:

هل يغسل الناس عن وجه الثرى مطر ... فما بقوا لم يبارح وجهه دنس

تناسلوا فنمى شر بنسلهم ... وكم فجورٍ إذا شبانهم عنسوا

قولهم عنسوا أي لم يتزوجوا. وقال:

لا يفخرن الهاشمي ... على امرئ من آل بربر

فالحق يحلف ما علي ... عنده إلا كقنبر

وقال:

نحن في ليل علينا دامس ... كيف للمدلج بالصبح جشر

هذه الأجسام ترب هامد ... فمن الجهل افتخار وأشر

شجر أفضله مثمره ... ومن الناس نخيل وعشر

مستشار خائن في نصحه ... وأمين ناصح لم يستشر

وقال:

يغدو إلى كسب قيراط أخو عمل ... لو يوزن الإثم فيه كان قنطارا

والناس يخزون بالسوآت أنفسهم ... حتى يقضوا من الأشياء أوطارا

وقال:

وفي الناس من أُعطي الجميل بديهة ... وضن بفعل الخير لما تفكرا

فخف قول من لاقاك من غير سالف ... حميد فأبدى بالنفاق تشكرا

وقال:

كلْ واشرب الناس على خبرة ... فهم يمرون ولا يعذبون

ولا تصدقهم إذا حدثوا ... فإنهم من عهدهم يكذبون

وإن أروك الود عن حاجة ... ففي حبال لهم يجذبون

وقال:

قد ينصف القوم في الأشياء سيدهم ... ولو أطاقوا له ريباً لرابوه
لم يقدروا أن يلاقوه بسيئة ... من الكلام فلما غاب عابوه
تحدثوا بمخازيه مكتّمة ... وقابلوه بإجلال وهابوه
أكدى فلاموه لما قل نائله ... ولما حبا الوفر زاروه ونابوه
لبى الغني بنو حواء من طمع ... ولو دعاهم فقير ما أجابوه

وقال:

عميانكم قرأت على أجداثكم ... وأتوا لكم بالبر من آتاكم
أحياؤكم بخلت عليهم بالندى ... فبغوه بالفرقان من موتاكم
كم توعظون فلا تلين قلوبكم ... فتبارك الخلاق ما أعتاكم
إن الضلالة كالغريزة فيكم ... يأوي إليها كهلكم وفتاكم

وقال:

ضحكوا إليك وقد أتيت بباطل ... ومتى صدقت فهم غضاب رجّم

وقال:

أعفى المنازل قبر يستراح به ... وأفضل اللُّبس فيما أعلم الكفن
إن الذين على وجه الثرى وطئوا ... يشابهون أناساً تحته دفنوا
الضاحكين إذا ما خيض في سفه ... وإن أريدوا على أكرومة شفنوا
وما أصابهم إفن فغيرهم ... لكن أراهم على طول المدى أفنوا

لو ذكرنا كل ما قاله أبو العلاء في الناس لطال الكلام ولكننا نكتفي بما ذكرناه وفيه كفاية لمعرفة رأيه في البشر.

١٥ ـ رأيه في الدنيا

الدنيا مؤنث الأدنى ويقابلها القصوى أو البعدى. وهي في الأصل صفة للحياة فيقال الحياة الدنيا في مقابلة الحياة الأخرى أو الآخرة إلا أن المقابلة هنا غير تامة لأن الدنيا يقابلها القصوى كما قلنا وأما الأخرى فيقابلها الأولى تمام المقابلة وقد يقال الحياة الأولى أيضاً. وقد كثر حذف موصوفها في الاستعمال حتى صارت

تستعمل استعمال الأسماء فيقال الدنيا ويراد بها الأرض وما فيها كما يقال الدنيا دار قلعة أي يقلع عنها ويرتحل.

فالكلام عن الدنيا غير الكلام عن الحياة من بعض الوجود لأن الدنيا يراد بها هنا الحياة مأخوذاً من مفهومنا المكان والزمان والأحياء وأحوالهم والخلاصة أن الحياة تطلق ويراد بها ما يقابل الموت. والدنيا وإن كانت بمعنى الحياة الدنيا إلا أنها صارت تطلق ويراد بها الأرض وما فيها والبلاد وسكانها وما يجري منهم وعليهم ولهم. فبهذا الاعتبار لا يقال إن موضوع الكلام هنا هو عين موضوع الكلام في الحياة التي سيأتي الكلام عنها فما وجه التفريق بينهما.

وأما رأي أبي العلاء في الدنيا فليس بأحسن من رأيه في الحياة وسيأتي رأيه فيهما. وليس من المعقول أن يمقت أبو العلاء الحياة ثم يرغب فيما يترتب عليها من الأحوال ويتبعها من الأمور، بل هو قد مقت الدنيا كما مقت الحياة وقال بتركها والزهد فيها وقد صورها أقبح صورة إذ قال:

ودنياك مثل الإناء الخبيث … وصاحبها مثل كلب ولغ

ولا يستغرب ذلك من رجل كأبي العلاء قد عاش في غيهبين من دنياه غيهب العمى وغيهب غي الناس وسوء أحوالهم. ولنذكر لك بعض ما قال فيها:

خست يا أمنا الدنيا فأف لنا … بنو الخسيسة أوباش أخساء
وقد نطقت بأصناف العظات لنا … وأنت فيما يظن القوم خرساء
يموج بحرك والأهواء غالبة … لراكبيه فهل للسفن إرساء
إذا تعطفت يوماً كنت قاسية … وإن نظرت بعين فهي شوساء

وقال:

ووجدت دنيانا تشابه طامثاً … لا تستقيم لناكح أقراؤها
هويت ولم تسعف وراح غنيها … تعباً وفاز براحة فقراؤها
وإذا زجرت النفس عن شغف بها … فكأن زجر غويها إغراؤها

وقال:

دنياك دار إن يكن شهادها … عقلاء لا يبكوا على غيابها

ما الظافرون بعزها ويسارها إلا قريبو الحال من خيابها
ومن العجائب أن كلا راغب في أمّ دفر وهو من عيابها

وقال:

أصاح هي الدنيا تشابه ميتة ونحن حواليها الكلاب النوابح
فمن ظل منها آكلاً فهو خاسر ومن عاد منها ساغباً فهو رابح

وقال:

لقد أصبحت دنياك من فرط حبها ترينا كثيراً من نوائبها نزرا
ولو ظهرت أحداثها لسمعتها تغيظ أو عاينت أعينها خزرا
تُواصلنا رمياً وتوسعنا أذى وتقتلنا ختلاً وتلحظنا شزرا
ولا ريب عند اللب في أن خيرها بكيّ وإن أمست مصائبها غزرا

البكي القليل يقال ركية بكية أي قليلة الماء والأصل فيها الهمز وقد تقلب الهمزة ياء وتدغم في الياء كما هنا. يقال بئر بكيئة قليلة الماء وعين بكيئة قليلة الدمع وشاة بكيئة قليلة اللبن.

وقال:

دنياك أم قد أجاب مليكها فيها من الأبناء دعوة جرول
وتجول فوق الساكنين كأنها ورهاء هاجرة غدت في مجول

وجرول هو الحطيئة الشاعر المشهور ودعوته لأمه هي قوله يهجو أمه:

جزاك الله شراً من عجوز ولقّاك العقوق من البنينا

والورهاء الحمقاء. والمجول ثوب صغير تجول فيه الجارية يقال برزت في مجولها.

وقال:

يا أم دفر لحاك الله والدة منك الإضاعة والتفريط والسرف
لو أنك العرس أوقعت الطلاق بها لكنك الأم هل لي عنك منصرف
ولن يصيب خفافاً من يقايضه يوماً بندبة لما فاتها الشرف

الدفر الرائحة الخبيثة النتنة وأم دفر كنية الدنيا. وخفاف هو ابن عمير بن

الشريد السلمي الشاعر وهو أحد أغربة العرب. وندبة أمه وإليها كان ينسب فيقال خفاف بن ندبة وكانت أمه سوداء وكان هو أسود. والمقايضة المعارضة والمبادلة والمعنى ظاهر.

وقال:

جوار بني الدنيا ضنى لي دائم ... تمنيت لما شفني الغب والربما
لقد فعلوا الخير القليل تكلفاً ... وجاؤوا الذي جاؤوه من شرهم طبما

الضنى المرض والغب في الحمى أن تأخذ يوماً وتدعه يوماً والربع بكسر الراء أن تأخذ يوماً وتدعه يومين ثم تجيء في اليوم الرابع. وقال:

لبيب القوم تألفه الرزايا ... ويأمر بالرشاد فلا يطاع
فلا تأمل من الدنيا صلاحاً ... فذاك هو الذي لا يستطاع

وقال يخاطب الشحاذ المكدّي:

قطعت البلاد فمن صاعد ... بغيث النوال ومن هابط
تمد عصاك إلى النابحات ... فيعجبن من جأشك الرابط
وتغبط كلا على ما حواه ... وما لك في العيش من غابط
وقفت على كل باب رأيت ... حتى نهاك أبو ضابط

الجأش رواع القلب الذي يضطرب عند الفزع والرابط الساكن القوي الذي لا يتزعزع من لفزع يقال فلان رابط الجأش أي ساكن القلب عند الفزع لشجاعته وأبو ضابط كنية الموت.

وقال:

ومهما كان في دنياك أمر ... فما تخليك من قمر وشمس
وآخرها بأولها شبيه ... وتصبح في عجائبها وتمسي
قدوم أصاغر ورحيل شيب ... وهجرة منزل وحلول رمس
لحاها الله داراً ما تداري ... بمثل المين في لجج وقمس
إذا قلت المحال رفعت صوتي ... وإن قلت اليقين أطلت همسي

وقال:

لو كنت كالرائش أو ذي المنار ... لعشت في الدنيا كثير الشنار
وليتها لم يك من بعدها ... خوف حساب وعقاب بنار

أرائش وذو المنار من ملوك اليمن والشنار أقبح العيب. ويذكرني قول أبي العلاء هذا بما قاله شاعرنا الشعبي الملا عبود الكرخي في إحدى قصائده (هم هاي دنيا وتنقضي وحساب أكو تاليها).

وقال:

دنياهم نار بلا جنة ... فالقوم منها في عذاب أليم
ما نال فرعون بها نعمة ... ولا صفا عيش لموسى الكليم
ربي متى أرحل عن عالمي ... فأنت بالناس خبير عليم

وقال:

واحلف ما الدنيا بدار كرامة ... ولا عمرت من أهلها بكريم
سأرحل عنها لا أومل أوبة ... ذميماً تولى عن جرار ذميم
وما صح ود الخل فيها وإنما ... تغر بود في الحياة سقيم
وجدت بني الدنيا لدى كل موطن ... يعدون فيها شقوة كنعيم
تزيدك فقراً كلما زدت ثروة ... فتلفى غنياً في ثياب عديم

وقال:

دنياك دار شرور لا سرور بها ... وليس يدري أخوها كيف يحترس
بينا امرؤ يتوقى الذئب عن عرض ... أتاه ليث على العلات يفترس
ألا ترى هرمي مصر وإن شمخا ... كلاهما بيقين سوف يندرس

وقال:

وإذا رجعت إلى الحقائق لم يكن ... في العالم البشري إلا بائس
والموت باز والنفوس حمائم ... وهزبر عريس ونحن فرائس
كم نال قبلك في طعامك من يد ... نصب إلى أن لاس قوتك لائس
فكوارب وزوارع وكوافر ... وحواصد وجوامع ودوائس

الكوارب إثارة الأرض وقلبها والزرع طرح الزرعة أي البذر في الأرض والكفر

تغطية البذر بالتراب بعد نثره والحصد قطع الزرع بالمنجل والجمع لمّ الحصيد وتكديسه والدوس درس الحصيد بأرجل المواشي. والمعنى أن هذه الأعمال كلها تعمل لأجل الأكل فكم يد تتعب حتى يأكل الإنسان طعامه. ولكن هذه الأعمال التي ذكرها أبو العلاء لا تكفي أيضاً لأكل الخبز وأنا أزيد عليها هذه الأعمال:

وطواحن ونواخل وعواجن ... وخوابز ولوامظ وضوارس

وقال أبو العلاء:

قد فاضت الدنيا بأدناسها ... على براياها وأجناسها
والشرُّ في العالم حتى التي ... مكسبها من فضل عرناسها
وكل حي فوقها ظالم ... وما بها أظلم من ناسها

وقال:

إذا أرشقت دنياك هذي إلى الفتى ... رمته بنبل من غوايتها رشقا
فتحرجه غماً وتوسعه أذى ... وإن ذمّها جهراً أسرّ لها عشقا
وقد زعموا أن الشقي هو الذي ... حوى السعد فيها والسعادةُ للأشقى
فإن كان حقاً ما يقال فإنها ... منام بعيد النفس في حكمه مِشقا
رأى أم دفر أهلها أم عنبر ... فما صرفوا عنها معاطسهم نشقا

وقال:

لو لم تكن دنياك مذمومة ... ما أولع الله بها الألسنا
أجهل مني رجل يبتغي ... عندي ما لست له محسنا
حُقّ وإن كان أخا صورة ... في الإنس أن يلجم أو يرسنا
وإن تسمى رجله حافراً ... في واجب التشبيه أو فرسنا

وقال:

أتعلم الأرض وهي أمّ ... خف زمان فما ازدهاها
بأي جرم وأي حكم ... سُلّط ليثٌ على مهاها
وعُذّرت حاجة بعسر ... على عليل قد اشتهاها
وظالمٌ عنده كنوزٌ ... من أم دفر ومن لهاها

كـــان إذا مـــا دجـــى ظـــلام صـــاح بـــإجـــمـــالـــه وهـــاهـــا

لهاها عطاياها جمع لهوة وهاها من هاهيت بالإبل إذا دعوتها. يقول عن أحوال الدنيا عليل يشتهي حاجة فلا يجدها وظالم عنده كنوز من عطايا الدنيا بعد أن كان جمّالاً أي فقيراً صاحب جمال.

١٦ ـ رايه في النسل

لا ريب أن النسل ضروري لا بد منه لبقاء النوع. ولكن لا على الوجه المألوف عندنا الذي هو من أهم أسباب الشقاء الناشب بحياتنا. إن الرجل الفقير المعسر الذي يكدح في عمله طول نهاره ليكسب قوت أهله وعياله تراه يتزوج واحدة فأكثر وينسل من الأولاد ذكوراً وإناثاً يعجز عن تهذيبهم بشيء ولو قليل من التربية والتعليم. حتى إذا ما ترعرعوا بعد فصالهم من ثدي أمهاتهم تركوهم هملاً يسرحون ويمرحون في الطرقات كالبهائم النافرة بادية عليهم آثار البؤس والشقاء لا يعقل أحذهم للحياة معنى ولا يقيم لها في جميع حركاته وسكناته وزناً.

وإذا بلغوا رشدهم وصاروا يشعرون بحاجات الحياة اندفعوا إليها بتيار جهلهم فكان منهم القاتل والسارق والأجير البائس والسائل الملح ويندر كل الندور أن يكون منهم العضو النافع في الحياة الاجتماعية. فأي معنى للحياة وأي معنى لبقاء النوع بالتناسل إذا كان على هذا الوجه.

إن هؤلاء المتزوجين لا يفكرون فيما ينسلون ولا يهمهم من زواجهم إلا قضاء أوطارهم الزوجية ولو أنهم بفعلهم هذا أضروا أنفسهم وأولادهم فقط لهان الخطب ولكنهم يضرون بذلك أهل المجتمع الذي يعيشون فيه أجمعين بل يضرون البشرية كلها لأنهم بهذا النشأ البائس المضطرب يكونون سبباً لانحطاط الجبلة الإنسانية التي أودعها الله تعالى قابليات مختلفة للخير والشر.

أما يجب على الجمهور أن يفكروا في أمر هؤلاء ويضعوا نظاماً لهذا التناسل الذي هو منبع غزير للشقاء والشرور. أما يجب عليهم أن يحدد هؤلاء الناسلين تناسلهم بحدود ينتزعونها من حياتهم الاقتصادية وأحوالهم الصحية فينقذونهم وينقذون الجمهور من ويلاتهم. أي فضل للبلاد إذا حوت الملايين الشقية. إن قلة

سعيدة مهذبة مطمئنة خير من كثرة شقية جاهلة مضطربة. يقولون جاء في الحديث النبوي تناكحوا تناسلوا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة. نعم يباهي بهم الأمم ولكن إذا كانوا صالحين للحياة وإلا فلا يباهي بهم بل يتبرأ منهم حياء وينكرهم بتاتاً.

كان لي صديق من زمرة الأطباء أيام كنت في القسطنطينية وكان هذا الصديق في العقد الرابع من العمر وكانت له زوجة شابة مهذبة وكانت له منها بنت جميلة في الثانية عشرة من عمرها. وكنا نتزاور فزرته يوماً في داره ولما دخلت رأيت ابنته خارجة إلى المدرسة فقلت له وقد جلسنا يا فلان أنت وزوجك لم تزالا في عهد الشباب فلماذا لا أرى لكما غير هذه البنت الكريمة الذاهبة إلى المدرسة؟ فتبسم ضاحكاً وقال: كنت إلى حد السنة الماضية أعمل لضمان حياة أمها وأشار إلى زوجته وكانت جالسة أمامنا وأنا اليوم أعمل لضمان حياة ابنتي فمتى أتممت لها ذلك عندئذٍ أعمل ولداً آخر فعجبت لحسن أبوته وبعد نظره في عاقبة أولاده وقلت له: ما أسعد الولد الذي أنت أبوه. فحنى رأسه وشكرني مبتسماً. هكذا فليكن الآباء لا كالآباء الذين تكون أبوتهم جناية على أبنائهم أفلا يحق لأبي العلاء أن يترك الزواج ويرى أباه جانياً عليه إذ قال:

هذا جناه أبي علي ... وما جنيت على أحد

وإليك بعض ما قاله أبو العلاء في النسل. قال:

على الوُلْد يجني والد ولو أنهم ... ولاة على أمصارهم خطباء

وزادك بعداً عن بنيك وزادهم ... عليك حقوداً أنهم نجباء

يرون أباً ألقاهم في مؤرّب ... من العقد ضلّت حله الأرباء

العقد المؤرب المحكم والأرباء العقلاء جمع أريب. وقال:

ومن رزق البنين فغير ناه ... بذلك عن نواب مسقمات

فمن ثكل يهاب ومن عقوق ... وأرزاء يجنن مصممات

وإن تعط الإناث فأي بؤس ... تبين في وجوه مقسمات

يردن بعولة ويردن حلياً ... ويلقين الخطوب ملوّمات

وإن يــفــقــدن أزواجــاً كــرامــاً فــيــا لــلــنــسـوة الــمــتــأيــمــات

وقال :

جــنــى ابــن ســتــيــن عــلــى نــفــســه بــالــولــد الــحــادث مــا لا يــحــب
تــقــول عــرس الــشــيــخ في نــفــســهــا لا كــنــت يــا شــر خــلــيــل صُــحــب
أنــفــع مــنــه عــنــدهــا بــرجــد أهــذب قــرا وســقــاه ســحــب

وقال :

مــن أعــجــب الأشــيــاء فــي دهــرنــا والــلــه لا نــاس ولا والــث
إثــنــان بــاتــا فــي فــراش مــعــاً فــأصــبــحــا بــيــنــهــمــا ثــالــث

الوالث الذي يعد عدة ضعيفة. والحق مع أبي العلاء أن هذا من أعجب الأشياء.

وقال :

يــشــقــى الــولــيــد ويــشــقــى والــداه بــه وفــاز مــن لــم يــولّــه عــقــلــه ولــد

وقال :

دع الــنــســل إن الــنــســل عــقــبــاه مــيــتــة ويــهــجــر طــيــب الــراح خــوفــاً مــن الــسكــر

وقال :

ومــا أردتــم بــالــبــنــيــن كــرامــة فــالــحــزم أجــمــع تــركــهــم فــي الأظــهــر

وقال يخاطب الطير :

أيــا ســارحــاً فــي الــجــو دنــيــاك مــعــدن يــفــوز بــشــر فــابــغ فــي غــيــرهــا وكــرا
فــإن كــنــت لــم تــمــلــك وشــيــك فــراقــهــا فــعــفّ ولا تــنــكــح عــوانــاً ولا بــكــرا
وألــقــاك فــيــهــا والــداك فــلا تــضــع بــهــا ولــداً يــلــقــى الــشــدائــد والــنــكــرا

وقال :

يــا حَــصــان الــنــســاء كــم فــارســاً ولــد ك مَــنــة إنــمــا ولــدت قــبــورا
مــن أراد الــبــقــاء وهــو حــبــيــبٌ فــلــيُــعِــدّن لــلــحــزن قــلــبــاً صــبــورا
مــا تــرى فــي الــزمــان إلا قــتــيــلاً أو أســيــراً لــحــتــفــه مــصــبــورا

وقال :

كـره الـجـهـول بـنـاتـه وسـلـيـلـه ... أجـنـى لـمـا يـغـتـالـه مـن صـهـره
أعـــدى عـــدو لابـــن آدم خـلـتـه ... ولـد يـكـون خـروجـه مـن ظـهـره

وقال:

وخـيـر الـنـسـاء الـلـواتي لا يـلـدن لـكـم ... فـإن ولـدن فـخـيـر الـنـسـل مـا نـفـعـا
وأكـثـر الـنـسـل يـشـقـى الـوالـدان بـه ... فـلـيـتـه كـان عـن آبـائـه دفـعـا
أضـــاع داريـــك مـــن دنـــيـــا وآخـــرة ... لا الـحـي أغـنـى ولا فـي هـالـك شـفـعـا
وكـم سـلـيـل رجـاه لـلـفـخـار أب ... فـكـان خـزيـاً بـأعـلـى هـضـبـة رفـعـا

وقال:

لـو أن كـل نـفـوس الـنـاس رائـيـة ... كـرأي نـفـسـي تـنـاءت عـن خـزايـاهـا
فـعـطـلـوا هـذه الـدنـيـا فـمـا ولـدوا ... ولا اقـتـنـوا واسـتـراحـوا مـن رزايـاهـا

وقال:

ألا تـفـكـرت قـبـل الـنـسـل فـي زمـن ... بـه حـلـلـت فـتـدري أيـن تـلـقـيـه
تـرجـو لـه مـن نـعـيـم الـعـيـش مـمـتـنـعـاً ... ومـا عـلـمـت بـأن الـعـيـش يـشـقـيـه
شـكـا الأذى وسـهـرت الـلـيـل وابـتـكـرت ... بـه الـفـتـاة إلـى شـمـطـاء تـرقـيـه
وأمّـهُ تـسـأل الـعـرّاف قـاضـيـة ... عـنـه الـنـذور لـعـل الله يـبـقـيـه
وأنـت أرشـد مـنـهـا حـيـن تـحـمـلـه ... إلـى طـبـيـب يـداويـه ويـسـقـيـه
ولـو رقـى الـطـفـل عـيـسـى أو أعـيـد لـه ... بـقـراط مـا كـان مـن مـوت يـوقّـيـه

وقال:

لـو أن بـنـيّ أفـضـل أهـل عـصـري ... لـمـا آثـرت أن أحـظـى بـنـسـل
فـكـيـف وقـد عـلـمـت بـأن مـثـلـي ... خـسـيـس لا يـجـيء بـغـيـر فـسـل

وقال:

إذا شـئـت يـومـاً وصـلـة بـقـريـنـة ... فـخـيـر نـسـاء الـعـالـمـيـن عـقـيـمـهـا

وقال:

إن الـيـهـودي خـلّـى جـهـلـه امـرأة ... كـانـت عـقـيـمـاً وخـيـر الـنـسـوة الـعـقـم
مـــاذا أراد لـــحـــاه الله مـــن ولـــد ... يـلـقـى مـن الـدهـر مـا يـردي ومـا يـقـم

يقال وقم الرجل يقمه إذا قهره وأذله. واليهود يقولون بمشروعية الطلاق مقيداً بأسباب منها عقم المرأة فأبو العلاء ينادده في ذلك.

وقال:

أرى النسل ذنباً للفتى لا يقاله　　فلا تنكحنَّ الدهر غير عقيم
فحال وحيد لم يخلّف مناسباً　　تشابه حالي عامر وتميم

عامر هو ابن صعصعة وتميم هو ابن مرة وكلاهما كانا من أكثر الناس نسلاً يقول إن الذي ينسل والذي لا ينسل متشابهان فإن كلاً منهما إلى الهلاك والدثور.

وقال:

وإذا افتكرت فما يهيج تفكري　　فيما أكابد غير لوم الناجل
وأرحت أولادي فهم في نعمة العدم　　التي فضلت نعيم العاجل
لو أنهم ظهروا لعانوا شدة　　ترميهم في متلفات هواجل

وقال:

أرى ولد الفتى عبأ عليه　　لقد سعد الذي أمسى عقيما
أما شاهدت كل أبي وليد　　يؤم طريق حنف مستقيما
فإما أن يربيه عدواً　　وإما أن يخلفه يتيما

وقال:

أعدى عدو لابن آدم نفسه　　ثم ابنه وافاه بهدم ما بنى
هاتيك تأمره بكل قبيحة　　ودعاه ذاك لأن يضن ويجبنا
والغبن كوني في الحياة مصوراً　　فمن الغباوة خيفتي أن أغبنا

وقال:

كم صرف المولود عن والد　　خيراً وكم أمّ له لم يمن
الربع للزوجة إن لم يكن　　نسل وإن كان غدت بالثمن
والزوج يزوي النصف أبناؤه　　عنه وفي الدهر خطوب كمن

يقول إن الولد يصرف الخير عن والديه ويستشهد على ذلك بالأحكام الشرعية في الإرث وذلك أن الزوجة إذا مات عنها بعلها وليس له منها ولد كان لها الربع

وإذا كان له ولد كان لها الثمن فابنها كان سبباً لنقص سهمها في الإرث وكذلك الزوج إذا ماتت امرأته ولم يكن لها منه ولد كان له النصف وإن كان لها ولد كان له السدس. فابنه كان سبباً لنقص سهمه.

وقال:

وأصبحت في الدنيا غبيناً مرزأً ... فأعفيت نسلي من أذاة ومن غَبن
فلست تراني حافراً مثل ضبّها ... ولا لفراخي مثل طائرها أبني

وقال يصور حياة الولد من يوم ميلاده إلى يوم موته:

أرى حبَلاً حادثاً في النساء ... حبَل أذاة بهن اتصل
أتى ولد بسجل العناء ... فيا ليت وارده ما وصل
وإن أنظرته خطوب الزمان ... عُضّ بناب شديد العصل
وريع من لِغير الطارقات ... بالرمح صرّ وبالسيف صل
وقال له صلّ داعي الهدى ... وقال له ملحد لا تصل
وشبّ وشاب وأفنى الشباب ... وسقياً له من خضاب نصل
ومن بعد ذاك يجيء الحمام ... فانظر على أيّ شيء حصل

وقال:

أتتك بحبل فتاة غدت ... مسائلة عن دواء الحبل
وقد حسبت من بنات السهول ... فجاءت بإحدى بنات الجبل

ابنة الجبل كناية عن الصدى ولكنه أراد بها هنا الحية.

وقال:

بني الأرض ما تحت التراب موفق ... لرشد ولا فوق التراب سوى فسل
أكان أبوكم آدم في الذي أتى ... نجيباً فترجون النجابة للنسل

١٧ ـ رأيه في النساء

قد علمنا رأي أبي العلاء في النسل. والذي يرى النسل جناية الوالد على المولود كيف يكون رأيه في النساء. إن البشرية أو الإنسانية تتألف من شطرين لا ينفك أحدهما عن الآخر هما النساء والرجال ولا فضل في أصل الخلقة البشرية

لأحدهما على الآخر وإن كان يلوح لنا شيء من الفروق الفطرية بينهما فإن ذلك يرجع إلى أسباب خارجة عن أصل الفطرة. ولسنا هنا في موضع بيانها والكلام عنها وقد قلت في قصيدة «حقيقتي لسلبية»:

ولست من الذين يرون فضلاً كبيراً للرجال على النساء
ولكن دالت الأيام حتى تهاون هؤلاء بهؤلاء

إن أبا العلاء يرى أن بدء السعادة في الحياة هو أن لا تكون امرأة في الدنيا. إذ قال:

بدء السعادة أن لم تخلق امرأة فهل تود جُمادى أنها رجب

ومعنى هذا البيت أن السعادة هي أن لا تكون في الأرض حياة لأن عدم وجود المرأة يستلزم عدم وجود الرجل وبعبارة أخرى يستلزم انقراض الإنسانية وحينئذٍ تنقرض السعادة أيضاً لأن فقد الأنثى يستلزم فقد الحياة النوعية والجنسية وإذا فقدت الحياة فقدت السعادة معها لأنها من أعراضها. وحينئذٍ يكون معنى قوله (بدء السعادة أن لا تخلق امرأة) وهكذا بدء السعادة أن لا تكون سعادة. وهذا تناقض ظاهر.

لا نريد أن نناقش أبا العلاء رأيه في المرأة لأن ذلك رأي خاص به ويجوز لأفراد من البشر أن يروا رأيه ولكن لا يجوز ذلك للعموم لأنه فضلاً عن كونه مخالفاً للطبيعة ينافي حكمة خلق الخلق بإمضائه إلى انقراض الإنسانية أو انقراض الحياة بالمرة.

إن أبا العلاء كان يرى الحياة كلها شقاء وليس هو بمخطئ فيما يرى إلا أنه جاوز حد الاعتدال ومال إلى الإفراط والغلو فمقت الحياة مقتاً لا مزيد عليه وقال فيها ما قال وربما كان له بعض العذر في ذلك. إلا أن كون الحياة شقاء لا يستدعي مقتها إلى هذا الحد لأنها إن غلب فيها الشقاء وكثرت فيها الشرور فلا ينكر أن فيها شيئاً من السعادة أيضاً وإن كثرت فيها الشرور فلا ينكر أن فيها ما يقال له خير أيضاً كما يعترف به أبو العلاء نفسه كما سيأتي عند بيان رأيه في الخير والشر.

ولا ريب أننا معاشر الأحياء من بني آدم نعيش في حالة اجتماعية مبنية على

أساس التعاون فيجب علينا أجمعين أن نفتكر في مصادر الشقاء ونسعى متعاونين إلى تخفيفه إن لم تكن إزالته ممكنة. على أن الحياة لو كانت بلد شقاء لما بقي فيها للسعادة معنى فإن من لا يذوق الشقاء لا يعرف للسعادة طعماً لأن هذه الأمور ليست من الحقائق المطلقة في الدنيا وإنما هي أمور نسبية وقد قيل (وبضدها تتميز الأشياء) ولنذكر لك بعض ما قاله أبو العلاء في النساء. قال:

توق النساء على عفة ليجزيك الواحد القيم
فأبكارهن ابتكار البلاء وأيمهن هي الأيم

الأيم بتشديد الياء التي فقدت زوجها فبقيت بلا زوج. والأيم بتخفيف الياء هي الحية إلا أنه شددها هنا لضرورة الوزن.

وقال:

ولا تتبعن الغانيات مماشياً إن الغواني جمة تبعاتها
وإذا اطلعن من المناظر فالهدى أن لا تراك الدهر مطّلعاتها
واحذر مقال الناس إنك بينها سرحان ضأن حين غاب رعاتها

وكان أبو العلاء لا يرى تعليم النساء القراءة والكتابة. قال:

علموهن الغزل والنسيج والرد ن وخلوا كتابة وقراءة
فصلاة الفتاة بالحمد والإخلا ص تجزي عن يونس وبراءه
تهتك الستر بالجلوس أما م الستر إن غنت القيان وراءه

وقال:

ولا ترجع بإيماء سلاما على بيض أشرن مسلّمات
ألات الظلم جئن بشر ظلم وقد واجهننا متظلمات
فوارسُ فتنة أعلامُ غيٍّ لقينك بالأساور معلِمات
رأين الورد في الوجنات خيماً فغادين البنان معنّمات
وشنفن المسامع قائلات وكلمن القلوب مكلمات
فلا تسأل أهندٌ أم لميسٌ ثوث في النسوة المتخيمات
ولا ترمق بعينك رائحاتٍ إلى حمّامهن مكممات

ولا تحمد حسانك إن توافت بأيد للسطور مقوّمات
فحمل مغازل النسوان أولى بهن من اليراع مقلمات
فما عيب على الفتيات لحن إذا قلن المراد مترجمات
وساوِ لديك أتراب النصارى وعيناً من يهود ومسلمات
خان الناس كلهم سواء وإن ذكت الحروب مضرّمات

وقال يصف امرأة شابة مع زوجها الأشيب:

بدا شيبه مثل النهار ولم يكن بشابه فجراً أو نجوم ظلام
يحدثها ما لا تريد استماعه ولم يبقَ عند الشيخ غير كلام
تقول له في النفس غير مبينة خذ المهر مني وانصرف بسلام
تود لو أن الله أعطاه حتفه وكيف لها من بعده بغلام

١٨ ـ رايه في الزواج

قد تقدم أن أبا العلاء كان صرورة أي لم يحج ولم يتزوج. وكان يقول بترك الزواج فإن كان ولا بد فزواج بلا نسل وخير النساء عنده العقيم.

وقال:

أشدد يديك بما أقول فقول بعض الناس در
لا تدنونّ من النساء فإن غب الأري مر
والباء مثل الباء تخفض للدناءة أو تجر

والباء الأولى النكاح والباء الثانية حرف الجر والأري العسل. وقال:

نصحتك لا تنكح فإن خفت مأثماً فأعرس ولا تنسل فذلك أحزم
أظنك من ضعف بلبك غادياً يحلك من عقد الزواج المعزم

وقال:

إذا شئت يوماً وصلة بقرينة فخير نساء العالمين عقيمها

وقال:

خصاؤك خير من زواجك حرة فكيف إذا أصبحت زوجاً لمومس
وإن كتاب المهر فيما التمسته نظير كتاب الشاعر المتلمس

الشاعر المتلمس هو جرير بن عبد العزى وقيل ابن عبد المسيح من بني ضبيعة وسمي بالمتلمس لبيت من الشعر. وكان هو وطرفة بن العبد ينادمان عمرو بن هند ملك الحيرة فهجواه فكتب لهما كتابين إلى عامله بالبحرين أوهمهما أنه أمر لهما بجوائز وقد كتب إلى عامله يأمره بقتلهما. فانكشف لهما الأمر فتخلص المتلمس بأن ألقى صحيفته في نهر الحيرة فضرب به المثل. وأما طرفة فمضى بكتابه فكان فيه حتفه. وقال أبو العلاء:

إذا خطب الزهراء شيخ له غنى ... وناشئ عدم آثرت من تعانق

وقلّ غناء عن فتاة وزوجها ... أخو هرم أحجالها والمخانق

وما تستوي الأخدان قيم هذه ... منٌ وللأخرى ولي فرانق

توقوا سبيل الغانيات فكلها ... كليث الشرى والطيب فيها فرانق

الفرانق حيوان يجري قدام الأسد كأنه ينذر الناس به فإذا رآه الناس علموا أن الأسد خلفه. معرب فروانة بالفارسية.

وقال:

مهر الفتاة إذا غلا صون لها ... من أن يبث عشيرها تطليقها

هوي الفراق وخاف من أغرامه ... فأدام في أسبابه تعليقها

ولربما ورثته أو سبقت لها ... أقدار ميتتها فكان طليقها

وقال:

إذا كانت لك امرأة حصان ... فأنت محمد بين الفريق

فإن جمعت إلى الأحصان عقلاً ... فبورك مثمر الغصن الوريق

ولا تأمن فإن النفس أضحت ... إلى النكراء كالريح الخريق

ولا تجعل فناءك مستضاماً ... بمطّلع يكون إلى الطريق

وقال:

إذا أنت زُوّجت العجوز على الصّبا ... فأيامها صنٌ عليك وصِنبرُ

صن وصنبر من أيام العجوز السبعة عند العرب. وقال:

بنو الشرْخ زادوا عن بني الشيخ قوة ... ويضعف عن ضَعف بقارحهِ لمهُرُ

وقال:

واطلب لبنتك زوجاً كي يراعيها ... وخوف ابنك من نسلٍ وتزويج

وقال:

وما حفظ الخريدة مثل بعل ... تكون به من المتحرمات

يحوط ذمارها من كل خطب ... ويمنعها مصعب مقرمات

المصاعب جمع مصعب وهو الفحل من الإبل والمقرمات جمع قرم وهو الذي ترك عن الركوب والعمل للفحالة.

وقال يصف الشيخ المتزوج:

تزوج الشيخ فألفيته ... كأنه مثقل ابلٍ وحل

وعرسه في تعب دائم ... لا تخضب الكف ولا تكتحل

ملت وإن أحسن أيامه ... تقول في النفس متى يرتحل

لو مات لاستبدلت منه فتى ... إني أراه محرماً لا يحل

وقال:

إذا ما ابن ستين ضم الكعاب ... إليه فقد حلّت البهله

هو الشيخ لم يرضه أهله ... ولم يرض في فعله أمله

فلا يتزوج أخو الأربعين ... إلا مجربة كهله

رأى الشيب في عارضيه المسنُّ ... فنعم القرين له الشهله

البهلة اللعنة والشهلة العجوز وتطلق على المرأة العاقلة والنصف أيضاً وهو: من الأسماء الخاصة بالنساء. قال:

إذا ما تقضى الأربعون فلا ترد ... سوى امرأة في الأربعين لها قسم

فإن الذي وفى الثلاثين وارتقى ... عليهن عشراً للفناء به وسم

زمان الغواني عصر جسمك زائد ... وهن عناء بعد أن يقف الجسم

١٩ ـ رأيه في الحجاب

إن الحجاب بشكله المعلوم عندنا اليوم لم يكن معروفاً ولا مألوفاً عند العرب في الجاهلية ولا في الإسلام. والشواهد على ذلك من كتاب الله وسنة رسوله

وأخبار الرواة وكتب التاريخ كثيرة لا تعد ولا تحصى ولا تسعها هذه الرسالة التي ما أردنا بها إلا تمحيص آراء أبي العلاء من كتابه اللزوميات.

فإن قلت هل في القرآن آية تأمر بتحجب النساء المسلمات على الوجه الذي نرى عليه نساء المسلمين اليوم؟

قلت مرة وألف مرة لا وها أنا أذكر لك كل ما جاء في القرآن مما يخص النساء في أمر الحجاب وما حوله. جاء في سورة الأحزاب ﴿يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين وأعتدنا لها رزقا كريما. يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا. وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا﴾ [سورة الأحزاب، الآيات: ٣٠ ـ ٣٣].

كل من أمعن النظر في هذه الآيات وقرأها بتدبر جزم بأن الأحكام الواردة فيها مختصة بنساء النبي لا غير. أولاً لأن الخطاب فيها موجه إلى نساء النبي في قوله يا نساء النبي.

ثانياً لأنه جعل العذاب لهن إذا عصين أمراً مضاعفاً ضعفين كما جعل الأجر لهن إذا أطعن مرتين فمضاعفة العقاب على المعصية والثواب على الطاعة حكم خاص بنساء النبي لا يشمل أحداً من نساء المسلمين.

ثالثاً لأنه جعل لنساء النبي ميزة وفضلاً على سائر النساء إذ قال ﴿لستنّ كأحد من النساء﴾. وما جعل لهن هذه الميزة وهذا الفضل إلا ليختصهن بأحكام لا تشمل غيرهن من سائر النساء. فقال لهن وقرن في بيوتكن فالأمر لهن بالقرار في البيوت لم يكن إلا لأنهن لسن كأحد من النساء. وذلك صريح في أن هذا لا يشمل غيرهن.

رابعاً أنه لما جعل لهن ميزة وفضلاً على سائر النساء لزم أن يكن طاهرات أكثر من غيرهن ولهذا شدد عليهن كما يدل عليه قوله تعالى ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم

الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾. أي ما شدد الله تعالى عليكن في هذه الأحكام إلا ليذهب عنكم الرجس أهل البيت. ونساء النبي من أهل البيت.

آية الحجاب

وجاء في سورة الأحزاب أيضاً ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحيي منكم والله لا يستحيي من الحق وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهن﴾ [الآية: ٥٣]. ولنذكر لك سبب نزول هذه الآية كما جاء في كتب التفسير وكتب السيرة النبوية:

لما تزوج النبي زينب أولم عليها رجالاً من الصحابة إلى الطعام فأكلوا ثم خرجوا وبقي منهم رجال يتحدثون في البيت بعد الطعام فشق ذلك على رسول الله فخرج منطلقاً إلى حجرة عائشة وإلى حجر نسائه وكان خروجه من بينهم إشارة لهؤلاء الجالسين بالخروج إلا أنهم لم يفهموا هذه الإشارة فاستمروا جالسين يتحدثون عند زينب. ثم رجع النبي فوجد القوم لم يزالوا في البيت يتحدثون. فخرج أيضاً وطلب زينب إلى حجرة عائشة. ولكن لم يبقَ حاجة إلى ذهاب زينب فإن الجالسين انتبهوا وعلموا ما أراده النبي بخروجه وطلبه لزينب فقاموا وخرجوا فأخبر النبي أن القوم قد خرجوا فرجع حتى وضع رجله في اسكفة البيت داخله وأخرى خارجه وأرض الستر فنزلت آية الحجاب.

يصح أن نطلق على هؤلاء الذين بقوا بعد الطعام يتحدثون في بيت زينب أنهم ثقلاء وقد وسمهم الزمخشري في الكشاف بهذه السمة وروى عن عائشة حديثاً قالت حسبك في الثقلاء أن الله تعالى لم يحتملهم إذ قال فإذا طعمتم فانتشروا. وكيف لا يكونون ثقلاء وهم يعلمون أنهم جاءوا لوليمة عرس وأن رسول الله معرس بأهله بعد الطعام وأن البيت كله عبارة عن حجرة واحدة هي محل الطعام وهي محل الجلوس وهي محل المنام فبقاؤهم بعد الطعام يتحدثون ليس إلا ثقالة وغباوة.

كان على هؤلاء أن يتركوا زينب وحدها ويخرجوا من فورهم عند خروج النبي من البيت ولكنهم لم يخرجوا بل ظلوا عند زينب جالسين يتحدثون والنبي غير حاضر في البيت. فأراد الله أن يؤدبهم فمنعهم بهذه الآية من أن يجلسوا عند نسائه وهو غير حاضر وأنهم إذا جاء أحدهم يسألهن متاعاً والنبي غير حاضر فلا يسألهن إلا من وراء حجاب. فالمنع من دخولهم بيوت النبي وجلوسهم فيها ومن سؤالهم نساءه كفاحاً بلا حجاب كل ذلك مقيد بعدم حضور النبي. بدليل قوله ﴿إلا أن يؤذن لكم﴾ لأن الذي يأذن لهم هو النبي والإذن منه لا يكون إلا إذا كان حاضراً وبدليل قوله ﴿ولكن إذا دعيتم فادخلوا﴾ لأن الذي يدعوهم هو النبي والدعوة منه لا تكون إلا إذا كان حاضراً.

فبالنظر إلى هذا يكون معنى الحجاب هو منع النساء من الاختلاط بالرجال غير المحارم وليس معهن محرم. أما إذا كان مع المرأة زوجها أو محرم من محارمها كأبيها وأخيها فإنها حينئذٍ يجوز لها أن تجلس إلى الرجال غير محارم وإن تحدثهم وأن تراهم ويروها كفاحاً أي وجاهاً.

فهذا هو الحجاب الذي ضرب على نساء النبي. وكان خاصاً بنساء النبي أيضاً دون غيرهن من نساء المسلمين بدليل أنه خص بالذكر بيوت النبي. وبدليل أن سبب نزول الآية كان خاصاً أيضاً بنساء النبي وهو جلوس أولئك الثقلاء عند زينب في بيتها بعد خروج النبي من عندها. وأما قولهم (العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص النسب) فلا يتمشى هنا لأن اللفظ خاص أيضاً لا عموم فيه إذ خص بالذكر بيوت النبي وهي لا تعم بيوت غيره من المسلمين.

ثم إن هذه الآية نسخت بعد ذلك أيضاً بآية ﴿وأزواجه أمهاتهم﴾ فصارت نساء النبي بنص هذه الآية محرمات على المسلمين لتحريم أمهاتهم عليهم وصار الحجاب منسوخاً إذ ليس لحجاب الأمهات عن أبنائهن معنى لا في العقل ولا في الشرع ولا في العرف والعادة.

بقي في القرآن آيتان غير الآيات التي تقدم ذكرها الأولى في سورة الأحزاب أيضاً وهي قوله تعالى ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما﴾ [الآية: ٥٩].

والآية الثانية في سورة النور وهي ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ إلى آخر الآية ٣١.

وليس في هاتين الآيتين ما يفهم منه الحجاب المستعمل عند المسلمين اليوم من تغطية الوجه. فإن إدناء الجلباب شيء وتغطية الوجه شيء آخر كما أن الضرب بالخمار على الجيب ليس معناه تغطية الوجه ومعلوم أن جيب القميص هو طوقه وزيقه مما يلي الصدر. وقد يطلق الجيب على الصدر نفسه قال الزمخشري ويجوز أن يراد بالجيوب في الآية الصدور تسمية بما يليها ويلابسها ومنه قولهم فلان ناصح الجيب. وهذه الآية القائلة بضرب الخمار على الجيب مفسرة للآية القائلة بإدناء الجلباب. والمراد من كلتا العبارتين واحد وهو أن يسترن ما كشفه يعد دعارة ويدعو إلى الفتنة وهو الصدر وما يليه. قال الزمخشري في تفسيره كانت جيوبهن واسعة تبدو منها نحورهن وصدورهن وما حواليها وكن يسدلن الخمر من ورائهن فتبقى صدورهن مكشوفة فأمرن أن يسدلنها من قدامهن حتى يغطينها. انتهى. وهذا هو المراد من إدناء الجلباب في الآية الأولى. قال الزمخشري الجلباب ثوب واسع أوسع من الخمار ودون الرداء تلويه المرأة على رأسها وتبقي منه ما ترسله على صدرها ا هـ. فإدناء الجلباب هو إلقاؤه على الصدر وتغطيته به فالمراد في الآيتين واحد وهو تغطية الصدر لا تغطية الوجه فإن نساء العرب لم يكن في جاهلية ولا في إسلام يغطين وجوههن ولم تكن العرب تعرف ذلك ولا تألفه. والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى. وقد ذكرنا لك كل ما جاء في القرآن في الحجاب وما حول الحجاب فأين هذا وأين ما نحن فيه اليوم؟

إذا وقفت أمامي امرأة مغطاة الوجه اشمأزت منها نفسي وصرت أراها كأنها تسبني بلسان حالها قائلة لي يا هذا أنت وحش من الوحوش أنت ذئب وأنا نعجة ولهذا سترت وجهي عنك وهذا الشعور هو الذي ألهمني ما قلت في بعض قصائدي:

واللؤم أجمع أن تكون نساؤنا ــــ مثل النعاج وأن نكون الأذؤبا

فالحجاب الذي عندنا سبة على الرجل أكثر من كونه سبة على النساء. وها نحن بعد هذا نذكر لك بعض ما قاله أبو العلاء في هذا الباب.

تزوج إن أردت فتاة صدق | كمضمر نِعم دام على الضمير
إذا اطلع الأوانس لم تطلّع | إلى عُرُسٍ تمر ولا أميرِ

وقال :

لا تجلسن حُرّةٌ موفَّقةٌ | مع ابن زوج لها ولا ختنِ
فذاك خيرٌ لها وأسلمُ للا | نسان إن الفتى من الفتن

وقال :

في طاقة النفس أن تعنى بمنزلها | حتى يجاف عليها للثرى باب
فاجعل نساءك إن أعطيت مقدرة | كذاك واحذر فللمقدار أسباب

وقال :

إذا بلغ الوليد لديك عشرا | فلا يدخل على الحُرَم الوليد
فإن خالفتني وأضعت نصحي | فأنت وإن رزقت حجى بليد
ألا إن النساء حبال غي | بهن يضيّع الشرف التليد

وقال :

إذا ركبتْ إجَّارها ورأيتها | تكلّم يوماً في التستر جارها
فبادر إليها البتّ واهجر وصالها | وقل تلك عنسٌ حلّ راع هجارها
وإن شاجرت في ابن لها أو كريمةٍ | عليها فياسرها وخلّ شجارها
إذا شئت يوماً أن تقارن حرّة | من الناس فاختر قومها ونجارها
فمنهنّ من تعطي الربح عشيرها | ومنهنّ من تنبي بخسر تجارها

وقال :

وإذا أمنت على الظعينة زلة | فاصفح إن اطلعت من الاجار
فلهذه النفس الكذوب تشوف | حتى تكف عن الأذى بهجار
والقول يوجع والعتاب ضغينة | والهجر مشتق من الأهجار

الأهجار هو التكلم بالهجر أي بالكلام القبيح أي أن الهجر قبيح كالهجر فأبو العلاء في هذه الأبيات يميل إلى التسامح خلافاً لعادته .

وقال :

إذا ابتكرتْ إلى العرّاف فاعرفْ مكان عصا تصكُّ بها قراها
وساورها إذا أبدت سوارا وبارئها متى كشفت بُراها
وحذّرها النجم فهو ذئبٌ تشوقه الضواثنُ أن يراها
فإن هي لم تجبه إلى قبيحٍ تحلّبها المنافع وامتراها
يقول لها زخارف معرباتٍ فراها الأولون أو افتراها

وقال:

أتت خنساء مكة كالثريا وخلّت في المواطن فرقديها
ولو صلت بمنزلها وصامت لألفت ما تحاوله لديها
ولكن جاءت الجمرات ترمي وأبصار الغواة إلى يديها
وليس محمد فيما أتته ولا الله القدير بمحمديها
إذا ما رامت الصلوات خود فكن البيت أفضل مسجديها

وقال:

ولا أحمد البيضاء تشرب محضها وتسقي بنيها والنزيل سمارها
وتترك جمر الزوج يخبو لرحلة إلى الركن والبطحاء ترمي حجارها
وأولى بها من بيت مكة بيتها إذا هي قضت حجها واعتمارها

٢٠ - رأيه في تعدد الزوجات

إن تعدد الزوجات عادة جاهلية. كان الرجل الواحد منهم يتزوج عدة زوجات فقد تكون له عشر نسوة أو أكثر فجاء الإسلام فمنعهم أن يتزوجوا أكثر من أربع. واشترط لتزوجهم أكثر من واحدة أن يعدلوا بين أزواجهم وقال لهم إن خفتم أن لا تعدلوا فلا تزيدوا على واحدة.

ونحن إذا تأملنا ما جاء في القرآن في تعدد الزوجات وجدناه صريحاً في عدم الجواز لأنه علق الجواز بشيء محال عادة والمعلق بالمحال محال أيضاً.

وإيضاح ذلك أنه قال في سورة النساء، الآية ٣: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾ ففي هذه الآية اشترط العدل بين النساء أكثر من واحدة. وقال في موضع آخر من

سورة النساء أيضاً الآية ١٢٩ : ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ ففي استطاعة العدل بين النساء نفياً مؤكداً بلن. وهذه الآية لا تخرج في الحكم عن ارتباطها بتلك لأن القرآن كما قالوا يفسر بعضه بعضاً.

فنحن إذا ركبنا من هاتين الآيتين قياساً شرطياً هكذا (إذا استطعتم أن تعدلوا بين النساء فتزوجوا أكثر من واحدة ولكنكم لن تستطيعوا أن تعدلوا بينهن ولو حرصتم) كانت النتيجة (فلا تتزوجوا إلا واحدة) أو قلنا في تركيب القياس الشرطي هكذا (لو كان العدل بين النساء في استطاعتكم لجاز لكم أن تتزوجوا أكثر من واحدة لكن العدل بين النساء ليس في استطاعتكم) كانت النتيجة (فليس لكم أن تتزوجوا أكثر من واحدة).

إن هذا كما ترى صريح في القرآن ولم ينتبه إليه المسلمون إلى يومنا هذا وهو حكم صريح لم يعارضه من الشريعة إلا ما وقع فعلاً في حياة النبي وبعد وفاته فإن الصحابة والتابعين إلى يومنا هذا قد عملوا بتعدد الزوجات وتزوجوا أكثر من واحدة إلى الأربع ولولا ذلك لما جاز القول بتعدد الزوجات بالنظر إلى القرآن.

إن أبا العلاء بترك الزواج لا يجيز لأحد إذا تزوج إلا واحدة طبعاً وقد قال:

وواحدة كفتك فلا تجاوز	إلى أخرى تجيء بمؤلمات
وإن أرغمت صاحبة بضر	فأجدر أن تروع بمعرمات
زجاج إن رفقت به وإلا	رأيت ضروبه متقصمات

وقال:

إذا المرء لم يغلب من الغيظ سورة	فليس وإن فضّ الصفا بشديد
ومن يجمع الضرات يطلب لذة	فقد بات بالأضرار غير سديد
وأن يلتمس أخرى جديداً لحاجة	فلا يأمنن منها ابتغاء جديد

وقال:

إذا كنت ذا ثنتين فاغد محارباً	عدوين واحذر من ثلاث ضرائر
وإن هن أبدين المودة والرضا	فكم من حقود غيبت في السرائر
قرانك ما بين النساء أذية	لهن فلا تحمل أذاة الحرائر

وإن كـنـت فِـراً بـالـزمـان وأهـلـه | فـتـكـفـيـك إحـدى الآنـسـات الـغـرائـر

وقال:

مـتـى تـشـرك مـع امـرأة سـواهـا | فـقـد أخـطـأت فـي الـرأي الـتـريـك
فـلـو يـرجـى مـع الـشـركـاء خـيـر | لـمـا كـان الإلـه بـلا شـريـك

وقال:

إذا كـنـت ذا ثـنـتـيـن فـاعـدل أو اتـحـد | بـنـفـسـك فـالـتـوحـيـدُ أولـى مـن الـعـذل
شـفـاهُ الـمـهـى تُـفـنـى يـسـاراً تـفـيـئُـهُ | عـلـيـك الـمـهـارى مـن مـشـافـرهـا الـهُـدل

وقال:

فـتـاةٌ بـنـت أمـراً مـن الـدهـر مـعـجـزاً | ومـا رأيـهـا لـو مـكـنـت بـمـصـفـيـه
لـتـفـديَ عـمـراً جـمـةَ شـركـاؤهُ | بـخـمـسـيـن عـمـراً لا تـشـاركُ فـيـهِ

كأنه بهذين البيتين يصف إحدى المومسات الفواجر.

وقال:

إذا كـانـت لـك امـرأة عـجـوز | فـلا تـأخـذ بـهـا أبـداً كـعـابـا
فـإن كـانـت أقـل بـهـاء وجـه | فـأجـدر أن تـكـون أقـل عـابـا
وحـسـن الـشـمـس فـي الأيـام بـاقٍ | وإن مـجـت مـن الـكـبـر الـلـعـابـا

لله دره فإنه بهذه الأبيات قد حبب إلى الناس العجائز.

وقال:

تـزوج بـعـد واحـدة ثـلاثـاً | وقـال لـعـرسـه يـكـفـيـك ربـعـي
فـيـرضـيـهـا إذا قـنـعـت بـقـوت | ويـرجـمـهـا إذا مـالـت لـتـبـع
ومـن جـمـع اثـنـتـيـن فـمـا تـوخـى | سـبـيـل الـحـق فـي خـمـس وربـع

التبع العاشق وكأن أبا العلاء يشير بهذا البيت إلى التناقض الكائن بين إباحة تعدد الزوجات وبين الحكم بالرجم إذا زنت المرأة ذات الزوج فإن هذا العقاب الفاجع للمرأة ينافي تلك الإباحة الممتعة للرجل.

٢١ - رأيه في الخير والشر

ليس في الحقيقة خير ولا شر، وإنما هنالك أشياء متفاعلة تفاعلاً طبيعياً يتراوح بين الكون والفساد فما كان منها ملائماً لنا سميناه خيراً وما كان غير ملائم لنا سميناه شراً فالخير والشر كلاهما من مخترعاتنا.

وأيضاً ليس في الدنيا خير محض كما أنه ليس فيها شر محض وإنما هما من الأمور الإضافية. فقد يكون الشيء الواحد خيراً عند قوم وشراً عند آخرين كما تكون مصيبة قوم فائدة لآخرين. وقد يكون ما نسميه شراً نافعاً كما يكون ما نسميه خيراً مضراً. قال أبو العلاء:

وجدت الشر ينفع كل حين ... ومن نفع به حمل الحسام

وليس الخير في وسع الليالي ... فكيف نسومها ما لا يسام

وكان أبو العلاء يرى أن الشر هو الغالب على الخير في الدنيا حتى جعل الشر أصلاً في الدنيا كالظلام والخير عارضاً فيها كالنور. قال:

من أراد الخير فليعمل له ... فعليه لذوي اللب علم

وكأن الشر أصل فيهم ... وكذا النور حديث في الظلم

وقال:

والشر جمٌّ ومن تسلم له إبل ... من غارة الجيش يتركها لخراب

الخراب جمع خارب وهو سارق الإبل خاصة. وقال:

والخير في الأرض كالأترج منبته ... شاك وألزم تدخيناً بكبريت

وقال:

هو الشر قد عم في العالمين ... أهل الوهود وأهل الذرى

ليفتنّ في صمته ناسك ... إذا افتن فيما يقول الورى

وقال:

ألم تر أن الخير يكسبه الحجى ... طريفاً وأن الشر في الطبع متلد

وقال:

عرفت سجايا الدهر أما شروره ... فنقد وأما خيره فوعودُ

إذا كانت الدنيا كذاك فخلها ... ولو أن كل الطالمات سعود

وقال:

والخير كالعرفج الممطور ضرّمهُ ... راع بشطٌ ولما أن ذكى خَمَدا

والشرُّ كالنار شُبّتْ لبلها بغضا ... يأتي على جمرها دهر وما هَمَدا

أما ترى شجر الأثمار متعبة ... لم تجن حتى أذاقت غارساً كمدا

والشاك في كل أرض حان منبته ... بالطبع لا الغمر يستسقي ولا الثمدا

العرفج شجر سهلي سريع الالتهاب والخمود ويئط يصوت.

وقال:

شرور الدهر أكثر من بنيه ... فقيل سطت على أمم وبعد

وقال في كثرة الشر وقلة الخير:

تسمى سروراً جاهل متخرص ... بفيه البرى هل في الزمان سرور

نعم ثم جزء من ألوف كثيرة ... من الخير والأجزاء بعد شرور

وقال:

وإن يك في الدنيا سعود فإنما ... يكون قليلاً كالشذوذ الشوارد

أرى كدراً عم الموارد كلها ... فمت أو تجرع من خبيث الموارد

وقال:

والغيُّ في كل شيء ليس يعدمه ... باغيه حتى من الأعناب تعتصر

والشرُّ في عالم شاهدته خُلُقٌ ... ما صدهم عن أذاه الحر والخصر

فالصم من عنصر الإفساد حاسدة ... لصحة السمع خلداً ما له بصر

وقال:

الخير والشر ممزوجان ما افترقا ... فكل شهد عليه الصاب مذرور

وعالم فيه أضداد مقابلة ... غنى وفقر ومكروب ومقرور

وقال:

والشرّ مشتهر المكان معرّف ... والخير يلمح من وراء خمار

ومن المعاشر من يكون ثراؤه ... مهر البغي وبسرة الخمّار

وقال:

سألنا المعاشر عن خيرهم ... فقالوا بغير اكتراث قُبر
فقلنا وكيف أتاه الحمام ... عاجله بغتة أم صبر
فقالوا تمادى به وقته ... وأدركه الموت لما كبر

لما كان أبو العلاء يرى أن الشر أصل وأن الخير عارض وأنه جزء ضئيل بالنسبة إلى الشر كان يلزم أن يقول بدل البيت الأخير هكذا:

فقالوا أجل يوم ميلاده ... أتاه الحمام وما أن كبر

وقال يعنف أهل الشر:

أفي الإحسان غرباً جاء جذبا ... وعند الشر ماء في حدور
فإنك لا إلى شهب الثريا ... بلغت ولا حسبت من البدور

وقال:

طرق الغي سهلةٌ واسعاتٌ ... وطريق الهدى كسم الخياط
مطلعٌ شقٌ لا تكلفة الضمرُ ... إلا مضروبة بالسياط

وقال:

والشر فينا غالب طالب ... يلحق بالدوية المجدلا
في كل دهر جنف كامن ... والنحس في المولد والسعدلا

الدوية المفازة والمجدل القصر. قال:

فلت الشرور ولو عقلنا صيرت ... دية القتيل كرامة للقاتل

إن أبا العلاء يفضل الموت على الحياة فكأن القاتل عنده قد أحسن إلى القتيل فتكون الدية جزاء له على إحسانه.

وقال:

أرى جزء شهد بين أجزاء علقم ... ولباً ينادي باللبيب لتعقم
وأسقام دين أن يرجَ شفاءها ... صحيح يطل منه العناء ويسقم

وقال:

كيف التخلص والبسيطة لجة ... والجو غيم بالنوائب يسجم

فسد الزمان فلا رشاد ناجم بين الأنام ولا ضلال منجم
والخير أزهر ما إليه مسارع والشر أكدر ليس عنه محجم
ضحكوا إليك وقد أتيت بباطل ومتى صدقت فهم غضاب رجّم

وقال:

يئست من اكتساب الخير لما رأيت الخير وفّر للشرار

وقال:

ما كان في الأرض من خير ومن كرم فضلٌ من قال إن الأكرمين فنوا
أعفى المنازل قبرٌ يستراح به وأفضل اللُّبس فيما أعلم الكفن

وقال:

والغيُّ ثوبٌ إذا لم يستلب رجلاً بالرغم لم تحسر التقوى له ردنا
كالدر يمنع منه الطفل مقتسراً ولم يجانبه من زهد وقد شدنا
أما الشرور فلن تلفى بمقفرة إلا قليلاً ولكن تألف المدنا
إني لعمرك ما أرجو لعالمنا هدى يثبت في أفنائها الهدنا
والحظُّ أغلب كم بيت لمكرمة سُدى يظل وبيت للخنى سدنا

٢٢ ـ رأيه في الحياة والموت

هما حالتان متلازمتان في مدارج النشوء والارتقاء فمن المحال ما تمناه أبو العلاء إذ قال:

فيا ليتنا عشنا حياة بلا ردى مدى الدهر أو متنا مماتاً بلا نشر

وهما أقصى ما بلغته الطبيعة من التفاعل في عالم الكون والفساد ومن أخص أعراضهما الحس في الأولى وعدمه في الثانية ولله در أبي العلاء إذ قال:

هذي الحياة أجاءتنا بمعرفة إلى الطعام وستر بالجلابيب
لو لم نحس لكان الجسم مطرحاً لذع الهواجر أو وقع الشآبيب

نحن معاشر الأحياء في قيود هي الحياة ولا بد لهذه القيود من أن تفك وذلك هو الموت. وهذا ما كان يراه أبو العلاء إذ قال:

إلى كم أجر قيود الحياة ولا بد من فك هذا الإسار

وقال:

مــن ألــقَ بــعــد الــمــنــيــة أســرتــي أخــبــرهــم أنــي خــلــصــت مــن الأســر

نحن من الحياة في افتقار دائم لا ينقطع إلا بالموت ولذا قال أبو العلاء:

آلـى الـزمـان يـقـيـنـاً أن سـيـجـمـعـنـا إلـى الـتـراب ورسـم الـمـوت تـنـتـقـر
يـغـنـى الـفـتـى بـالـمـنـايـا عـن مـآربـه ويـنـفـخ الـروح فـي طـفـل فـيـفـتـقـر

الحياة مظهر من مظاهر الكمال الطبيعي في عالم الكون والفساد إلا أنه لم يزل مشوباً بالنقائص التي لولاها لتم له البقاء ولذا قال أبو العلاء:

نــمــوت لأنــنــا حــلــفــاء نــقــص ويــبــقــى مــن تــفــرد بــالــكــمــال

وبالغ أبو العلاء في ذم الحياة حتى جعل الموت فضيلة قال:

ويــدلــنــي أن الــمــمــات فــضــيــلــة كــون الــطــريــق إلــيــه غــيــر مــيــســر
لــولا نــفــاســتــه لــســهــل نــهــجــه كـأذى الـضـعـيـف عـلـى لـئـيـم الـمـكـسـر

وقال:

يـدل عـلـى فـضـل الـمـمـات وكـونـه إراحـةَ جـسـم إن مـسـلـكـه صـعـب
ألـم تـرَ أن الـمـجـد تـلـقـاك دونـه شـدائـد مـن أمـثـالـه وجـب الـرعـب

وهو مع ذلك يرى أن الموت واقع ليس له من دافع فلا ينفع فيه التداوي ولا تقي منه الأواقي والأحراز قال:

كـلٌّ عـلـم الـطـبـيـب عـن مـرض الـمـو ت وقــد نــاب فــيــه كــل مــنــاب
لا تــدرع مــن الــقــضــاء فــمــا ســيـف الـمـنـايـا عـن الـدروع بـنـاب

وقال:

وجــدت الــمــوت لــلــحــيــوان داء وكــيــف أعــالــج الــداء الــقــديــمــا

وقال:

والــمــوت أصــدق حــادث وأصــحــه وكــأنــه كــذب يــســر فــيــنــغــم

ينغم أي يخفى. من النغم وهو الكلام الخفي. وكان أبو العلاء يرى أن الحياة ما لخرقها من راقع وأن الموت ما لدائه من شاف. قال:

هـذي الـحـيـاة إذا مـا الـدهـر خـرقـهـا فــمــا بــنــان أخــي صــنــع بــرافــيــهــا

والموت داء البرايا لا يفارقها ولا يؤمل أن الله شالبها

وقال:

أزول وليس في الخلاق شك فلا تبكوا علي ولا تبكّوا

وقال:

وأرى الحياة وإن لهجت بحبها كالسلك طوقك الأذاة نظامها

وقال:

لا يرهب الموت من كان امرأ فطناً فإن في العيش أرزاء وأحداثا
وليس يأمن قوم شر دهرهم حتى يحلوا ببطن الأرض أجداثا

وقال:

مصائب هذه الدنيا كثير وأيسرها على الفطن الحمام
مصاب لا تنزه عنه نفس ولا يقضي بمدفعه اللمام

وقال:

وقت يمر وأقدار مسببة منها الصغير ومنها الفادح الجلل
والله يقدر أن يفني بربته من غير سقم ولكن جنده العلل

وكان يرى أن الحياة متاعب ومصائب. قال:

لو درى الذي علمت ثبير لدعا من أذى الحياة ثبورا

وقال:

دعا لي بالحياة أخو وداد رويدك إنما تدعو عليا
وما كان البقاء لي اختياراً لو أن الأمر مردود إليا

وقال:

كأنا غروب مكرهات على العلى تمد إلى أعلى الركي بأشطان
وما العيش إلا لجة ذات غمرة لها مولد الإنسان والموت شطان

وقال:

هنيئاً لجسمي إذا ما استقر وصار لعنصره في العفر
أأخرج من تحت هذي السماء فكيف الإباق وأين المفر

ومن الغريب أنه يرى الموت منتقماً للناس من مصائبهم في الحياة قال:

وكم مصائب في الأيام فادحة   لولا الحمام لعدت كلها هدرا

ويرى أن الحياة على علاتها محبوبة قال:

وحب العيش أعبد كل حر   وعلم ساغباً أكل المُرار

وقال يصور حياة من مات طفلاً:

كأن وليداً مات قبل سقوطه   على الأرض ناج من حبالته طفرا

أي أن الذي يخرج ميتاً من بطن أمه يشبه الصيد الذي يطفر من حبالة الصائد فينجو منها. فيكون بالموت هنا حياة كحياة الصيد الذي نجا من الحبالة.

وقال في ذلك أيضاً:

أعجبت للطفل الوليد بمهده   لم يخط كيف سرى بغير رواحل
قد عاش يوميه وعمّر ثالثاً   ثم استراح من المدى المتماحل
كم سار من سنة أبوه فبا له   قطع المسافة في ثلاث مراحل
رفعت له لجج البحار فعامها   ونجا وأصبح سالماً بالساحل

وكان أبو العلاء يرى أن ذكر الإنسان بعد موته يكون له حياة ما ولكن هذه الحياة أيضاً يعقبها موت. قال:

مضى الشخص ثم الذكر فانقرضا معاً   وما مات كل الموت من عاش منه اسم

وآخر ما نذكره لأبي العلاء في هذا الباب هو ما تصوره لنفسه من حياة وميتة معكوستين حيث جعل الموت بعثاً أي حياة وجعل الحياة موتاً وجعل منزله قبراً وثيابه له أكفاناً. فقال:

ثيابي أكفاني ورمسي منزلي   وعيشي حمامي والمنية لي بعث

٢٣ ـ رأيه في أهل القبور وما بعد الموت

نرى أبا العلاء في موقفه تجاه أهل القبور وما بعد الموت لا يثبت أمراً ولا ينفيه ولكنه يقول لا علم لي بما هنالك فهو في موقفه هذا بين الشك واليقين. وإليك بعض ما قال:

منون رجال خبرونا عن البلى ... وعادوا إلينا بعد ريب منون
دفناهم في الأرض دفن تيقن ... ولا علم بالأرواح غير ظنون
وروم الفتى ما قد طوى الله علمه ... يعد جنوناً أو شبيه جنون

منون رجال أي من رجال فمن استفهامية زيدت عليها الواو والنون للحكاية إلا أن الزيادة في حال الوصل لا تأتي إلا في الشعر كما في قول تأبط شراً:

أتوا ناري فقلت منون أنتم ... فقالوا الجن قلت عموا ظلاما

وقال:

أما الحقيقة فهي أني ذاهب ... والله يعلم بالذي أنا لاق
وأظنني من بعد لست بذاكر ... ما كان من يسر ومن أملاق

وقال:

أداب لربك لا يلومك عاقل ... في سجن هذي النفس أو آدابها
ستؤوب في عقبى الحياة مساكناً ... لا علم لي بالأمر بعد مآبها

وقال:

أن يصحب الروح عقلي بعد مظعنها ... للموت عني فأجدر أن ترى عجبا
وإن مضت في الهواء الرحب هالكة ... هلاك جسمي في تربي فوا شجبا

وقال وهو في قوله هذا يميل إلى الشك أكثر:

وقد زعموا هذي النفوس بواقيا ... تشكل في أجسامها وتهذب
وتنقل منها فالسعيد مكرم ... بما هو لاق والشقي معذب
ولو كان يبقى الحس في شخص ميت ... لآليت أن الموت في الفم أعذب

وقال في عذاب القبر:

قد ادعيتم فقلنا أين شاهدكم ... فجاء من بات عند اللب مجروحا
إن صح تعذيب رمس من يحل به ... فجنباني ملحوداً ومضروحا
الوحش والطير أولى أن تنازعني ... فغادراني بظهر الأرض مطروحا
شدا علي دريساً كي يواريني ... ثم اغدوا بسلام الله أو روحا

وقال:

وقفت على أجداثهم وسألتهم فما رجعوا قولاً ولا سألوكا
ولا علم لي من أمرهم غير أنهم لو انتبهوا من رقدة عذلوكا

وقال:

ما لي بما بعد الردى مخبره قد أدمت الأنف هذي البره
كم رام سير الأمر من قبلنا فنادت القدرة لن تسبره

وقال:

لو جاء من أهل البلى مخبر سألت عن قوم وأرّخت
هل فاز بالجنة عمالها وهل ثوى في النار نوبخت

وقال:

ينسى الفتى الحربيّ في قبره أيام إلجام وأسراج
وخوضه في نفيان الوغى على طموح الطرف هراج
وهضبه الأبيض مستأنساً بأسود للهول فراج
ينفض ما أذهب في قونس بزئبق يمتد رجراج

٢٤ ـ رأيه في الروح والجسد

إن مسألة الروح والجسد فيها عقدة إذا حلت زال الإشكال ووضح الطريق الحق وتبين وجه الصواب وعرفت الحقيقة. وهذه العقدة هي التي أشار إليها أبو العلاء بقوله:

وقد رأينا كثيراً بيننا جسدا بغير روح فهل روح بلا جسد

والمراد هنا هو روح الإنسان لا غير. لأن الذين تكلموا في بقاء الروح لم يقصدوا بها روح غير الإنسان من سائر الحيوانات كذوات الأربع والزواحف والطائرات في الهواء والسابحات في الماء والحشرات.

وكما قال أبو العلاء إننا رأينا كثيراً جسداً بلا روح ولكنا لم نر قط روحاً بلا جسد. وإن الجسد الذي نراه بلا روح يضمحل ويتفسخ وينحل إلى العناصر التي هو مؤلف منها ويختلط بالتراب ويصير تراباً. وأما الروح فلا ندري أتبقى بعد مفارقتها الجسد أم تنحل وتندثر كما ينحل هو ويندثر. ونحن قد حكمنا باندثار

الجسد لأنا رأيناه مندثراً بعدها ولكنا لم نرَ روحاً بلا جسد حتى نحكم عليها حكماً مستنداً إلى المشاهدة والعيان.

فكيف نصنع وماذا نعمل. إذا فاتتنا المشاهدة والعيان فلا مرجع لنا سوى عقولنا. ونحن إذا رجعنا في معرفة الروح إلى عقولنا لم نستطع أن نقول فيها غير ما قلناه في الجسد ولكن غريزة حب الحياة والاحتفاظ بالذات تلك الغريزة المغروزة في جبلاتنا قد اجتذبتنا إلى القول ببقاء الروح اجتذاباً عنيفاً لم تستطع عقولنا أن تقاومها فيها. فقلنا ولكن لم يكن قولنا إلا رجماً بالغيب إننا بعد موتنا باقون ببقاء أرواحنا وإن شعور أرواحنا بعد موتنا كشعورنا في حياتنا ثم اختلفنا فمن قائل منا إنها تبقى في الأرض ومن قائل إنها تعرج إلى السماء. نقول هذا ولا ندري أي سماء نعني خصوصاً وقد علمنا أن الأرض سماء أيضاً.

لو كنت في المشتري لبانت أرضي سماء بلا امتراء

فليس فوق وليس تحت ولا اعتلاء لذي اعتلاء

لا ريب أن الأشياء كلها تنقسم إلى جوهر وهو الموجود القائم بذاته كالمادة، وإلى عرض وهو ما لا وجود له بنفسه وإنما هو قائم بغيره وموجود بوجود غيره كالحرارة والبرودة والضحك والبكاء والمشي والقيام والقعود ونحو ذلك. وأن الموجود المادي الذي هو جوهر لا ينعدم أي لا يكون عدماً محضاً. فكما أنه لا يأتي من العدم المحض شيء إلى الوجود كذلك لا يذهب من الوجود المادي شيء إلى العدم.

ومعلوم أن الجسد الإنساني جوهر فلا يكون بالموت عدماً محضاً وإنما هو ينتقل من حالة إلى أخرى فينحل حتى يرجع كل ما فيه إلى أصله كما هو مشاهد في العيان. أما الروح فإن كانت جوهراً فهي لا تنعدم أيضاً ولكن لا تبقى على ما كانت عليه من كيانها عند ارتباطها بالجسد فإن قلنا ببقائها بعد الموت قائماً يكون معنى البقاء لها أنها لا تنعدم بل تنحل وترجع إلى أصلها كالجسد. وإن لم تكن الروح جوهراً وإنما هي عرض من أعراض الجسد الحي فالعرض يزول بزوال المادة القائم هو بها.

وما الذي يمنعنا من أن نشبه الجسد الحي بالبطارية الكهربائية فإن الكهربائية الحاصلة بالبطارية ليست إلا نتيجة لتركيب البطارية من النشادر والفحم والتوتياء فإذا انحل هذا التركيب فلا بطارية ولا كهربائية. ولا يسوغ لنا أن نقول إن كهربائية البطارية باقية بعد انحلال تركيبها نفس البقاء الذي كان لها عند تركيب البطارية. ولا ريب أن كهربائية البطارية لم تكن في وجودها إلا ذات ارتباط كلي بوجود البطارية على ما هي عليه من التركيب. فإذا زال التركيب زالت الكهربائية. وكذلك الروح ليست إلا نتيجة لوجود الجسد الحي على ما هو عليه من التركيب الحيوي فإذا اختل تركيبه وزال زالت الروح بزواله فالروح على هذا عرض من أعراض الجسد الحي قائم به ولا يعقل وجوده بغيره وعلى هذا إذا سأل أبو العلاء قائلاً «فهل روح بلا جسد» قلنا لا!

ولنذكر لك بعض ما قاله أبو العلاء في هذا الباب.

قال:

أرواحنا معنا وليس لنا بها ... علم فكيف إذا حوتها الأقبر

وقال:

وجسمي شمعة والنفس نار ... إذا حان الردى خمدت بأف

أطلق النفس هنا على الروح وذلك وارد في كلام العرب كما يقال لمن مات خرجت نفسه وللمحتضر يجود بنفسه. وقد أصاب أبو العلاء في تشبيه الجسم بالشمعة والروح بنارها فإنه بذلك مثل الروح بعد الموت خير تمثيل فإنها كشعلة الشمعة بعد انطفائها.

وقال:

هذي الشخوص من التراب كوائن ... فالمرء لولا أن يحس جدار

وقال:

والروح شيء لطيف ليس يدركه ... عقل ويسكن من جسم الفتى حرجا

سبحان ربك هل يبقى الرشاد له ... وهل يحس بما يلقى إذا خرجا

قالت معاشر يبقى عند جثته ... وقال ناس إذا لاقى الردى عرجا

وقال:

أرى هذياناً طال من كل أمة ... يضمنه إيجازها وشروحها
وأوصال جسم للتراب مآلها ... ولم يدرِ دارٍ أين تذهب روحها
ولا بد يوماً من غدو مبغّض ... سنغدوه أو روحة سنروحها

وقال:

الروح تنأى فلا يدري بموضعها ... وفي التراب لعمري يُرفت الجسد
وقد علمت بأنا في عواقبنا ... إلى الزوال ففيم الضغن والحسد

يرفت أي يدق ويفت كما يفت العظم البالي.

وقال:

وما علمت روح بجسمي دخولها ... إليه فهل يخفى عليها خروجها

وقال:

والجسم للروح مثل الربع تسكنه ... وما تقيم إذا ما خرّب الجسد
وكلنا في مساعيه أبو لهب ... وعرسهم لم يقع في جيدها مسد

وقال:

وقد قيل إن الروح تأسف بعدما ... تنأى عن الجسد الذي غنيت به
إن كان يصحبها الحجى فلعلها ... تدري وتأبه للزمان وعتبه
أو لا فكم هذيان قوم غابر ... في الكتب ضاع مداده في كتبه

وقال:

وشخصي وروحي مثل طفل وأمه ... لتلك بهذا من يد الرب عاقد
يموتان مثل الناظرين تواردا ... فلا هو مفقود ولا هي فاقد

وقال:

لا حس للجسم بعد الروح نعلمه ... فهل تحس إذا بانت عن الجسد
وفي الغرائز أخلاق مذممة ... فلا نلام على النكراء والحسد

وقال:

وإن تكن هذه الأرواح خالصة ... فهل يفسدن في أجسامنا الفسد

وقد رأينا كثيراً بيننا جسداً ... بغير روح فهل روح بلا جسد

وقال:

أما الجسوم فللتراب مآلها ... وعييت بالأرواح أنى تسلك

وقال:

بطن التراب كفاني شرٌ ظاهره ... وبين العدل بين العبد والملك

إن مات جسم فهذي الأرض تخزنه ... وإن نأت عنه روح فهي بالفلك

وقال:

مضى الأنام فلولا علم خالقهم ... لقلت قول زهير أية سلكوا

في الملك لم يخرجوا منه ولا انتقلوا ... عنه فكيف اعتقادي أنهم هلكوا

أراد بهلاكهم في قوله هلكوا فناءهم وصيرورتهم إلى العدم وذلك لا يجوز إذ لا يذهب شيء من الوجود إلى العدم كما لا يأتي شيء من العدم إلى الوجود.

وقال:

وفي الحيوان شرك بين أرض ... وجوّ سوف يدركه انقسام

فراق الروح هذا الجسم فيه ... على نوعيهما نعم جسام

وقال:

والروح أرضية في رأي طائفة ... وعند قوم ترقى في السموات

تمضي على هيئة الشخص الذي سكنت ... فيه إلى دار نعمى أو شقاوات

وقال:

كأنما الأجساد إن فارقت ... أرواحها صخر ثوى أو خشب

وما درى الميت أكفانه ... مخلقة في رمسه أم قشب

٢٥ ـ رأيه في تقادم الدهر

جاء لأبي العلاء في لزومياته ما يدل على أنه لا يقول بما ذكر في الكتب القديمة من أن الزمان الذي مر على الخليقة منذ بدئها إلى اليوم عبارة عن بضعة آلاف من السنين، وأنه كان يرى أن الدهر الذي مر على ما نحن فيه من العالم

الأرضي وغيره من العوالم العلوية متقادم جداً بحيث يتجاوز مئات الملايين من السنين كما في قوله:

أرى زمناً تقادم غير فان ... فسبحان المهيمن ذي الكمال
قد اكتحلت عيون للثريا ... بما يربي على كثب الرمال

وذلك ما يؤيده العلم في هذا العصر. فقد ذكر العلماء ما جاء على الخليقة بعد زمن الفطحل من الأدوار العديدة التي ابتدأت فيها الحياة من الديدان الهلامية في البحار إلى ظهور الإنسان وبينوا ما مر في كل دور من الدهر الذي استغرق الملايين من السنين. وإليك بعض ما قاله أبو العلاء في ذلك:

تقادم عمر الدهر حتى كأنما ... نجوم الليالي شيب هذي الغياهب

وقال:

ومولد هذي الشمس أعياك حده ... وخبّر لبٌّ أنه متقادم
وأيسر كون تحته كل عالم ... ولا تدرك الأكوان جرد صلادم
وما آدم في مذهب العقل واحد ... ولكنه عند القياس أوادم

وقال:

سيسأل قوم ما قريش ومكة ... كما قال ناس ما جديس وما طسم

جديس وطسم من قبائل العرب العاربة الذين بادوا وانقرضوا. ويقول إن الدهر لا يبقي على شيء فسوف تبيد قريش وتزول مكة حتى يسأل الناس عنهما قائلين ما قريش وما مكة كما قالوا ما جديس وما طسم.

وقال:

والدهر يقدم عن ترادف أعصر ... فيغيب أعصر في الخطوب ويقدم
ذكر القريض ربيعة بن مكدّم ... ولينسين ربيعة ومكدم

أعصر اسم رجل وهو أبو قبيلة منها باهلة. ويقدم اسم رجل أيضاً وهو يقدم بن عنزة بن أسد بن ربيعة بن نزار. وربيعة بن مكدم أحد فرسان العرب وهو الذي حمى الظعائن وهو ميت. وذلك أنه قتله نبيشة بن حبيب السلمي طعنه في عضده وكان في ظعن من قومه. فشدت له أمه أم سيار عصابة على الجرح. ولما أحس أنه ميت قال للظعن ركابكن (أي أسرعن) حتى تنتهين إلى بيوت الحي وسأقف لهم

دونكن على العقبة. ووقف على فرسه معتمداً على رمحه حتى بلغن مأمنهن. ولقد مات وما أقدموا عليه حتى مالت عنقه. ولم يقدموا عليه أيضاً حتى رموا فرسه فقمصت (أي رفعت يديها معاً وطرحتهما معاً وعجنت برجليها) وعند ذلك سقط ربيعة ميتاً. فانصرفوا وقد فاتهم الظعن قال أبو عمرو بن العلاء فلا نعلم قتيلاً ولا ميتاً حمى ظعائن وهو ميت غيره.

وقال:

ما يعرف اليوم من عاد وشيعتها ... وآل جرهم لا بطن ولا فخذ
أطارهم شيمة العنقاء دهرهم ... فليس يعلم خلق أية أخذوا

وقال:

إن خرف الدهر فهو شيخ ... يحق بالهتر والزمانة
أضحى سليماً بغير داء ... لم تبد في شخصه ضمانه
إن قالت الشهب نحن رهط ... أقدم منه فهن مانه
أعجم قد بين الرزايا ... أو جعل الشر ترجمانه

الضمانة المرض المزمن كالزمانه. ومانة أي كذابة جمع مائن أي كاذب.

٢٦ ـ رأيه في زوال العالم

كان أبو العلاء مع ما ذكرنا من رأيه في تقادم الدهر يرى أن هذه العوالم العلوية والسفلية كلها محكوم عليها بالزوال والفناء وأن البقاء لله وحده. قال:

يجوز أن تطفأ الشمس التي وقدت ... من عهد عاد وأذكى نورها الملك
فإن خبت في طول الدهر حمرتها ... فلا محالة من أن ينقضي الفلك

وقال:

سيخفت كل صوت زار ليث ... ونبأة باغم وهدير قرم
رماني من له وتري وقوسي ... وكفي والسهام فكيف أرمي

يريد أبو العلاء بالبيت الثاني أن يصور عجز الإنسان تجاه القدرة المطلقة فيقول إن الذي قضى علي بالزوال هو القادر المطلق وهو يملكني ويملك كل أسباب الدفاع عن نفسي فكيف أقاومه وأدافع عن نفسي.

وقال:

بإذن الله ينفد كل أمر فنهنه فيض أدمعك السجوم
يجوز بحكمه موت الثريا وأن تبقى السماء بلا نجوم

وقال:

هذي نجوم شاهدت تبّعاً ومن مضى من حمير أو قُدَم
بروجها كالبرج في الأرض إن طال مداه في العصور انهدم

وقال:

هل يأمن الحوت من الشهب أن يأخذه بالكفة الصائد
أو حملٌ نزه في الجو أن يغتاله بالمدية الكائد
إن كان للمريخ عقل فما يستر عنه أنه بائد

وقال:

إن الحوادث ما تزال لها مدى حمل النجوم ببعضهن ذبيح

المدى جمع مدية وهي السكين.

وقال:

إن فرقت شهب الثريا نكبة فلجذوة المريخ حق خمودها
وإذا سيوف الهند أدركها البلى فمن العجائب أن تدوم غمودها

وقال:

ضماني أن سينفد كل شيء سوى من ليس يدخل في الضمان
وما خلت السماك ولا أخاه على خلقيهما لا يهرمان
وما أدري أعلمهما كعلمي بهذا الأمر أم لا يعلمان
فهل للفرقدين سلاف راح على كاساتها يتنادمان
وإن فهما خطاب الدهر مثلي فما سعدا بما يمنيه مان

وقال:

ونيّرُ الليل وشمس الضحى داما ولكنهما يهلكان
سبحان من سخر نجم الدجى والبدر في قدرته يسلكان

وقال:

والدهر كالحيوت والحوت في ... أهلاكه ما حوت الحاوية
إن تعمر الدنيا فلا بد من ... يوم ردى يتركها خاوية

وقال:

وما أظن المنايا ... تخطو كواكب جربه
ستأخذ النسر والغفر ... والسماك وتربه
فتَّشنَّ عن كل نفس ... شرق الفضاء وغربه
وزرنَ عن غير برٍّ ... عُجمَ الأنام وعربه

الجربة هي الأرض الحسنة النبات ولا تناسب معنى البيت هنا والظاهر أنه أراد الجرباء وهي السماء. والنسر والغفر والسماك أسماء نجوم وقوله وتربه أي ترب السماك أي رفيقه المساوي له في السن وإنما قال ذلك لأنهما سماكان. السماك الرامح والسماك الأعزل.

وقال:

وليس اعتقادي خلودَ النجوم ... ومذهبي قدم العالم

وقال:

فهل علمت بغيب من أمور ... نجوم للمغيب معردات
وليست بالقدائم في ضميري ... لعمرك بل حوادث موجدات
فلو أمر الذي خلق البرايا ... تهاوت للدجى متسردات

وقال:

أجل هبات الدهر ترك المواهب ... يمدُّ لما أعطاك راحة ناهب
وما خلته إلا سيبعث حادثاً ... يحلُّ الثريا عن جبين الغياهب
جلا فرقديه قبل نوح وآدم ... إلى اليوم لما يدعيا في القراهب

الفرقدان نجمان قرب القطب الشمالي سميا باسم الفرقد الذي هو ولد البقرة والقراهب جمع قرهب كجعفر وهو الثور المسن الضخم. يقول إن الدهر قد جلا الفرقدين وأتى بهما قبل نوح وآدم ولكنهما مع ذلك لم يزالا

فرقدين فلم يكبرا فيعدا في الثيران المسنة. يصور أبو العلاء بذلك تقادم أيام الزمان.

وقال:

يرى الفكر أن النور في الدهر محدث ... وما عنصر الأشياء إلا حلوكها

وإن غروب الشمس كل عشية ... يحدث أهل اللب عنه دلوكها

وقال:

هل يأمن البرجيس في عزه ... من قدر يعدمه سعده

كأنما النجم لخوف الردى ... تأخذه من فرق رعده

٢٧ - رأيه في البعث والنشور

لم نجد لأبي العلاء في البعث رأياً ثابتاً معيناً فهو لا ينفي ولا يثبت بل كل ما يقوله في جانب النفي أنه لا دليل لنا عليه وكل ما يقوله في جانب الإثبات أن قدرة الله لا يعجزها شيء وكلا القولين غير كافيين للنفي ولا للإثبات. وها نحن نقص عليك بعض ما قاله في كلا الجانبين. قال في جانب النفي:

نفس قد استودعت جسماً إلى أمد ... فإن تفارقه بالمقدار لم تعد

وقال:

من للدفين بأن يفرج لحده ... عنه فينهض وهو أشعث أغبر

في قوله «وهو أشعث أغبر» إشارة إلى ما ورد في البعث من بعض الأخبار القائلة بأنهم يقومون من أجداثهم شعثاً غبراً وإنما ذكرنا هنا البيت في جانب النفي لأن هذه العبارة لا تقال إلا فيما يستبعد أو يمتنع حصوله كقول الشيخ مثلاً من لي برد شبابي.

وقال:

أما القيامة فالتنازع شائع ... فيها وما لخبينها أصحار

قالت معاشر ما للؤلؤ عائم ... يوماً إلى ظلم المحار محار

المحار الأول اسم جنس واحدته محارة وهي الصدفة التي يكون فيها اللؤلؤ

والمحار الثاني مصدر ميمي بمعنى المرجع أي أن الأرواح لا تعود إلى أجسادها كما أن اللؤلؤ لا يعود إلى المحار.

وقال:

خذ المرآة واستخبر نجوماً ... تمرُّ بمطعم الأري المشور
تدل على الحمام بلا ارتياب ... ولكن لا تدل على النشور

أراد بالنجوم في قوله «واستخبر نجوماً» الشيب الذي في وجه الإنسان وفي رأسه.

وقال:

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة ... وحُق لسكان البسيطة أن يبكوا
يحطمنا ريب المنون كأننا ... زجاج ولكن لا يعاد له سبك

وهذا أصرح قول قاله هنا ومع ذلك فهو ليس بقطعي في النفي لأن نفي إعادة سبك الزجاج شيء ونفي البعث شيء آخر ولأن مجال التشبيه واسع والمشبه لا يلزم أن يكون كالمشبه به من جميع الوجوه وكان في إمكانه أن يقول قولاً أصرح من هذا وأوضح.

وقال في جانب الإثبات:

وقدرة الله حق ليس يعجزها ... حشر لخلق ولا بعث لأموات

وقال:

وظاهر أمرنا عيش وموت ... ويدأب ناسك لرجاء بعث

وقال:

لك الملك أن تنعم فذاك تفضل ... علي وإن عاقبتني فبواجب
يقوم الفتى من قبره إن دعوته ... وما جر مخطوط له في الرواجب

الرواجب جمع راجبة وهي مفاصل أصول الأصابع وتكون في الرواجب خطوط تضرب مثلاً فيما يصعب محوه كقول المتنبي (أعز امحاء من خطوط الرواجب) والمعنى أن الذي جناه وارتكبه من المعاصي مخطوط في رواجبه فهو لا يمّحي. وهذا البيت ليس بقطعي في إثبات البعث أيضاً لأن الخطاب فيه موجه إلى

الله تعالى وهو يقول (يقوم الفتى إن دعوته) وإن الشرطية تستعمل في مقام الشك فيجوز أن يكون أبو العلاء لا يرى أن الله يدعو الناس للقيام من قبورهم فلذلك قال (إن دعوته) ومن الغريب أن (إن) الشرطية تجزم الفعل ولكنها لا تفيد الجزم في المعنى بل تفيد الشك بخلاف (إذا) فإنها لا تجزم الفعل ولكنها تفيد الجزم في المعنى والقطع فيه. تقول لمن تشك في زيارته لك: إن تزرني أكرمك فتجزم الفعلين وتقول لمن تعلم حقاً أنه يزورك: إذا تزورني أكرمك فلا تجزم الفعلين ولذا قال أحد الشعراء ملمحاً بأن وإذا الشرطيتين:

أنا إن شككت وجدتموني جازماً ... وإذا جزمت فإنني لم أجزم

وقال:

قال المنجم والطبيب كلاهما ... لن تحشر الأجساد قلت إليكما

إن صح قولكما فلست بخاسر ... أو صح قولي فالخسار عليكما

وهذا أيضاً ليس بقطعي في الدلالة على أنه يثبت البعث لأنه أراد بهذا الكلام أن يجادل المنجم والطبيب ولكن جداله لم يكن منطقياً مبنياً على المعقول وإنما هو جدال إقناعي إذ قال ما ضرني أن أقول بالبعث لأني إن لم يصح البعث فلست بخاسر شيئاً وإن صح فالخسار عليكما وهذا الكلام لا يقوله من يعتقد بالبعث اعتقاداً جازماً.

ولعل أبا العلاء كما قلنا فيما مر كان يداري أهل زمانه ببعض أقواله يتقي بها شرهم فلذا نرى في بعض أقواله ما يشبه التناقض وهو لعمري معذور في ذلك. فنحن اليوم لو قال أحدنا شيئاً مما قاله أبو العلاء لما تركوه حياً يرزق. هذا ونحن في عصر يدعي أنه عصر العلم والحرية في الأفكار فكيف في عصر كعصر أبي العلاء كانت حرية الفكر مفقودة فيه خصوصاً فيما يتعلق بالأديان.

٢٨ ـ رايه في حكمة خلق الخلق

أحسن ما قيل في الحكمة أنها وضع الشيء في موضعه ولا تخلو هذه الكائنات في خلقها وإيجادها من حكمة ظاهرة لنا أو خفية علينا. وأبو العلاء يرى أن لهذه المخلوقات مغزى وغاية لأنها صنع قادر حكيم ولكنه كغيره من الناس لا يعلم ما هو المغزى وما هي حكمة هذا الخلق. وإليك بعض ما قال:

أيا أرض فوقك أهل الذنوب ... فهل بك من ذاك هم وبث
وخلقك من ربنا حكمة ... لقد جل عن لعب أو عبث

وقال:

الله صورني ولست بعالم ... لم ذاك سبحان القدير الواحد
فلتشهد الساعات والأنفاس لي ... أني برئت من الغويّ الجاحد

وقال:

خلقنا لشيء غير باد وإنما ... نعيش قليلاً ثم يدركنا الهلك
كخيل صيام تألك الدهر لجمها ... بغيظ فقد أدمى نواجذها الألك

وقال:

تفكّروا بالله واستيقظوا ... فإنها داهية ضئبل
في سنبل يخلق من حبة ... ثمّت منها يخلف السنبل

وقال:

فساد وكون حادثان كلاهما ... شهيد بأن الخلق صنع حكيم

وقال:

نفارق العيش لم نظفر بمعرفة ... أي المعاني بأهل الأرض مقصود
لم تعطنا العلم أخبار يجيء بها ... نقل ولا كوكب في الأرض مرصود

وقال:

لولا بدائع دلت أن خالقنا ... أدرى وأحكم قلنا خلقنا لهم

وقال:

وردنا إلى الدنيا بإذن مليكنا ... لمغزى ولسنا عالمين بما غُزي

٢٩ ـ رأيه في الشك واليقين

يظهر أن الشك عند أبي العلاء أصل في كل ما يحتاج إلى دليل وبرهان فهو لا يقول باليقين إلا في الأمور البديهية كما في قوله:

أما اليقين فإننا سكن البلى ... ولنا هناك جماعة فُرّاطُ

وقال:

ولقد حفرت عن اليقين بخاطر ... ما كاد يبلغ حفره الأنباطا

يقال أنبط الحافر إذا بلغ الماء واستخرجه بالحفر كما يقال في مقابلة ذلك أكدى الحافر إذا بلغ الكدية وهي الصفاة العظيمة الشديدة التي لا يمكن حفرها. ومعنى البيت ظاهر.

وقال:

حالي حال الخائف الراجي ... وإنما أرجع أدراجي
إذا رأيت الخير في قدرتي ... عددتها ليلة معراجي

يقال رجع فلان أدراجه أي في الطريق الذي جاء منه.

وقال:

إنما نحن في ضلال وتعليل ... فإن كنت ذا يقين فهاته

وقال:

وأصبحت في تيه الحياة منادياً ... بأرفع صوتي أين أطلب صوتي

الصوة حجر يكون علامة في الطريق.

وقال:

أما اليقين فلا يقين وإنما ... أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

وقال:

وقد عدم التيقن في زمان ... حصلنا من حجاه على التظني
فقلنا للهزبر أأنت ليث ... فشك وقال علي أو كأني

٣٠ - رأيه في الأقدار

قد ذكرنا لك عند الكلام على الجبر ما هو القضاء والقدر وقلنا إن الحادثات كلها صادرة عن أسباب متسلسلة إلى الأزل وأنها ضرورية الوقوع لا محيص عنها لأن المسببات لا تتخلف عن أسبابها فنحن وأعمالنا وأخلاقنا وطبائعنا وحياتنا وموتنا وأرزاقنا وسعادتنا وشقاؤنا كلها أمور مقدرة لا محيد لنا عنها ولا مناص لنا منها فلا

نقدم فيها شيئاً ولا نؤخره وإنما نحن مسيرون فيها كل واحد منا مسير لما خلق له وهذا هو الجبر بعينه، وإنما أفردناها بالذكر هنا ولم ندمجها في الجبر لأننا إنما نتكلم عنها ههنا من حيث إنها حادثات واقعة لا بد منها. وأما كلامنا عنها عند الكلام عند الجبر فيما تقدم فإنما كان من حيث إنها عقيدة ومذهب لطائفة من الناس.

وقد كان أبو العلاء من القائلين بالقدر وها نحن نورد لك ههنا بعض ما قاله في هذا الباب. قال:

إذا نزل المقدار لم يك للقطا ... نهوض ولا للمخدرات إباء

المقدار القدر والمخدرات الأسود. يقول إذا نزل القدر ضعف القطا عن النهوض على شهرته بسرعة الطيران وشدة حذره ولم يبقَ للأسود إباء أي امتناع مع أنها مشهورة بالمنعة. وقال:

والناس بالأقدار نالوا كل ما ... رزقوا ولم يعطوا على الأقدار

كأس له حلل وعارٍ من له ... لو بات يستر شخصه بجدار

وقال:

ما حركت قدم ولا بسطت يد ... إلا لها سبب من القدّار

خطب تساوى فيها آل محرق ... وملوك ساسان ورهط قدار

محرق لقب الحارث بن عمرو ملك الشام من آل جفنة وهو أول من حرق العرب في ديارهم فلذلك يدعونهم آل محرق وكان عمرو بن هند يلقب بالمحرق الثاني لتحريقه بني تميم يوم أوراة. وملوك ساسان دولة من دول الفرس معلومون. وقدار هو ابن سالف عاقر الناقة.

وقال:

قدر نازل من الجو نادى ... بالنصارى حتى أجلّوا الصليبا

والنجاشي صار ملك أناس ... بعد ما همَّ أن يعد جليبا

الجليب هو العبد المجلوب للبيع ويظهر من كلام أبي العلاء هذا أن النجاشي قبل أن يكون ملكاً للحبشة جرت له قصة كاد فيها أن يكون عبداً جليباً للبيع. ثم تخلص وصار ملكاً. إلا أني لم أقف على هذه القصة.

وقال:

أمور دنياك سطر خطه قدر ... وحبها في السجايا أول السطر

وقال:

لم يسقكم ربكم عن حسن فعلكم ... ولا حماكم غماماً سوء أعمال
وإنما هي أقدار مرتبة ... ما علقت بإساءات وإجمال
دليل ذلك أن الحر أعوزه ... قوت وأن سواه فاز بالمال
كم جد بالرزق ثاوٍ في منازله ... وحد سار بأفراس وأحمال

وقال:

ما حم كان ولم تدفعه مشفقة ... ويفعل الأمر في الدنيا مطاعوه
إن النجاشي نال الملك عن قدر ... برغم ناس لبعض التجر باعوه

بعد كتابة ما تقدم راجعت نسخة من اللزميات مطبوعة في مصر سنة ١٩١٥ ميلادية فرأيت فيما عليها من تعليقات ما يأتي:

إن الحبشة تواطأت على قتل ابن النجاشي هذا لتنقل الملك إلى عمه فلما تملك العم وكان النجاشي صغيراً طلبوا من العم قتله فلم يأذن لهم وأمر بإبعاده فباعوه من بعض التجار. ثم هلك العم وكان محمقاً فلم يكن في ولده من يصلح للملك فطلبوا النجاشي وما زالوا دائبين في طلبه حتى اجتمعوا به وملكوه عليهم فكان أحسن ملوكهم.

وقال:

إن الذي نظم الأنام قضى له ... بسلوكه النكبات حتى ينثرا
والرب لم يزدد ولا هو ناقص ... ما قل ملك إلهنا فيكثرا

وقال:

قضاء يوالي من جميع جهاته ... كما هو عن إيماننا والأياسر
ولو لم يرد جور البزاة على القطا ... مكونها ما صاغها بمناسر

وقال في الاستسقاء:

قضى الله في وقت مضى أن عامكم ... يقل حياه أو يزيد به السجم

فقولكم رب اسقنا غير ممطر ... ولكن بهذا دانت العرب والعجم
على كل شيء تهجمون بجهلكم ... وأعياكم يوماً على رَشد هجم

٣١ ـ رأيه في الجد

الجد هو ما يصيب الإنسان من الخير اتفاقاً بلا سعي منه ولا طلب. ويسمى حظاً وبختاً وهذه معربة من الفارسية ويقال رجل مجدود أي ذو جد وكذلك محظوظ وحظيظ أي ذو حظ. والكلام في الجد والحظ كالكلام في الأقدار. فموضوع الاثنين شيء واحد فإن الحظوظ أقدار أيضاً إلا أن الأقدار أعم لأنها تكون في الخير وفي الشر والحظوظ لا تكون إلا في الخير.

لا يقع في الدنيا شيء إلا له سبب فإذا أصاب أحدنا خير وخفي علينا فيه السبب أخذنا منه العجب. وكثيراً ما تقع في أمور الدنيا أمور تدعونا إلى العجب لخفاء أسبابها فإزالة لعجبنا نعللها بالحظ إن كانت من الخير وننفي فيها الحظ إن كانت من الشر. وهكذا أبو العلاء كان يقول بما يسمى جداً أو حظاً ويعلل به في شعره ما لا يستطيع أن يعلله تعليلاً معقولاً. ومن ذلك قوله:

حظوظ فربع يخطي الغمام ... وربع يجاد وربع يدث

ربع أصابه مطر غزير وربع أصابه مطر دث أي ضعيف وربع لم يصبه شيء من المطر ويجوز والحالة هذه أن يكون السحاب قد مر على هذه الربوع الثلاثة كلها. فلماذا؟ لا ندري فنقول هي الحظوظ.

وقال:

الحظ يقسم عاش بشر ما اشتكى ... نظراً وعمّر أكمهاً بشار

بشر هو ابن أبي حازم من شعراء الدولة الأموية. وبشار الشاعر المشهور

وقال:

جد مقيم وخاب ذو سفر ... كأنه في الهجير حرباء
أقضية لا تزال واردة ... تحار في كونها الألباء

وقال:

لقد جاءنا هذا الشتاء وتحته ... فقير معرى أو أمير مدوَّج

وقد يرزق المجدود أقوات أمة ... ويحرم قوتاً واحداً وهو أحوج

المدوج لابس الدواج وهو نوع من الثياب محشو قطناً أو صوفاً ويطلق عليه أيضاً اسم اللحاف الذي يلبس.

وقال:

الحظ يسري فيغشى معشراً حسبوا ... من اللئام ويقضي دونه المجد
قد يدأب الرجل المنجود مجتهداً ... في رزق آخر لم يلمم به النجد

المجد جمع ماجد. والمنجود المكروب. والنجد العرق يقال نجد الرجل نجداً إذا عرق من تعب أو كرب.

وقال:

من يؤت حظاً يبتهج ويكن له ... علم فترهب ضأنه الآساد
ولو ادعى ظبي الفلاة ولاءه ... لعداه من قناصه الإيساد

الإيساد إغراء الكلب بالصيد. وقال:

إذا رزق الفتى في المحل جداً ... رعى ما شاء من ثعد ومعد
وما نالت خلافتها قريش ... وأرغم سعدها إلا بسعد

الثعد الغض من البقل والمعد البقل الرخص. وأراد بسعدها سعد بن عبادة الأنصاري وكان تعرض للخلافة يوم السقيفة سقيفة بني ساعدة ولو لم يتدارك الأمر أبو بكر وعمر لكان بويع بالخلافة. وسعد الثاني في قوله بسعد ضد النحس.

وقال:

يجالد محروم على الأمر فاته ... وأحرزه بالحظ من لم يجالد
ويجري قضاء ما لكم عنه حاجز ... فألقوا إلى مولاكم بالمقالد

وقال:

هو الزمان قضى بغير تناصف ... بين الأنام وضاع جهد الجاهد
سهد الفتى لمطالب ما نالها ... وأصابها من بات ليس بساهد

وقال:

وبالجد زار اللات أهل ضلالة ... وعُظمت العزى وأكرم باجر

العزى صنم كان لقضاعة. ولست أرى هذا من الجد وإنما هو من الجهل.

وقال:

ولو كان الدنيا من الإنس لم تكن | سوى مومس أفنت بما ساء عمرها
تدين لمجدود وإن بات غيره | يهز لها بيض الحروب وسمرها
وما زالت الأقدار تترك ذا النهى | عديماً وتعطي منية النفس غمرها

وقال:

والسعد يدرك أقواماً فيرفعهم | وقد ينال إلى أن يعبد الحجرا
وشرفت ذات أنواط قبائلها | ولم تباين على علاتها الشجرا

قوله «إلى أن يعبد الحجرا» استعمال غريب. يقال أعبد فلان فلاناً أي اتخذه عبداً. ويتعدى إلى مفعولين أيضاً فيقال أعبدني إياه أي ملكني إياه وجعله عبداً لي. وأما أعبده أياه بمعنى جعله يعبده كما في قول أبي العلاء فلم أقف عليه في كتب اللغة. وأبو العلاء عندي حجة.

قال:

أرى كفر طاب أعجز الماء حفرها | وبالس أغناها الفرات عن الحفر
كذلك مجرى الرزق واد بلا ندى | وواد به فيض وآخر ذو جفر

الجفر البئر الواسعة التي لم تطوَ. وكفر طاب بلدة بين المعرة التي هي بلد أبي العلاء وبين مدينة حلب. وهي واقعة في برية معطشة ليس لأهلها شرب إلا ما يجمعونه من مياه الأمطار في الصهاريج قال صاحب معجم البلدان وبلغني أنهم حفروا نحو ثلثمائة ذراع فلم ينبظ لهم ماء. قال وفيها يقول أبو عبد الله بن سنان الخفاجي:

بالله يا حادي المطايا | بين حناك وارصنايا
عرج على كفر طاب | وحيها أحسن التحايا
واهد لها الماء فهي ممن | يفرح بالماء في الهدايا

وأما بالس فبلدة بين حلب والرقة على ضفة الفرات الغربية إلا أن هذا السعد الذي ذكره أبو العلاء لم يدم لها. قال ياقوت في معجم البلدان فلم يزل الفرات

يشرق عنهما قليلاً قليلاً حتى صار بينهما في أيامنا هذه أربعة أميال. هذا في أيام ياقوت وأما في أيامنا نحن فلم يبق منها الدهر لا عيناً ولا أثراً.

وقال أبو العلاء:

إذا سعد البازي البعيد مغاره تأدى إليه رزقه وهو في الوكر

ويحوي الفتى بالجد مال عدوه على رغمه من غير حرص ولا مكر

ولو نحست طي لألحق حاتم بحيٍ سواها مثل تغلب أو بكر

طي هي قبيلة حاتم بن عبد الله الذي يضرب به المثل في الجود. وتغلب وبكر ابنا وائل قامت الحرب بينهما أربعين سنة بسبب البسوس التي هي خالة جساس وصار يضرب بها المثل في الشؤم فيقال أشأم من البسوس.

وقال:

كم عظّم الأقوام خبا وانبروا يتحمسون لأرضه بغبار

والسهب تغشاه السعود فينثين متقساً في السكن بالأشجار

وقال:

من كان في الدهر ذا جد أفاد به ما شاء حتى اشتراء البدر بالبدر

وقال:

والجد يأتيك بالأشياء ممكنة ولا تنال بأشآم وإعراق

وقال:

إذا ما جدُّ كلب وهو أعمى تصيد ربة الطرف الكحيل

وقال:

كم أحرز المال المقيم بجده وسعى الحريص فعاد غير ممول

وقال:

وما غضبي إذا جرت القضايا بتفضيل اليمين على الشمال

وقال:

وأرى الفتى بلغ المكارم والعلى بالحظ لا بسنانه والمنصل

وقال:

وتقسم حظوة حتى صخور يزرن فيستلمن ويلتمسنه
كذات القدس أو ركني قريش وأسرتهن أحجار لطسنه
يحج مقام إبراهيم وفد وكم أمثال موقفه وطسنه

وقال:

وبالحظ يدعى تابع القوم سيداً وتأكل آساد العرين الهجارس

الهجارس جمع هجرس وهو القرد ويطلق على الثعلب وعلى الدب أيضاً.

وآخر ما نذكره لأبي العلاء في هذا الباب قوله:

أيعكس هذا الخلق مالكُ أمره لعل الحجى والحظ يجتمعان

٣٢ ـ رأيه في العزلة

قد علمنا رأي أبي العلاء في الناس وشرورهم المتفاقمة. ولا ريب أن من يرى هذا الرأي فيهم لا يريد أن يكون من خلائطهم بل يعتزلهم ويبتعد عنهم وكذلك فعل فلزم بيته وترك خلاطهم وعاش في أواخر حياته رهين المحبسين كما يقول هو يعني بالمحبسين بيته وعمى عينيه وكان رحمه الله يؤثر أن يكون منعزلاً عنهم حتى بعد الموت فيود أن لا يدفن بجوارهم في المقابر ويتمنى إذا حشر الله الخلق أن لا يحشره معهم. وهو لعمري في ذلك معذور فإن كل من عاشر الناس وخالطهم ذاق منهم الأمرّين ولم ينج من أذاهم وقد قيل لا خير في الناس ولا بد منهم وإليك بعض ما قاله في ذلك. قال:

أهرب من الناس فإن جئتهم فمثل سأب جره الساحب
ينتفع الناس بما عنده وهو لقيٌ بينهم شاحب

السأب الزق العظيم ولقي أي ملقى وشاحب هزيل الجسم متغير اللون. أي لا تأتهم طوعاً بل كالزق الكبير الذي يسحب سحباً لعظمه.

وقال:

بُعدي من الناس برءٌ من سقامهم وقربهم للحجى والدين أدواء
كالبيت أفرد لا إيطاء يدركه ولا سناد ولا في اللفظ إقواء

الإيطاء والسناد والإقواء هذه الثلاثة هي من عيوب الشعر ولكن هذه العيوب لا

تكون في البيت المنفرد وحده لأنها إنما تكون فيه بالنسبة إلى ما قبله أو إلى ما بعده من الأبيات فإذا لم يكن قبله ولا بعده أبيات بل كان بيتاً منفرداً انعدمت فيه هذه العيوب طبعاً. وها نحن نذكر لك ما يوضح ذلك:

الإيطاء هو أن يتكرر لفظ القافية ومعناها وليس بينهما غير بيت واحد فإذا اتفق اللفظان واختلف المعنى لم يكن إيطاء. والسناد هو كل عيب يوجد في القافية قبل الروي كإرداف قافية وتجريد أخرى فإذا كانت القافية (مهود) مثلاً فالدال حرف الروي والواو قبلها رديف فإذا جاء بعد ذلك بيت قافيته (مهاد) عد ذلك عيباً وهو السناد لأن الرديف كان حرف الواو وقد صار هنا ألفاً. والإقواء هو اختلاف إعراب القوافي. وخلاصة القول أن البيت من الشعر إذا كان مفرداً ليس قبله ولا بعده أبيات كان مصوناً من هذه العيوب التي لم تلحقه إلا بسبب اقترانه بأبيات أخرى. قال:

فانفرد ما استطعت فالقائل الصا ... دق يضحي ثقلاً على الجلساء

وقال:

وإن لم تطق هجران رهطك دائماً ... فمن أدب النفس الزيارة عن غب

وقال:

ومن لي بأرض رحبة لا يحلها ... سواي تضاهي دارة المتقارب

فما للفتى إلا انفراد ووحدة ... إذا هو لم يرزق بلوغ المآرب

ولي مذهب في هجري الأنس نافع ... إذا القوم خاضوا في اختيار المذاهب

الدارة والدائرة هنا بمعنى واحد ودارة المتقارب هي الدائرة الخامسة من دوائر الشعر الخمس وكل دائرة يتفرع منها بحران من بحور الشعر أو ثلاثة أبحر أو أربعة إلا الدائرة الخامسة وهي المسماة بدائرة المتفق فإنها لا يكون فيها إلا المتقارب لا يشترك فيها غيره من بحور الشعر الستة عشر. وهذا على رأي الخليل بن أحمد الفراهيدي واضع علم العروض فإنه لم يذكر في دائرة المتفق سوى المتقارب ولكن جاء بعده من وضع في هذه الدائرة بحراً آخر وهو المتدارك وأطلقوا عليه في أول الأمر اسم المخترع أو ركض الخليل لأنه مؤلف من (فاعلن) ثمان مرات كما أن

المتقارب مؤلف من (فعولن) ثمان مرات. ثم جاء الأخفش ودرس دائرة المتقارب فوضع منها وزناً آخر سماه الخبب فصارت بذلك دائرة (المتفق) وهي الخامسة تحتوي على ثلاثة أبحر المتقارب والمتدارك والخبب. فقول أبي العلاء (تضاهي دائرة المتقارب) إنما هو على رأي الخليل فقط. قال:

أما الأنام فقد صاحبتهم زمناً ... فما رضيت من الخلان مصحوبا

لا تغشهم كولوج الهم يطرقهم ... بالكره بل مثل وسق الخير مسحوبا

أوسق حمل البعير وهو لكونه ثقيلاً يسحب ويجر عند نقله.

وقال:

عصا في يد الأعمى يروم بها الهدى ... أبرُّ له من كل خدن وصاحب

فأوسع بني حواء هجراً فإنهم ... يسيرون في نهج من الغدر لاحب

إذا ما أشار العقل بالرشد جرهم ... إلى الغي طبع أخذه أخذ ساحب

وقال:

إذا حاز يومي فلاوسّد بموضع ... من الأرض لم يحفر به أحد قبرا

يرى عنتاً في قرب حي وميت ... من الإنس ما حلى سرائرهم خبرا

فيا ليتني لا أشهد الحشر فيهم ... إذا بعثوا شعثاً رؤوسهم غبرا

وقال:

وجانب الناس تأمن سوء فعلهم ... وأن تكون لدى الجلاس ممقوتا

لا بد من أن يذموا كل من صحبوا ... ولو أراهم حصى المعزاء ياقوتا

وقال:

أغنى الأنام تقي في ذرى جبل ... يرضى القليل ويأبى الوشي والتاجا

وأفقر الناس في دنياهم ملك ... يضحي إلى اللجب الجرار محتاجا

وقال:

رجوت بقرب من خليلك مربحاً ... وبعدك منه في الحقائق أربح

إذا أنت لم تهرب من الإنس فاعترف ... بطلس تعاوى أو ثعالب تضبح

ومارس بحسن الصبر بلواك إن هُم ... أتوا بقبيح فالذي جئت أقبح

وقال:

لو ماجد النجم أهل الأرض عارضه ... منهم رجال فقالوا أنت ممجود
فالرأي هجرانك الدنيا وساكنها ... فأنت من جود هذي النفس منجود

وقال:

وخمول ذكرك في الحياة سلامة ... ودهاك من أمسى لذكرك شاهرا
فتجنبن متوافقين على الردى ... متخالفين بواطناً وظواهرا

وقال:

واهرب من الناس ما في قربهم شرف ... إن الفنيق إذا دانى الأنيس عقر
لو عاشت الشمس فينا ألبست ظلما ... أو حاول البدر منا حاجة لحقر

وقال:

جزى الله عني مؤنسي بصدوده ... جميلاً ففي الإيحاش ما هو إيناس
تخافين شيطاناً من الجن مارداً ... وعندك شيطان من الإنس خناس

وقال:

إذا انفرد الفتى أمنت عليه ... دنايا ليس يؤمنها الخلاط
فلا كذب يقال ولا نميم ... ولا غلط يخاف ولا غلاط
وكم نهض امرؤ من بين قوم ... وفي هاديه من خزي علاط

العلاط هنا سمة تكون في عرض عنق البعير.

وقال:

إذا حضرت عندي الجماعة أوحشت ... فما وحدتي إلا صحيفة إيناس
طهارة مثلي في التباعد عنكم ... وقربكم يجني همومي وأدناسي
وألقى إليّ اللب عهداً حفظته ... وحالفته غير الملول ولا الناسي
وأعجب مني كيف أخطئ دائماً ... على أنني من أعرف الناس بالناس

وقال:

عداوة الحمق أعفى من صداقتهم ... فابعد من الناس تأمن شرة الناس
قد آنسوني بإيحاشي إذا بعدوا ... وأوحشوني في قرب بإيناس

وقال:

كن صاحب الخير تنويه وتفعله ... مع الأنام على أن لا يدينوكا
إذا طلبت نداهم صرت ضدهم ... وإن ترد منهم عزاً يهينوكا
فعش بنفسك فالإخوان أكثرهم ... إن لم يشينوك يوماً لا يزينوكا
وكم أعانك ناس ما استعنت بهم ... أو استعنت بقوم لم يعينوكا

وقال:

طباع الورى فيها النفاق فاقصهم ... وحيداً ولا تصحب خليلاً ترافقه
وما تحسن الأيام أن ترزق الفتى ... وإن كان ذا حظ صديقاً يوافقه
يضاحك خل خله وضميره ... عبوس وضاع الود لولا مرافقه

وقال:

علمت بأن الناس لا خير عندهم ... فجانبتهم من جائدين وبخال

وقال:

ومن عاش بين الناس لم يخلُ من أذى ... بما قال واشٍ أو تكلم حاسد

وقال:

وددت وقائي في مهمه ... به لامع ليس بالمعلم
أموت به واحداً مفرداً ... وادفن في الأرض لم تظلم
وابتعد عن قائل لاسلمت ... وآخر قال ألا يا أسلم
احذر أن تجعلوا مضجعي ... إلى كافر خان أو مسلم
إذا قال ضايقني في المحل ... قلت أساءوا ولم أعلم

الأرض التي لم تظلم هي التي لم تحفر قط والمظلومة هي التي حفرت لأول مرة ولم تحفر قبلها.

٣٣ - رأيه في الحرب

كان أبو العلاء ينكر على الناس استعمالهم الآلات القاتلة للإنسان وغيره من الحيوان. فإنكاره للحرب يكون بطريق الأولى. وقد قال:

والرأي أن تدعوا الصوارم كلها ... بقرى المشارف والرماح بسمهر

قال ياقوت في معجمه المشارف جمع مشرف قرى قرب حوران منها بصرى من الشام من أعمال دمشق إليها تنسب السيوف المشرفية رد إلى واحده ثم نسب إليه. ويفهم من قول أبي العلاء (والرماح بسمهر) أن سمهر موضع والذي في كتب الأدب أن سمهر اسم امرأة كانت تقوم الرماح ولكن ياقوت فند هذا القول وقال إن الرماح السمهرية نسبت إلى قرية يقال لها سمهر بالحبشة. وقال:

فإن تتركوا الموت الطبيعي يأتكم ... ولم تستعينوا لا حساماً ولا خرصا
وكان لكم حرص على العيش بيّنٌ ... فما لكم حمتم على صده حرصا

وقال:

لعمري لقد أعيا المقاييس أمرنا ... فحندسنا عند الظهيرة مظلم
فمن محرم لا يحرم العلق الظبا ... ومن محرم أظفاره لا تقلم

وقال:

فلا تمهر الدنيا المروءة أنها ... تفارق أهليها فراق لعان
ولا تطلباها من سنان وصارم ... بيوم ضراب أو بيوم طعان

وقال:

لولا التخالف لم تركض لغارتها ... خيل ولم تقن أرماح وأسياف

وقال:

وما اقتتل الحيان إلا سفاهة ... ولو صح ودي للمحارب حباني

وقال:

يا مشرع الرمح في تثبيت مملكة ... خير من المارن الخطي مسباح

مسباح صفة للمبالغة كسبوح ولعله أراد به الفرس لأن السبح يستعار لجري الخيل فيقال للخيل سوابح وللفرس سبوح.

وقال:

فلا تشهرن سيفاً لتطلب دولة ... فأفضل ما نلت اليسير المروج

وقال:

ولا تشيمنّ حساماً كي تريق دماً ... كفاك سيفٌ لهذا الدهر ما غمدا

وقال:

فإن ترشدوا لا تخضبوا السيف من دم ... ولا تلزموا الأميال سبر الجرائح

وقال:

يا قائد الجيش خفض عليك ... في غير حظك يعلو الرهج

زمان حباك قليل العطاء ... وما زال يكثر أخذ المهيج

وقال:

لا تحدث القطع في كف ولا قدم ... ولا تعرض مدى الدنيا لسفك دم

وخلّ من صور الأشباح مقتدراً ... يحلها فهو رب الدهر والقدم

وقال:

فلا تشب الحرب وقادة ... فخامد في نفسه من يشبّ

وقال:

ولو أن الأنام خافوا من العقبى ... لما جارت المياهَ الدماءُ

٣٤ ـ رأيه في السياسة

لم يكن سخط أبي العلاء على السياسة بأقل من سخطه على البشر وليست السياسة إلا عملاً من أعمال البشر بل هي أخس أعمالهم لأنها تستمد نجاحها تجاه الأجنبي من الغش والخديعة وتجاه الرعية من الظلم والقوة. وقد قلت فيها:

قد أبت هذه السياسة إلا ... أن تكون الفشاشة الدساسه

وأبت أن تصافح الناس إلا ... بيد من خديعة فراسه

وها نحن نذكر لك من أقوال أبي العلاء ما تعرف به كيف كان ينظر إلى السياسة. قال:

هل آن للقيد أن نفكه ... إن قبيح الفعال حكه

بكل أرض أمير سوء ... يضرب للناس شر سكه

وقال:

يسود الناس زيد بعد عمرو ... كذاك تقلب الدولات دوله

وربَّ شـــهـــادة وردت بـــزور أقـام لـنـصـبـهـا الـقـاضـي عـدولـه
ومـن شـر الـبـريـة رب مـلـك يـريـد رعـيـة أن يـسـجـدوا لـه

وقال :

إن الـعـراق وإن الـشـام مـذ زمـن صـفـران مـا بـهـمـا لـلـمـلـك سـلـطـان
سـاس الأنـام شـيـاطـيـن مـسـلـطـة في كـل مـصـر مـن الـوالـيـن شـيـطـان
من ليس يحفل خمص الناس كلهم إن بـات يـشـرب خـمـراً وهـو مـبـطـان

لله درك يا أبا العلاء كأنك تتكلم عنا في هذا اليوم وقد مرت علينا بعدك قرون عديدة. وقال :

مُلَّ الـمـقـام فـكـم أعـاشـر أمـة أمـرت بـغـيـر صـلاحـهـا أمـراؤهـا
ظـلـمـوا الـرعـيـة واسـتـجـازوا كـيـدهـا فـعـدوا مـصـالـحـهـا وهـم أجـراؤهـا

وقال :

رئـس الـنـاس بـالـدهـاء فـمـا يـنـفـك جـيـل يـنـقـاد طـوع دهـاتـه

ويا ليتهم رئسوا بالدهاء كما تقول يا أبا العلاء فقد رأيناهم رئسوا بالجهل والرقاعة.

وقال :

يـسـوسـون الأمـور بـغـيـر عـقـل فـيـنـفـذ أمـرهـم ويـقـال سـاسـه
فـأفّ مـن الـحـيـاة وأفّ مـنـي ومـن زمـن رئـاسـتـه فـسـاسـه

وقال :

وأرى مـلـوكـاً لا تـحـوط رعـيـة فـعـلام تـؤخـذ جـزيـة ومـكـوس

وقال :

وإذا الـرئـاسـة لـم تـعـن بـسـيـاسـة عـقـلـيـة خـطـيء الـصـواب الـسـائـس

وقال :

يـا قـوم لـو كـنـت أمـيـراً لـكـم ذمـمـتـم فـي الـغـيـب ذاك الأمـيـر
وإنـمـا سـائـسـكـم دائـب يـرعـى الـمـطـايـا ويـسـوق الـحـمـيـر

وقال :

لو بعث المنصور نادى أبا | مدينة التسليم لا تسلمي
قد سكن القفر بنو هاشم | وانتقل الملك إلى الديلم
لو كنت أدري أن عقباهم | لذاك لم أقتل أبا مسلم

أراد بمدينة التسليم مدينة السلام وهي بغداد وكانت قرية من قرى الفرس فأخذها أبو جعفر المنصور غصباً وبنى فيها مدينته هذه وإلى هذا المعنى أشار أبو العلاء. وأبو مسلم هو أبو مسلم الخراساني صاحب الدعوة لبني العباس على المشهور وإلا فدعوته كانت للعلويين من أبناء علي بن أبي طالب وكان بنو العباس معه من أعوان الدعوة. وأبو مسلم هذا قتله المنصور وتفصيل الخبر مذكور في كتب التاريخ للطبري وغيره وقال أبو العلاء:

وإنما يتقضى الملك عن غير | كما تقضت بنو نصر وغسان
بنو أمية بالشاميين دين لهم | والهاشميون والتهم خراسان
ولست آمن أن يدعى أمامكم | من عاله الزنج أو من ربته ميسان

بنو نصر أراد بهم رهط المنذر اللخمي ملك الحيرة. وغسان حي من الإزد وكان منهم الغسانيون ملوك الشام وهم أولاد جفنة. وقوله من عاله الزنج أي أحد أبنائهم لأن الزنج كغيرهم من الناس يعولون عيالهم من ذكور وإناث فالذي يعولونه لا يكون إلا أحد أبنائهم فأبو العلاء يقول لا آمن أن يكون خلفتكم من الزنج أو من الذين ربتهم ميسان. وميسان هذه هي كورة واسعة كثيرة القرى والنخيل بين البصرة وواسط قصبتها ميسان كما في معجم البلدان. وفي هذه الكورة قرية فيها قبر عزير النبي وهو مشهور معمور يقوم بخدمته اليهود ولهم عليه وقوف وتأتيه النذور وأنا رأيته. هذا كلام ياقوت صاحب معجم البلدان وأنا أقول إنه كما قال ياقوت إلى يومنا هذا إلا أني لم أره إلا من بعيد وذلك أني ركبت في دجلة إحدى الباخرات مرة إلى البصرة فلما مرت الباخرة بنا على هذه القرية قيل هذا العزير وكنت على سطح الباخرة فاستشرفت إليه فرأيت قبته من بعيد إلا أن هذا الاسم أعني ميسان لا يعرفه الناس اليوم.

وقال:

لم أرضَ رأي ولاة قوم لقبوا | ملكاً بمقتدر وآخر قاهرا

هـذه صـفـات الله جـل جـلالـه ... فـالحقُ بـمـن هـجـر الـغـواة مـظـاهـرا

وقال:

واخش الـمـلـوك وبـأسـرهـا بـطـاعـتـهـا ... فـالمـلـك لـلأرض مـثـل المـطـر الـسـانـي

إن يـظـلـمـوا فـلـهـم نـفـع يـعـاش بـه ... وكـم حـمـود بـرجـل أو بـفـرسـان

وهـل خـلـت قـبـل مـن جـور ومـظـلـمـة ... أربـاب فـارس أو أربـاب غـسـان

٣٥ - رأيه في اختلاط الأمم والأنساب

ينسب الولد إلى أبيه عند أكثر الأمم من عرب وعجم وبعضهم نسبه إلى أمه كالروم على ما يقوله أبو العلاء إذ قال:

ولـحـب الـصـحـيـح آثـرت الـروم ... انـتـسـاب الـفـتـى إلـى أمـهـاتـه

جـهـلـوا مـن أبـوه إلا ظـنـونـاً ... وطـلـى أوحـش لاحـق بـمـهـاتـه

ولا أعلم أمة اعتاد أبناؤها الانتساب إلى أمهاتهم في زماننا هذا ولعل فريقاً من الروم كان في أيام أبي العلاء ينتسبون إلى أمهاتهم فانقرضوا أو تركوا اليوم هذه العادة فإن أبا العلاء ثقة لا يتكلم رجماً بالغيب. على أنه لا فرق في الحقيقة بين الانتساب إلى الأب والانتساب إلى الأم لأن الولد في خلقه الطبيعي يتكون من الوالدين كليهما ويأخذ جبلته ممزوجة من الاثنين فليس أحدهما أولى به من الآخر. وإن كان حق أمه عليه أكبر من حق أبيه.

كانت العرب قبل الإسلام من أشد الناس تمسكاً بالأنساب ومن أحرصهم على حفظها حتى جاءها الإسلام فدانت به. ولما كانت الديانة الإسلامية شعوبية المغزى في جميع أحكامها عدا الإمامة ساوت بين أهلها وما تركت فضلاً لعربي على عجمي إلا بالتقوى. فكانت هذه المساواة من أكبر الدواعي إلى اختلاط العرب بغيرهم من الأمم اختلاطاً لم يقف عند المعاشرة بل تجاوزها إلى المصاهرة.

ولقد زاد هذا الاختلاط اتساعاً ما كان للعرب من الفتوح الإسلامية وما أحل للغزاة من سبايا الأمم المحاربة وما أبيح في الديانة الإسلامية من تملك الجواري وتسريها زيادة على الزوجات الأربع التي أجيزت لكل واحد من الرجال فهذه الأمور كلها قد أنتجت توسع العرب في مخالطتهم للعجم بالمصاهرة إلى يومنا

هذا. حتى استحالت الأنساب واختلطت الأحساب بحيث لم يبقَ من عربي صريح خصوصاً في الحواضر من أهل المدن والأمصار.

إذ لا ريب أن الولد يرث نصف خلقه وخلقته من أمه فإذا تزوج عربي عجمية كان ابنه نصف عربي أو نصف عجمي وإذا تزوج الابن عجمية أيضاً كان ثلث ابنه عربياً وكان ثلثاه عجمياً وهلم جرا. وكذلك الأمر إذا عكسناه بأن يتزوج العجمي عربية فيكون ابنه نصف عجمي ونصف عربي وإذا تزوج أيضاً الابن عربية أيضاً فيكون ثلث ابنه عجمياً وثلثاه الآخران عربيين وهلم جرا ـ فبهذا يجوز أن يستحيل العربي عجمياً وبالعكس. وإذا أضفنا إلى المصاهرة المعاشرة أيضاً التي تكتسب بها الأخلاق وتتحول بها الطباع والعادات حتى اللغات لم يبقَ ما يدعو إلى العجب من استحالة العربي عجمياً والعجمي عربياً على الوجه الذي ذكرناه آنفاً.

ولا ينكر هذا منكر لأن الوراثة الطبيعية أمر أثبته العلم الصحيح. وما قال به العلم من أمر النزوع وأن الولد قد ينزع إلى أحد أجداده الأقدمين لا يكفي لبقاء النسب العربي على أصله الأول. وأما أولاً فلأن النزوع نادر وأنه ثانياً فلأنه على ندرته لا يكون إلى جد معين وأما ثالثاً فلأنه لا يختص بالأجداد من جهة الأب بل قد يكون إلى الأجداد من جهة الأم أيضاً.

هذا، واستحالة الإنسان في الأعراق على الوجه الذي ذكرناه أمر واقع ومشاهد بين الناس. ولقد حضرت مرة بعض المجالس في القسطنطينية قبل الحرب العامة فرأيت بين الجالسين شيخاً زنجياً شديد السواد كأنه بعض النوبة وكان الحاضرون يحترمونه وهو يكلمهم بالعربية العامية على لهجة أهل الحجاز. فلما خرج سألت عنه صاحب المحل وهو عبيد الله نائب أزمير في البرلمان العثماني فقال لي هو فلان أحد شرفاء مكة ولا أتذكر اسمه الآن. فقلت في نفسي سبحان الذي يمسخ الطوال البيض من آل هاشم إلى زنجي أسود كهذا.

وكان أبو العلاء يرى هذا الرأي. ولنذكر لك الآن ما قاله في هذا الباب. قال:

والفسد جوهر الأحساب أشب ... كما فسدت من الخيل العراب

الأنسب اختلاط القوم بعضهم ببعض والخيل العراب هي الكرائم السالمة من الهجنة أي ليست من البراذين وأحدها عربي. وقال:

استنبط العرب لفظاً وانبرى نبط يخاطبونك من أفواه أعراب

وقال:

تشابه النجر فالرومي منطقه كمنطق العرب والطائي مرطان

قد قلنا إننا إذا أضفنا إلى المصاهرة المعاشرة استحال كل شيء حتى اللغة فأبو العلاء بهذين البيتين المتقدمين يشير إلى هذا فالعربي صار نبطياً في لفظه والنبطي صار يتكلم بكلام الأعراب. والنبط جيل من العجم كانوا ينزلون بالبطائح بين العراقين والبطائح هي ما تسميه العامة اليوم بالأهوار. وجاء في كلام أيوب ابن القرية (أهل عُمان عرب استنبطوا وأهل البحرين نبط استعربوا). ومرطان مفعال من الرطانة وهي التكلم بالأعجمية وتطلق الرطانة على كل كلام غير مفهوم وقال أبو العلاء:

غدا الناس كلهم في أذى فزج حياتك فيمن يزج

ولا تطلبن اللباب الصريح فقد سيط عالمنا وامتزج

ألم تر أن طويل القريض من متقاربه والهزج

سيط أي خلط يقال ساط الهريسة إذا أدار فيها المنشل لتختلط والبحر الطويل من الشعر يتألف من (فعولن مفاعيلن) وبحر المتقارب يتألف من (فعولن) فقط ثمان مرات إلا أنه لا يستعمل تاماً. فبحر الطويل ممزوج من كلا البحرين وقد ضربه أبو العلاء مثلاً لاختلاط العرب بالعجم وامتزاج بعضهم ببعض. ولا شك أن المتقارب والهزج لما امتزجا تبدلا وصارا بحراً آخر وهو الطويل. قال:

تمازج بالعرب الأعاجم والتقى على الغدر أنواع تلم وأجناس

أناس كقوم ذاهبين وجوههم ولكنهم في باطن الأمر نسناس

النسناس هم فيما يقال خلق على صفة الناس ينقزون كما ينقز الطائر ويرعون كما ترعى البهائم والعامة تطلق النسناس على نوع من القردة.

وقال يخاطب امرأ القيس:

استنبط العرب في الموامي بعدك واستعرب النبيط

كأن دنياك ماء حوض آخره آجن خبيط

وقال:

تشبه بعض ببعض فما | تزال الشمائل قردية
قد امتزج العالم الآدمي | بفورية مع نجدية
وأم النميري تركية | وأم العقيلي صفدية
وزوج الكلابية الكاسكي | وعرس الكلابي كردية

إن هذه الأبيات تصور لنا اختلاط العرب بالعجم أحسن تصوير والترك والصفد والكاسك والكرد أجيال من الناس. فلله در أبي العلاء ما أبعد نظره وما أنفذه بين الناس. وفي قوله «فما تزال الشمائل قردية» إشارة إلى أن القرد أصل الإنسان وجده الأعلى فكأن أبا العلاء قد سبق داروين إلى مذهبه.

٣٦ ـ رأيه في الجن

من المخلوقات الحية التي يستند الناس في وجودها إلى العقائد الدينية الجن والملائكة والمتعارف بين الناس هو أن الأرواح الخبيثة هي الجن والأرواح الطيبة هي الملائكة ومما يقال أيضاً إن الجن مخلوقون من نار وإن الملائكة مخلوقون من نور. والظاهر أن الجن لكونهم يمثلون الشر عند الناس جعلوا من النار وأن الملائكة لكونهم يمثلون الخير عندهم جعلوا من النور وكلا المخلوقين ليسا من المرئيات وإنما يستند الناس في وجودهما إلى عقائدهما الحاصلة بالتلقين كما قلنا آنفاً. وهل هما نوع واحد من المخلوقات سمي الطالح منهما جنياً والصالح ملكاً أم هما نوعان كل منهما غير الآخر. وإذا نظرنا إلى قصة إبليس الذي هو شيخ الجن وكبيرهم وشيطان الشياطين وأنه كان من الملائكة فعصى أمر الله فطرد ولعن وجعل من المنظرين علمنا أنهما نوع واحد انقسم إلى قسمين صالح وطالح أو طيب وخبيث. أما أبو العلاء فقد قال:

قد عشت عمراً طويلاً ما علمت به | حساً يحس لجني ولا ملك

ولما كان أبو العلاء كفيف البصر لم يقل ما رأيت جنياً ولا ملكاً لأن الرؤية إنما تكون بالبصر وهو فاقده بل قال (ما علمت به حساً لجني) فلله دره ما أبصره بدقائق الكلام.

وقال:

واخش المليك ولا توجد على رهب إن أنت بالجن في الظلماء خشينا
فإنما تلك أخبار ملفقة لخدعة الغافل الحشوي حوشيتا

الحشوي من كان من حشو العامة كالسوقي. وقوله حوشيت أي حاشاك أن تكون منهم.

وقال:

أبالقدر المتاح تدين جن تسمع غير هائبة الرجوم
وتعلم أن ما لم يقض صعب فما تخشى المنية في الهجوم

لأن الموت قدر من الأقدار والأمور المقدرة لا بد من وقوعها في حينها بلا تقديم ولا تأخير ولذا لم يبقَ للخوف من الموت معنى عند من يقول بالقدر. وفي ذلك قال الإمام علي بن أبي طالب:

في أي يومي من الموت أفر أيوم ما قدّر أم يوم قدر

وأبو العلاء بهذين البيتين يقول سائلاً أتدين الجن بالقدر مثلنا فتكون جريئة على استراق السمع غير خائفة من الرجوم والظاهر أن الاستفهام إنكاري. وقال:

إن لم يكن في سماء فوقنا بشر فليس في الأرض أو ما تحتها ملك

إن المتعارف بين الناس هو أن الملائكة تكون في السماء لا في الأرض فأبو العلاء في هذا البيت يقول بعدم وجود الملائكة في الأرض قياساً على عدم وجود البشر في السماء فإذا لم يكن في السماء بشر فليس في الأرض ملائكة لأن الملائكة من شأنهم أن يكونوا في السماء كما أن البشر من شأنهم أن يكونوا في الأرض. ولعله أراد بهذا القول تفنيد ما جاء في الأخبار من أن الملائكة تحت الأرض. فعن ابن عباس أن نافع بن الأزرق سأله هل تحت الأرضين خلق قال نعم قال فما الخلق قال إما ملائكة أو جن. كما في الكشاف للزمخشري.

٣٧ ـ رأيه في الخرافات

الخرف هو فساد العقل من الكبر. والخرافة حديث مستملح كاذب والمشهور أنها الحديث الباطل مطلقاً. وخرافة بدون (ال) رجل من عذرة اختطفته الجن فيما

زعموا ثم رجع إلى قومه وأخبر بما رأى منها فكذبوه حتى صاروا يقولون لكل ما لا يصدق من الأحاديث (حديث خرافة) والخرافات كثيرة عن الناس وقد تعرض أبو العلاء للخرافات فذكر في لزومياته بعضها وإليك ما قال:

وقد كذبوا حتى على الشمس أنها ... تهان إذا حان الشروق وتضرب

أراد قول أمية بن أبي الصلت الثقفي في قصيدة له مشهورة:

والشمس تطلع كل آخر ليلة ... حمراء يصبح لونها يتورد

تأبى فما تبدو لنا في شرقها ... الا معذبة وإلا تجلد

وقد جاء في أخبار القصاصين أنها لا تريد الإشراق فتسوقها الملائكة قسراً وذلك من الأقاصيص الإسرائيلية.

وقال:

قد صدّق الناس ما الألباب تبطله ... حتى لظنوا عجوزاً تحلب القمرا

أناقة هو أم شاة فيمنحها ... عما تغيث به الأضياف أو غمرا

وحدثتك رجال عن أوائلها ... فاسمع أحاديث مين تشبه السمرا

وقال في أقاويل المنجمين:

ينجمون وما يدرون لو سئلوا ... عن البعوضة أنى منهم تقف

وفرقتهم على علاتهم ملل ... وعند كل فريق أنهم ثقفوا

وقال في أخبار المعمرين:

وادعوا للمعمرين أموراً ... لست أدري ما هن في المشهور

أتراهم فيما تقضى من الأيا ... م عدوا سنيهم بالشهور

كلما لاح للعيون هلال ... كان حولاً لديهم في الدهور

هكذا ينبغي وإلا فإ ... ن العقل يثني في حالة المبهور

إن أخبار المعمرين ممن عاشوا تسعمائة عام أو ألف عام أو أكثر كثيرة وأشهر من جمع أخبار المعمرين أبو حاتم السجستاني وقد طبع كتابه في لندن ثم في مصر. وأبو العلاء أراد بهذه الأبيات تأويل ذلك بأنهم كانوا يعدون الشهر سنة. وإلا فالعقل لا يقبله.

وقال:

خرصوا فقالوا إن عالم آدم ... قد كان يلفظ أنفساً إذ يعطس
فلذاك صار الحمد عند عطاسهم ... خلقاً لهم وأخو الحجى متنطس

الخرص الكذب والقول بالظن. والمتنطس كل من أدق النظر في الأمور واستقصى العلم بها. يقول إنهم قالوا قول خرص بأن الناس في عهد آدم كانوا إذا عطس أحدهم لفظ روحه في العطاس ومات فلذاك صار أحدهم إذا عطس ولم يمت حمد الله وشمته الناس. وهذه خرافة لا يقبلها العقل.

وقال:

لا تصغين إلى حاز لتسمعه ... فما يطيق لما أخفيت إبرازا
أراد إحراز قوت كيف أمكنه ... فظل يكتب للنسوان أحرازا

الحازي هو الذي ينظر في الأعضاء وخيلان الوجه يتكهن. والأحراز جمع حرز وهو العوذة والتميمة وما أشبه ذلك.

وقال في اعتقاد النساء بالمنجمين:

سألت منجمها عن الطفل الذي ... في المهد كم هو عائش من دهره
فأجابها مائة ليأخذ درهماً ... وأتى الحمام وليدها في شهره

وقال:

لو كان لي أمر يطاوع ولم يشن ... ظهر الطريق مدى الحياة منجم
يغدو بزخرفه يحاول مكسباً ... فيدير اسطرلابه ويرجم
وقفت به الورهاء وهي كأنها ... عند الوقوف على عرين تهجم
سألته عن زوج لها متغير ... فاهتاج يكتب بالرقان ويعجم
ويقولون ما اسمك واسم أمك التي ... بالظن عما في الغيوب مترجم
يولي بأن الجن تطرق بيته ... وله يدين فصيحها والأعجم
ألما يكر على معيشته الفتى ... إلا بما نبذت إليه الأنجم
رجم التنائف بالركاب أعز من ... كسب يحق لربه لو يرجم

وقال:

ما أقبح المين قلتم لم يشب أحد حتى أن الشيب إبراهيم عن أمم
كذبتم ونجوم الليل شاهدة إن الشيب قديماً حل في اللمم
هذا البياض رسول الموت يبعثه في كل عصر إلى الأجيال والأمم

جاء بهذه الخرافات أن إبراهيم أول من شاب وأنه لم يكن قبله الشيب في البشر فأبو العلاء يكذب هذا.

وقال:

قطع الطريق بمهمه ونظيره في المصر فعل منجم ومعزم

المعزم هو الذي يقرأ العزائم والرقى على المرضى والمجانين.

وقال:

ولست أقول إن الشهب يوماً لبعث محمد جعلت رجوما
فإسك غرب فيك ولا تعود على القول الجراءة والهجوما

أحسن ما قيل في قوله تعالى (وجعلناها رجوماً للشياطين) أن معناه وجعلناها ظنوناً ورجوماً بالغيب لشياطين الإنس وهم المنجمون. وليس المراد بالمنجمين هنا علماء الفلك بل هؤلاء الذين يكذبون على الناس ويخدعونهم بالكلام عن طالعهم السعد والنحس ويكتبون لهم التعاويذ والأحراز ويرقمون لهم في ذلك أرقاماً من حساب الجمل ينكرها العقل والنقل.

وقال:

يحدثنا عما يكون منجم ولم يدر إلا الله ما هو كائن
ويذكر من شأن القِران شدائداً وفي أي دهر لم تبت القرائن

وقال:

متكهن ومنجم ومعزم وجميع ذاك تحيل لمعاش

وقال:

زعم الناس أن قوماً من الأبرار حولوا بالجو بالطيران
ومشوا فوق صفحة الماء هذا الإفك هيهات ما جرى العصران
ما مشى فوق لجة الماء لا السعدان فيما مضى ولا العمران

أراد بالسعدين سعد بن أبي وقاص القرشي الزهري واسم أبي وقاص مالك وسعيد بن زيد القرشي العدوي وإنما قال السعدان على التغليب وكذا العمران وهما أبو بكر وعمر بن الخطاب وهؤلاء الأربعة من كبار الصحابة.

٣٨ ـ رأيه في الرفق بالحيوان

لا نعجب إذا رأينا في البشر من يعبد البقر. لأن البقرة أنفع حيوان للإنسان. والإنسان كما قيل عنه في المثل العامي (أحبك يا نافعي) ولا غرابة في أن يجر حب المنفعة صاحبه إلى عبادة نافعة وحب المنفعة ناشئ من حب النفس. فالإنسان إذا عبد البقرة فحب نفسه من أسباب عبادته إياها.

ولكنا نعجب كل العجب إذا رأينا إنساناً كأبي العلاء قد ملئت نفسه رحمة ورأفة فأصبح يرق لكل ذي روح حتى المضر له كالبرغوث. إذ قال رحمه الله:

تسريح كفي برغوثاً ظفرت به ... أبرُّ من درهم تعطيه محتاجا
لا فرق بين الأسكّ الجون أطلقه ... وجون كندة أمسى بعقد التاجا
كلاهما يتوقى والحياة له ... حبيبة ويروم العيش مهتاجا

الأسكّ الأصلم أي الذي ليس له أذن ناتئة كالدجاج وسائر الطير. والجون الأسود وأراد بالأسكّ الجون البرغوث. وجون كندة لقب ثور بن عفير وهو أبو حي من اليمن.

يقول لا فرق بين الجون الأسكّ وجون كندة كلاهما يتوقى الموت ويحب الحياة فليس جون كندة أحق بالرحمة من الجون الأسكّ أي البرغوث.

نحن نرى البرغوث مضراً لنا لأنه يمتص دمنا ولكنا نتجاهل أنه حيوان يريد أن يعيش مثلنا. نحن مغرورون بأنفسنا كل الغرور. نرى أنفسنا أشرف المخلوقات ولكنا نتغافل عن حقيقة أننا لم نرَ برغوثاً عدا على برغوث مثله فقتله ليحوز ما عنده ولم نرَ أسداً افترس أسداً من جنسه ولا صقراً انقض على صقر مثله ليأكله. ولكنا في كل يوم نرى إنساناً يقتل إنساناً مثله ليحوز ما عنده فهو يمشي له الفراء ويتسور له الجدران ويقطع عليه الطرق ليقتله ويحوز ما عنده ويستلب ما في يده. يفعل الإنسان أفظع الفظائع وأشنع الجنايات كل ذلك ليعيش ولكنه مع ذلك كله أشرف المخلوقات.

ليس في الطبيعة شريف ولا وضيع كما أنها ليس فيها خير ولا شر وإنما هي كون وفساد بين متفاعلات من متحدات ومفترقات ومؤتلفات ومختلفات ومندفعات ومنجذبات. وكلها سواء وكلها يريد لنفسه البقاء جارياً في سبيل النشوء والارتقاء وكلها يميل بطبيعته إلى ما يلائمه وينفر عما لا يوافقه. فإذا كان البرغوث لا يحق له أن يمتص دمنا ليعيش به فبأي حق نعدو نحن على هذه المخلوقات من سارح في الأرض وطائر في الهواء وسابح في الماء فنقتلها لنعيش بها.

هكذا كان يفتكر أبو العلاء عند تسريحه البرغوث وهكذا كان ينظر إلى المخلوقات الحية فلم يحرم على نفسه اللحم وحده بل حرم على نفسه لبن الشاة الذي تدره لطليها أيضاً وحرم على نفسه عسل النحل الذي جمعته لنفسها لا لغيرها. وإليك بعض ما قال في ذلك:

روح ذبيحك لا تعجله ميتة ... فتأخذ النحض منه وهو يختلج

هذا قبيح وعلمي غير متسق ... بما يكون ولكن في الشرى ألج

والناس من أجل هذا الأمر في ظلم ... وما أؤمل أن الفجر ينبلج

وقال:

وسيان أمُّ بزة وحمامة ... غدت ولداً في مهده وغدت بجّا

فلا تبكرن يوماً بكفك مدية ... لتهلك فرخاً في مواطنه دجا

البج فرخ الحمام. ودجّ أي دب.

وقال:

أحسن إلى الناقة الوجناء تبعثها ... فيما تشاء وأكرم عشرة الفرس

واردد عصاك عن السوداء ماهنة ... وارفق بعبدك في المصطاف والقرس

وقال:

توخ الأجر في وحش وإنس ... ففي كل النفوس مرام أجر

ولا تجنبني الإحسان ضناً ... إذا ما كان نجرك غير نجري

ولن تلقى كفعل الخير فعلا ... ولا مثل المثوبة ربح تجر

وقال:

تصدق على الطير الغوادي بشربة ... من الماء واعددها أحق من الإنس
فما جنسها جان عليك أذية ... بحال إذا ما خفت من ذلك الجنس

وقال:

وابك على طائر رماه فتى ... لاهٍ فأوهى بفهره الكتفا
أو صادفته حبالة نصبت ... فظلّ فيها كأنما كتفا
بكرٌ يبغي المعاش مجتهداً ... فقص عند الشروق أو نتفا
كأنه في الحياة ما فرع الغصن ... فغنى عليه أو هتفا

وقال:

ولولا أنكم ظُلُمٌ غواة ... لصدكم الذكاء فلم تذكوا
كأنكم بني حواء وحش ... تضمنها السماوة والإبك

وقال:

أبى الله أخذي در ضأن وماعز ... وإدخالي الأمر المضر على السخل

وقال:

لا أشرك الجدي في در يعيش به ... ولا أروع بنات الوحش والضان

وقال:

غدوتَ مريض العقل والدين فالقني ... لتسمع أنباء الأمور الصحائح
فلا تأكلن ما أخرج الماء ظالماً ... ولا تبغ قوتاً من غريض الذبائح
وابيض أمات أرادت صريحه ... لأطفالها دون الغواني الصرائح
ولا تفجعنّ الطير وهي غوافل ... بما وضعت فالظلم شر القبائح
ودع ضَربَ النحل الذي بكرت له ... كواسب من أزهار نبت فوائح
فما أحرزته كي يكون لغيرها ... ولا جمعته للندى والمنائح
مسحت يدي من كل هذا فليتني ... أبهت لشأني قبل شيب المسائح

وقال:

يا ضارب العود البطيء وظهره ... لا وزر يحمله كوزر الضارب
ارفق به فشهدت أنك ظالم ... في ظالمين أباعد وأقارب

وقال:

لقد رابني مغدى الفقير بجهله على العير ضرباً ساء ما يتقلدُ
يحمله ما لا يطيق فإن ونى أحال على ذي فترة يتجلد
يظل كزانٍ مفترٍ غير محصن يقام عليه الحد شفعاً فيجلد

وقال:

لو حاورت الضأن قال حصيفها الذئب يظلم وابن آدم أظلم
ويزيده عذراً لدينا أنه سدران ليس بعالم ما تعلم
تهوى سلامتنا ونرعى سرحنا وحراب ضار من حرابك أسلم
أظفارك استغلت على أظفاره بأساً وتلك وفت وهذي تقلم

وفت أي طالت. يقول إن أظفار الذئب طويلة لأنها لا تقلم ومع ذلك فهي أسلم من أظفارك التي تقلم ولا تطول.

٣٩ ـ رأيه في الخمر

لما كان أبو العلاء يحترم العقل ويجعله للإنسان إمامه المطاع ومرجعه في جميع الأمور وله الحكم في كل شيء وكانت الخمر مرزءة للعقل ومنقصة له كرهها وعافها وعاب من شربها. وكيف لا يتجنبها وقد زهد في الدنيا وترك لذاتها ولزم بيته واعتزل أهلها واجتنب خلاطهم ومجالستهم والخمر إنما تطيب بالمنادمة وسماع القيان ومغازلة الحسان وكل ذلك ليس من دأب أبي العلاء. فلا عجب إذا رأيناه يعافها ويوسع شاربها ذماً وتقريعاً. وإليك بعض أقواله فيها وفي شاربها:

لو أنك مثل ما ظنوا كريم لما فتنتك بنت الكرم هذي
ولا أصبحت فاقد كل عقل تباذي في المجالس أو تهاذي

وقال:

إن كؤوس المدام تشبهها السـ ـيوف والموت في مضاربها
شموسها شمس باطل شرقت فلا يكن فوك من مغاربها
ونملها إن تدب في جسد أضر للنفس من عقاربها
وكل ما أذهب العقول وإن خالفها فهو من أقاربها

وقال:

ما للفتى عقرت حجاه وماله | حمراء صافية فقبل عقار
قرعت بماء وهي ذائب عسجد | فطفت عليه من اللجين نقار
لو كان قدساً ثم هبت ريحها | بهضابه لم يبق فيه وقار
لو يحمل الشرب الرواسي أوهموا | أن ليس فوق ظهورهم أوقار

النقار المذاب من الفضة وقدس جبل عظيم بنجد وأوقار أثقال.

وقال:

والراح تجعل مر العيش عندهم | حلواً وقد ذكرتهم أول المقر
وأغنت الشرب إلا من جميل نهى | من يفتقر منه يوجد شر مفتقر

وقال:

استعدت الخمر من أفعال شاربها | إلى المليك فقالت شجٌ ثم قتل
ماذا تريدين منه قد ظفرت به | ألم تريه صريعاً في التراب يتل

إذا مزج الشارب الخمر بقليل من الماء قيل شجها فهي المشجوجة وإذا مزجها بما يعادل نصفها من الماء قيل قتلها فهي المقتولة. فأبو العلاء يقول إن الخمر استعدت أي استغاثت وطلبت النصرة من أفعال شاربها وهي الشج والقتل. ثم قال لها ماذا تريدين منه فإنك قد قتلته وها هو صريع يتل في التراب.

وقال:

يقول الناس إن الخمر تودي | بما في الصدر من هم قديم
ولولا أنها باللب تودي | لكنت أخا المدامة والنديم

وقال:

لقد خدعتني أمُّ دفر وأصبحت | مؤيدة من أم ليلى بسلطان
إذا أخذت قسطاً من العقل هذه | فتلك لها في ضلة المرء قسطان

أم دفر كنية الدنيا والدفر النتن. وأم ليلى كنية الخمر.

وقال:

أبانى نبيءٌ يجل الخمر طلقة | لتحمل ثقلاً من همومي وأحزاني

وهيهات لو حلت لما كنت شارباً مخففة في الحلم كفة ميزاني

وهنا ننهي هذه الرسالة التي لم نقصد بها إلا التنويه بأبي العلاء شاعر البشر بل شاعر الكون بما له من الفضل التالد والذكر الخالد ونختمها ببيتين له يدلان على أنه كان مبعداً في افتكاره كل الإبعاد:

لا تأمنن من الدهور تغيراً حتى تكون ظباؤها كذئابها
ويصير في شيبان مجنى غرسها ويعود مسقط ثلجها في آبها

شيبان اسم لكانون الأول وهو أول شهور فصل الشتاء. وقيل له شيبان لابيضاض الأرض فيه بالثلج والصقيع. وآب من أسماء الشهور الرومية وهو آخر فصل الصيف. ومعنى البيتين ظاهر.

انتهى.

الفلوجة ٣ كانون الأول ١٩٣٧

معروف الرصافي

على باب
سجن أبي العلاء

«جعلت هذا عنواناً لهذه الرسالة
التي تحتوي على ملاحظات
علقتها على أقوال الدكتور طه حسين في كتابه
«مع أبي العلاء في سجنه» وألحقتها برسالة التعليقات السابقة».

الأعظمية ٢٨ حزيران ١٩٤٢

معروف الرصافي

على باب سجن أبي العلاء

«مع أبي العلاء في سجنه»

هذا عنوان كتاب كتبه الدكتور طه حسين ونشره سنة ١٩٣٩ غير أني لم أطلع عليه ولم أقرأه إلا في حزيران سنة ١٩٤٢.

وذلك أني كنت عند أحد أصدقائي فقال لي: وقد جرى ذكر أبي العلاء، هل قرأت «مع أبي العلاء في سجنه» للدكتور طه حسين؟ فقلت: لا! ولا علم لي بكتاب هذا عنوانه. فقال: عندي نسخة منه فهل تحب أن تطالعه؟ قلت: أمثلي يسأل هذا السؤال! وأبو العلاء بلزومياته كان أستاذي ومرشدي إلى الحقيقة منذ أيام الصبا، أيام كانت لزومياته قرآني الثاني أعبد الحقيقة بتلاوتها كما أعبد الله بتلاوة القرآن.

وكيف لا أحب، بل كيف لا أتهالك على مطالعة كتاب كتبه أبو العلاء الثاني عن أبي العلاء الأول؟! ومن ذا يكون أعرف بأبي العلاء من أخيه في العلم والأدب وفي أحد سجنيه؟

عندئذٍ قام صاحبي فجاء بالكتاب وألقاه إليّ، فابتهجت لأني قد ألقي إليّ كتاب كريم، وها أنا أكتب هذه الكلمة وقد أتممت الكتاب مطالعة بتدبر وإمعان، أكتبها معجباً به غير متعجب منه: لأن الدكتور عودنا أن نراه من حين إلى آخر يغوص في لجج أبحاثه العلمية والأدبية فيخرج لنا منها درراً ثمينة، وقد قيل إذا عرف السبب بطل العجب.

على أن كلاً من ثبوت إعجابي وانتفاء تعجبي لا يمنعني من أن أخالف الدكتور

في بعض آرائه، لأني أحب أن أكون في الرأي حراً، وأن لا أكون مقلداً إلا فيما لا يناله إدراكي ولا تبلغه معرفتي، عملاً بما جاء في الحديث «استفت قلبك وإن أفتاك المفتون» على أن الدكتور لا تنقص فضله المخالفة كما لا تزيده الموافقة. خصوصاً إذا كنت لم أكتب ما كتبت إلا تحرياً للحقيقة مع احترامي لآرائه في مثل هذه الأمور التي هو ابن بجدتها[1] وأبو عذر[2] الكلام عنها. وها أنا أثبت ذلك للقارئ في هذه الكراسة عسى أن يكون فيها ما يهدي إلى الصواب، وينفع في هذا الباب.

وقد جعلت عنوانها: «على باب سجن أبي العلاء».

الأعظمية ٢٨ حزيران ١٩٤٢

معروف الرصافي

لزوم ما لا يلزم

من المعلوم أن أبا العلاء قد قيد شعره في ديوانه «اللزوميات» بقيد يقال له «لزوم ما لا يلزم» وهو أن يجعل القافية ذات رويين، فإذا كان رويها باء مثلاً، وكان الحرف الذي قبلها راء كما في «الضرب» التزم أن يكون ما قبل الباء راء في جميع القوافي إلى آخر القصيدة، فيأتي في القوافي بالضرب، والغرب، والكرب، وهلم جرا. فتكون القافية كأنها ذات رويين بمعنى أن الحرف الذي قبل الروي ملتزم فيها كالروي، وإن كان لا يسمى روياً لأن الروي هو الحرف الأخير فقط.

ولا ريب أن ذلك قيد شاق في نظم القوافي لأنه يضيق على الشاعر مجاله في استعمال الكلمات فلا يأتي في القافية إلا بكلمة يكون ما قبل الحرف الأخير منها مماثلاً لما قبل الحرف الأخير من القافية التي تقدمتها، فيكون الشاعر مقيداً في القافية بقيدين: أحدهما الروي والثاني ما قبل الروي.

وإني أعتقد أن أبا العلاء هو أول من تعمد التزام ما لا يلزم في الشعر، وأن

---

(١) يقال عنده بجدة الأمر وهو ابن بجدته أي هو عالم به.

(٢) أبو عذر الكلام: مبتدعه أي لم يسبق إليه.

ذلك إن كان قد وقع في شعر قبله فإنما وقع اتفاقاً من دون قصد ومن دون التزام، لأني لم أرَ قبل أبي العلاء شعراً ألزمت قوافيه ما لا يلزم سوى الأبيات المشهورة (لكثير عزة)، وإني أستبعد أن يكون (كثير) تعمدها خلافاً لما قاله الدكتور، بدليل أن كل بيت منها لم يجئ مبنياً على قافيته بل جاءت قافيته مبنية عليه، وهذا يدل بوضوح على أن (كثيراً) لم يتعمد اللام فيها وإنما جاءت عفواً واتفاقاً، ولولا ذلك لوقع - ولو في بيت واحد منها - فيما وقع فيه أبو العلاء من جعله البيت تحت سلطان القافية، فإن ذلك لا ينجو منه في كل أبياته من تعمد في قوافيه لزوم ما لا يلزم.

وقد التزمت أنا في بعض قصائدي ما لا يلزم كقصيدة (صبح الأماني)[1] وكقصيدة (في إيلياء)[2] وكقصيدة (إلى القزويني)[3]، وإنما فعلت ذلك تقليداً لأبي العلاء وتشبهاً به، وقد قيل إن التشبه بالكرام حميد، لأني أحبه حب احترام وتعظيم، وإن خالفته في بعض ما ذهب إليه من أمر الحياة، وإني لا أذكره إلا بشاعر البشر، وشاعر الأرض والسماء كما قد قلت فيه من قصيدة:

حـــلّ فـــي ذروة الأدب	آتـيـاً مـنـه بـالـعـجـب
لا تـقـل شـاعـر الـعـرب	إنـه شـاعـر الـبـشـر
شـاعـر الأرض والـسـمـا	هـو بـالـفـكـر مـذ سـمـا
أبـصـر الـحـق بـالـعـمـى	لـم يـضـره عـمـى الـبـصـر

(١) التي مطلعها:

تبلج أفق الشرق من بعد ما أغبرا	وكشر عن صبح الأماني مفترا

(٢) التي مطلعها:

أرى الأيـام ظـامـئـة ولـيـت	بـغـيـر دم الأنـام تـريـد ريـا

ومنها:

إذا ذكر العراق بكيت شجواً	بـدمـع طـم سـائـلـه الـقـريّـا

(٣) التي مطلعها:

قـف بـالـديـار الـدارسـات وحـيـهـا	واقـرأ الـسـلام عـلـى جـآذر حـيـهـا

لماذا تقيد أبو العلاء بلزوم ما لا يلزم

أراد الدكتور أن يعلل هذا القيد الذي قيد به أبو العلاء نفسه في اللزوميات فقال في مقاله رقم (٨) في الصفحة (١٠١): «وأول ما أواجهك به من ذلك وإنما أقدر أنك ستلقاه منكراً له ثائراً عليه هو أن اللزوميات ليست نتيجة العمل، وإنما هي نتيجة الفراغ، أو ليست نتيجة الجد والكد وإنما هي نتيجة العبث واللعب، وإن شئت فقل إنها نتيجة عمل دعا إليه الفراغ، ونتيجة جد جر إليه اللعب».

ثم أخذ الدكتور توضيحاً لذلك يتكلم عن طول المدة التي قضاها أبو العلاء وحيداً في عزلته بلا جليس ولا أنيس، ويطنب في تفصيل ذلك وتعليله ليثبت أن ليس لأبي العلاء ما يملأ به فراغ أوقاته سوى هذا اللعب بالألفاظ والعبث بها على هذا النحو الذي أراد أن يشق به على نفسه كما قد شق عليها باعتزال الناس وترك الدنيا ولذاتها.

أما نحن فنقول: إن هذا القول من الدكتور مهما أيدته الأحوال والقرائن من حياة أبي العلاء فإنما هو ظن من الظنون التي لا تبلغ بصاحبها إلى علم اليقين، والظن قد ينقض بمثله أو بأقوى منه. ولدينا نحن من الظن في تعليل ذلك وتوضيحه ما هو أقوى من ظن الدكتور وأوسع، وإليك بيان ذلك:

من المعلوم أن أبا العلاء كان لا يقرأ ولا يكتب كما صرح به الدكتور أيضاً في كتابه. فعلمه الغزير بمفردات اللغة وبسائر آدابها لم يأته إلا من طريق السماء فليس عنده للعلم بذلك مورد سواه، ومن البديهي أيضاً أن جميع ما قاله أو أملاه من منظوم ومنثور لم يصدر إلا عن حافظته، فليس لها مصدر سواها. إذ من البعيد كل البعد أنه كان عند استعماله مفردات اللغة في منظومه أو منثوره يحضر قارئاً يقرأ له كتب اللغة ليأخذ منها ما يريد استعماله من الكلمات، بل كان لا يرجع في استعمالها إلا إلى حافظته لا غير، وهذا يدل دلالة قاطعة على أن أبا العلاء كان من الحفظ بالمحل الأعلى الذي لا يدانيه مدان.

ثم نحن إذا نظرنا فيما تركه لنا أبو العلاء من منظوم ومنثور علمنا علم اليقين بأنه كان ذا علم غزير بمفردات اللغة وبسائر آدابها إلى حيث يستحق أن يعد الإمام

الأوحد فيها بين أهل زمانه، كما أن هذه الآثار تدل أيضاً دلالة قاطعة على أنه كان ذا حافظة واسعة وذاكرة قوية شاملة، وذكاء وقاد وفكر شاسع فعال، وبالجملة، إن هذه الآثار تدل بصراحة ووضوح على أنه كان ذا قدرة بيانية لا يعلو عليه فيها أحد من أهل زمانه.

ولا ريب أن أبا العلاء كان يعرف ما له من هذه القدرة ويشعر بها وبتفوقه على أقرانه فيها، فلذا أراد أن يقول لأهل الفصاحة واللسن من أهل زمانه: أيها الناس إنني أقيد نفسي في البيان بقيود تشق عليكم وأمشي مقيداً بها معكم في طريق البيان الذي تسلكونه فأسبقكم وأنا مقيد، وتعجزون عن اللحاق بي وأنتم مطلقون. وهكذا فعل في اللزوميات فكان المجلي[1] في حلبة البيان، وتركهم وراءه يخبون[2] وهم بين المصلي والسكيت.

فلماذا لا يجوز أن نقول بأن الذي حمل أبا العلاء على تقييد نفسه بهذه القيود هو هذا، لا ما يقوله الدكتور من أنه أراد أن يملأ بها فراغ أوقاته لاهياً لاعباً.

فإن قيل إن كان أبو العلاء قد فعل كان ذلك لإظهار تفوقه على أقرانه في البيان فإن ذلك يدل على زهو وعجب منه لا مزيد عليهما، ونحن لا نعلم شيئاً من ذلك في أخلاق أبي العلاء، بل كان أبعد الناس عن ذلك. قلت إنه لم يفعل ذلك تكبراً على أقرانه بل تهكماً بهم وبما يدعون من شرف وفضل في البيان، وذلك لأن أبا العلاء كان كما يدل عليه شعره في اللزوميات يذم الناس ويمقت ما هم عليه من أحوال ويكذّب ما يدّعونه من الفضل والشرف، ولا يستثني نفسه ولا يدعي أنه خير منهم، فكأنه أراد أن يقول لهم: إن كان ما تدعونه من فضل وشرف قائماً بهذا البيان الذي فيه تتشدقون فأنا أقدركم عليه وأعلمكن بفنونه، وأنا مع ذلك لا أدعي ما تدعون.

ثم إن هناك ما يدل على خلاف ما قاله الدكتور، فمثلاً: إن الذي تركه لنا أبو

---

(١) المجلي: هو السابق من الخيل في حلبة السباق. والمصلي: هو الذي يتلو السباق، والسكيت آخر خيل الحلبة.

(٢) الخبب: ضرب من العدو.

العلاء من آثاره المقيدة بهذه القيود، والتي هي محصول خمسين سنة من أيام عزلته ـ كما يقول الدكتور ـ كتابان أولهما الفصول والغايات المنثورة التي لم يوجد منها اليوم سوى جزء يسير، وثانيهما ديوان اللزوميات من الشعر المنظوم، على أنه لم يتقيد في الفصول والغايات بلزوم ما لا يلزم من أسجاعه كلها بل في بعضها. وهذان الكتابان وإن كبرا لا يملآن فراغ أوقاته التي كانت خمسين سنة، بل هذا الزمن الطويل يتسع بلا ريب لأكثر بكثير منهما، خصوصاً بالنسبة إلى ما علمناه لأبي العلاء من قريحة فياضة، وحفظ واسع، وذكاء لامع، وفكر فعال.

وأيضاً قول الدكتور: «إن هذه القيود شاقة وإن أبا العلاء أراد أن يشق بها على نفسه»، أما أنا فأظن ظناً يناهز[1] اليقين أنها لم تكن شاقة على أبي العلاء، نعم! هي شاقة على غيره، لأني لا أشك في سعة حفظه وقوة ذاكرته وإحاطة علمه، ولا ريب أن هذه الأمور تجعل ما يريد استعماله من مفردات اللغة ومن قواعد آدابها حاضرة لديه يغترف من بحرها ما شاء متى شاء، ولم يكن كما قال الدكتور يجهد نفسه في إيجادها ولا يتعب في نظمها وسبكها، بل كان ذلك يسيراً عليه وإن كان صعباً على غيره.

أما ما يقوله الدكتور من أنه بهذه القيود قد شق على قراء كتبه وأجهدهم في فهمها فصحيح، ولكنه غير مسؤول عن عجزهم ولا مأخوذ بمراعاة نقصهم، لأنه كان يرمي أولاً وبالذات إلى إعلامهم بأنه السابق المجلي فيهم وإن جرى مقيداً في مضمار البيان، ويرمي ثانياً وبالعرض إلى إصلاحهم وإفهامهم الحقيقة فيما هم عليه من دينهم ودنياهم، وليس عليه بعد ذلك أن يكون فهم ما يقوله شاقاً عليهم لقصر أبواعهم، وقصور أفهامهم.

قد يقال إن البلاغة من التبليغ، فإذا استعصى على السامع أو القارئ فهم معنى الكلام كانت صعوبة فهمه عيباً فيه، وكان خليقاً بأن يعد غير بليغ، فاستعصاء الفهم في شعر اللزوميات يبعده عن البلاغة ويجعله معيباً بقصوره عنها، فنقول: إن هذا صحيح، ولكن استعصاء فهم الكلام لا يعد في فن البلاغة عيباً إلا إذا كان ناشئاً من

---

(١) يناهز اليقين: يدانيه.

ضعف التأليف وسقم التركيب ورداءة التنسيق، أما إذا كان ناشئاً عن قصور السامع في اللغة وفي آدابها فلا، وأبو العلاء في لزومياته لا يخاطب السواد الأعظم من عامة الناس، وإنما يخاطب أقرانه من أهل العلم والأدب.

على أن شعر أبي العلاء في لزومياته لم يكن كله مما يشق فهمه على قارئيه وإن كانوا من أقل الناس ثقافة في العربية، بل فيه شيء كثير من الشعر الذي يكون معناه إلى الفهم أسبق من لفظه إلى السمع، ومن الشعر الذي تتجلى فيه بلاغة رائعة مع سهولة ممتنعة تمثل بمعانيها للقارئ أو السامع الحقيقة ناصعة بيضاء، لا غبار عليها كقوله مثلاً[1]:

وما دان الفتى بحجى ولكن ... يعلمه التدين أقربوه

وينشأ ناشئ الفتيان منا ... على ما كان عوده أبوه

وقوله[2]:

وأشرف من ترى في الناس قدراً ... يعيش الدهر عبد فم وفرج

وقوله[3]:

وحب النفس أعبد كل حر ... وعلم ساغباً أكل المرار

وقوله[4]:

قد تمادت على الفساد البرايا ... واستوت في الضلالة الأديان

وقوله[5]:

وزهّدني في هضبة المجد خبرتي ... بأن قرارات الرجال وهود

وقوله في ذم النفس[6]:

---

(١) اللزوميات، ج ٢: ٣٤.
(٢) اللزوميات، ج ١: ١٧٠.
(٣) اللزوميات، ج ١: ٣٢٦.
(٤) اللزوميات، ج ٢: ٢٨٨.
(٥) لزوم ما لا يلزم، ١: ١٩٤.
(٦) لزوم ما لا يلزم، ١: ٢٩٢ وفي الديوان: هم السباع.

هم الأسود إذا عنت فرائسها ... وإن دعوت لخير حوّلوا حمرا

وقوله[1]:

ونحن في عالم ضيقت أوائله ... من الفساد ففيّ قولنا فسدوا

وقد علمنا بأنا في عواقبنا ... إلى الزوال ففيم الضغن والحسد

وقوله في كون الناس أسرى عاداتهم[2]:

والمرء ينكر ما لم تجر عادته ... بمثله ثم يبغي الحوت في الغدر

وقوله في جهلهم[3]:

إني رأيت بني الزمان لجهلهم ... في الدين أشباه النعام أو النعَمْ

لو قال سيد غضا بعثت بملة ... من عند ربي قال بعضهم نعم

إلى غير ذلك من الشعر الذي تمتلك ألفاظه الأسماع بفصاحتها ومعانيه النفوس ببلاغتها، ولا أستريب في أن نصف اللزوميات أو أكثر من نصفها هو من هذا القبيل، لا كما يقول الدكتور من أن الجيد من شعر اللزوميات قليل.

ومما يجب التنبيه إليه أن هذه الصنعة اللفظية: أعني لزوم ما لا يلزم ولا تتجلى في البيت وحده، فإنك إن نظرت في كل بيت على انفراده لم تشعر فيه بلزوم ما لا يلزم، وإنما يظهر ذلك فيه بالنسبة إلى ما قبله وما بعده من الأبيات، فهو كالإيطاء والإقواء والإكفاء من الأمور التي لا تظهر إلا بالنسبة إلى المجموع، إلا أن هذه الثلاثة تعد من عيوب القافية بخلاف لزوم ما لا يلزم فإنه غير معيب، بل هو كالجناس وغيره من الصناعات اللفظية.

ومعلوم أن الصناعات اللفظية لا تحسن إلا إذا جاءت عفواً بلا قصد، ومتى التزمت في الكلام استثقلت ومجها الذوق إلا إذا كان صاحبها بارعاً في البيان كل البراعة كأبي العلاء فإن شعره المقيد بهذه الصناعة اللفظية في اللزوميات لا ينبو عنه الذوق وإن نبا عنه الفهم أحياناً بعض النبو، وما ذلك إلا لأن أبا العلاء بارع في فن

---

(١) لزوم ما لا يلزم، ١: ١٩٧.

(٢) لزوم ما لا يلزم، ١: ٣١١.

(٣) لزوم ما لا يلزم، ٢: ٢٧٤.

البيان، آخذ بناصيته من جميع الجهات، والشواهد على ذلك في اللزوميات كثيرة ولا حاجة إلى إيراد شيء منها، وإذا شئت فاقرأ القصيدة التي ذكرها الدكتور في كتابه مستعرضاً ما بها من بلاغة وما لها من روعة، وهي القصيدة النونية الملحقة بهاء ساكنة[1] والملتزم بها بحرف الضاد قبل الروي فإنك إذا قرأتها على طولها لم تلقَ من صناعتها اللفظية ما يمجه الذوق أو يستثقله السمع، بل تذهب في إنشادها مشاركاً الدكتور في استحسان ما لأسلوبها من طلاوة، وما في عباراتها من طراوة، وهذا ما لم نرَ شيئاً منه تيسر لغير أبي العلاء.

وأيضاً: علام يلجأ أبو العلاء إلى هذا القيد ليشق على نفسه من جهة، وليلهو لاعباً بالألفاظ من جهة أخرى، لكي يملأ بتلك المشقة وبذاك اللهو واللعب فراغ أوقاته الطويلة في عزلته الموحشة كما يقول الدكتور؟

لم يكن في إمكانه أن يترك هذا اللعب اللفظي الذي لا يجدي نفعاً، ويلعب لعباً آخر معنوياً نافعاً، مفصلاً، منوعاً، يملأ به فراغ أوقاته وعندئذٍ يستطيع أن يأتينا بدل هذين الكتابين بعشرين أو ثلاثين مجلداً من الكتب المشتملة على فنون شتى في العلم والأدب؟!

فإن قيل إن هذا يحتاج إلى طول الإملاء وإلى كثرة الكتّاب، وذلك غير ميسور، قلنا: ما لا يدرك كله لا يترك جله، فإن من استطاع أن يملي على الكاتب ساعتين أو ثلاث ساعات في كل يوم يستطيع أن يضاعف ساعات الإملاء فيجعلها ستاً ومن استطاع أن يحضر كاتباً واحداً يكتب له ما يمليه عليه يستطيع أن يحضر كاتبين يتناوبان كتابة ما يمليه عليهما، أو يتناوب هو الإملاء عليهما، فيملي على

---

(1) وهي:

صنوف هذي الحياة يجمعها ... طول انتباه ورقدة وسنه
دنياك لو حاورتك ناطقة ... خاطبت منها بليغة لسنه
ليفعل الدهر ما يهم به ... أن ظنوني بخالقي حسنه
لا تيأس النفس من تفضله ... ولو أقامت في النار ألف سنه

لزوم ما لا يلزم، ٢: ٣٠٢

هذا غير ما يمليه على ذاك، فيكتب كل منهما غير ما يكتبه الآخر في آن واحد كما يفعل لاعب الشطرنج الماهر حين يلاعب اثنين على رقعتين، أو ثلاثة على ثلاث رقاع.

فإن قيل إن هذه المضاعفة أيضاً لا تملأ فراغ أبي العلاء قلنا إن لم تملأ أوقاته الفارغة كلها فلا بد أن تملأ شطراً غير قليل منها، ويمكنه أن يملأ ما بقي من الشطر الثاني بالتفكير واستحضار ما يمليه على كاتبه أو كاتبيه، وعندئذٍ تكون أوقاته الفارغة شطرين، شطراً يسده الإملاء، وشطراً يسده التفكير والاستحضار.

وإليك شيئاً من التوضيح: إن اليوم عندنا من ليل ونهار ينقسم إلى أربع وعشرين ساعة فلكية، ولا شك أن أبا العلاء كان يأكل وينام ويصلي ويعبد الله كما قال في اللزوميات:

وأعبد الله لا أرجو مثوبته　　　لكن تعبُّد تعظيم وإجلال

ولا يجوز أن نفرض للقيام بهذه الأعمال من أكل وشرب ونوم وعبادة وما يتبعها أقل من عشر ساعات في كل يوم فيبقى له من يومه أربع عشرة ساعة فارغة، فيشغل ست ساعات منها بالإملاء وست ساعات بالتفكير والاستحضار؛ ويترك منها ساعتين لمن يزورونه رغم أنفه من الناس فيجالسهم ويحدثهم ويحدثونه. وهذا منهج تقريبي فيجوز أن يأخذ من ساعات النوم لساعات العبادة وبالعكس، كما يجوز أن يأخذ من ساعات الإملاء لساعات التفكير والاستحضار وبالعكس.

أوليس من الجائز عقلاً وعادة أن يملأ أبو العلاء فراغ وقته اليومي بهذا العمل على هذا الوجه، بدلاً من أن يلعب بالألفاظ عبثاً، ويلجأ إلى صناعات لفظية لا طائل تحتها؟ أما ما يقوله الدكتور من أن هذه الصناعات اللفظية كانت عصر أبي العلاء وقبله شائعة يستحسنها الناس ويتنافس فيها الأدباء، فنقول لا نوافق الدكتور عليه، إذ لا يخفى أن الصناعات اللفظية المؤدية إلى الاهتمام باللفظ قبل المعنى إنما شاعت وتنافس فيها الشعراء فيما بعد القرن الرابع من أيام الجمود والانحطاط، لا في أيام النهوض والاعتلاء، ودواوين الشعراء المعاصرين لأبي العلاء والذين قبله تشهد بما نقول أصدق شهادة.

نحن لا ننكر أن هذه الصناعات اللفظية كان لها وجود في عصر أبي العلاء

وقبله، وإنما نقول إنها لم تكن شائعة ولا مرغوباً فيها ولا مما يعجب به الناس ويتنافس فيه الشعراء، ولو أن أبو العلاء يستحسنها ويميل في أدبه إلى جانبها لرأينا لها أثراً في ديوانه سقط الزند الذي نظمه قبل اللزوميات.

فنحن نرى أن الذي حمل أبا العلاء على تقييد نفسه في اللزوميات بهذه القيود اللفظية هو ما قلناه فيما مرَّ من أنه أراد أن يقول بلسان هذه القيود لنظرائه من أهل الفصاحة واللسن إنني أسلك معكم طريق البيان مقيداً بهذه القيود فأسبقكم فلا تستطيعون اللحاق بي وأنتم مطلقون، ولا أقول لكم هذا مفتخراً بل أقوله متهكماً بما لكم في البيان من فضل تفتخرون به وتتبجحون، لأني أرى فضلكم هذا لا خير فيه إن لم يقترن منكم بنفوس زكية وقلوب طاهرة نقية.

وبعد، أفليس هذا الظن منا أقوى من ظن الدكتور، وأفكار أبي العلاء في اللزوميات تؤيدنا كل التأييد؟

على أن الدكتور حفظه الله لم يهمل ظننا هذا بتاتاً، بل تكلم فيه وجعله شريكاً لظنه في التعليل، إذ قال في الصفحة (١٠٩) من كتابه: «لم يرد أبو العلاء أن يعذب نفسه ويشق عليها وعلى الناس فحسب، وإنما أراد مع ذلك أن يسلي نفسه ويرفه عليها، يبهر الناس ويكرههم على إكباره والإعجاب به».

فقوله، «ويبهر الناس...» يشير إلى ما قلناه من بعض النواحي، لأن أبا العلاء الذي عرفنا أخلاقه باللزوميات أجل وأعلى من أن يريد من الناس إكباره والإعجاب به، والعجيب في عبارة الدكتور هذه أنه جعل أبا العلاء يحاول المشقة وما يناقضها من التسلية والترفيه بعمل واحد.

وقال أيضاً في الصفحة (١١٠): «أفتظنه لم يفعل هذا إلا لأنه أراد أن يروض نفسه على الجهد في الإنشاء؟ كلا! بل هو قد فعل هذا لذلك وليسلّي عن نفسه ألم الوحدة، ويهون عليها احتمال الفراغ، وليشعرها ويشعر الناس بأنه قد ملك اللغة وسيطر عليها فهو قادر على أن يسخرها لما يشاء ويصرفها كما يريد، ويعبث بها إن أراد العبث، ويجد بها إن أراد الجد بل ليعبث بها أثناء الجد في كثير من الأحيان».

أما نحن فلا نتفق مع الدكتور من عبارته هذه إلا في قوله «ليشعرها ويشعر

الناس بأنه قد ملك. . .» فإن هذا القول يجاري ما قلناه وإن كان على وجه هو غير الوجه الذي بيناه.

والفرق بيننا وبين الدكتور هو أنه جعل الفراغ مع العبث أصلاً لإيجاد اللزوميات، وجعل إظهار القدرة على البيان، والسيطرة على اللغة فرعاً مترتباً على إيجادها، أما نحن فننفي هذا الأصل بتاتاً، ونقول بأن ما جعله فرعاً هو الأصل لا غير.

وليت شعري إذا كان أبو العلاء كما يقول الدكتور، قد أراد باللزوميات إظهار مقدرته في اللغة واضطلاعه بعلومها وآدابها فأي معنى يبقى لاحتمال المشقة من هذه القيود التي هو قادر على الاضطلاع بها كل القدرة، وأي معنى يبقى للهو واللعب، وأي داع يدعو إلى القول بأن اللزوميات هي نتيجة الفراغ لا العمل؟

ثم أخذ الدكتور في الصفحة (١١١) من كتابه يتكلم عن عبث أبي العلاء الفلسفي فقال: «إنه لم يقف منه عند حد بل يتجاوز أحياناً إلى فنون أخرى من العبث»، قال: «ويكفي أن أنبه الآن على ألوان ثلاثة فيها تفكهة ممتعة حقاً». قال: «فأولها العبث بالنحو أو بالصرف أو بهما جميعاً، وأيسر الأمثلة لهذا العبث بيتاه المشهوران[1]:

ما لي غدوت كقاف رؤبة قيدت	في الدهر لم يقدر لها أجراؤها
أعللت علة قال وهي قديمة	أعيا الأطبة كلهم إبراؤها

وهنا أخذ الدكتور يوضح معناهما ويبين مراد أبي العلاء منهما بما لا حاجة إلى ذكره.

فنقول أولاً: كان العبث قبل هذا لفظياً في كلام الدكتور فصار هنا فلسفياً، وما أدري ما وجه هذه النسبة، ولعله جعله فلسفياً لتعلقه ببيان فلسفة أبي العلاء في اللزوميات، وتلك نسبة بعيدة. ثانياً: إن البيت الأول ليس فيه شيء من العبث بالنحو ولا بالصرف، وإنما فيه شيء من مصطلحات فن القوافي التي تكون إما مطلقة أي متحركة، وإما مقيدة أي ساكنة لا يجوز تحريكها، كبائية المتنبي:

---

(١) لزوم ما لا يلزم، ١: ٣٩.

أتـانـي الـكـتـاب ابـر الـكـتـب فـمـعـاً لأمـر أمـيـر الـعـرب[1]

وللشاعر المشهور (رؤبة) قصيدة رويها القاف، وقوافيها مقيدة، ولما كان أبو العلاء مقيداً بسجنيه[2] لا إطلاق له منهما شبه نفسه بقاف رؤبة التي لا إطلاق لها أي لا يجوز تحريكها. وبالجملة أنه شبه نفسه بالقوافي المقيدة، وإنما خص بالذكر قاف رؤبة على طريق المثال، وإلا فلو قال كباء المتنبي لصح أيضاً.

وأما البيت الثاني فهو من العبث بالصرف، فإن من قواعد الصرف قلب حروف العلة بعضها إلى بعض بحسب ما تقتضيه الحركات في بنية الكلمة، ويقال في مصطلحات الصرفيين للفعل الذي فيه حرف علة معلول أو معتل، كما يقال صحيح لما خلا من ذلك. وقد شبه أبو العلاء جسمه المعتل يقال الذي هو فعل معتل اعتلالاً قديماً لا يرجى إبراؤه، وإنما قال: «وهي قديمة» لأنه قال من القديم تلفظ بالألف لا غير، وإنما افترض الصرفيون أن ألفها مقلوبة من الواو لأنهم اعتبروا المصدر وهو القول أصلاً للفعل ولغيره من سائر المشتقات فاضطروا إلى تعليل ألف الفعل بقولهم: إن (قال) أصلها (قول) تحركت فيها الواو وانفتح ما قبلها فقلبت ألفاً لتناسب الفتحة التي قبلها، كما تقلب ياء في قيل لتناسب الكسرة. وقد افترض الصرفيون ذلك افتراضاً ليعرف به أصل الكلمة، وإلا فليس مرادهم حقيقته.

ومما يستأنس به هنا أن أحد المعلمين ذكر لتلاميذه أن (قال) أصلها (قول) فقلبت الواو ألفاً، فاعترض عليه أحدهم قائلاً إنني قرأت شعر الأقدمين كامرئ القيس وغيره من الشعراء فرأيتهم كلهم يقولون قال لا قول، ففي أي زمان كانت (قول) ثم صارت (قال)؟ فسكت المعلم ولم يحر جواباً لجهله بمراد الصرفيين من

---

(١) وهو مطلع قصيدة أرسلها إلى سيف الدولة جواباً على كتاب استقدمه فيه. ديوان المتنبي ١: ١١١.

(٢) يصف أبو العلاء سجونه بالبيتين التاليين:

أراني في الثلاثة من سجوني فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدي ناظري ولزوم بيتي وكون النفس في الجسم الخبيث

وهما في ديوانه، ١: ١٦٠.

هذا القول إلا أنه تخلص من اعتراض التلميذ بأن زجره وانتهره وقال له إياك أن تقول كفراً كهذا[1].

إنني أستغرب من الدكتور جعله قول أبي العلاء في هذين البيتين من العبث الذي لا يصح أن يطلق إلا على فعل لا فائدة فيه لفاعله.

لقد قلت فيما تقدم: إن أبا العلاء في لزومياته لا يخاطب السواد الأعظم من عامة الناس، وإنما يخاطب أهل العلم والأدب الذين يعلمون ما هي القافية المقيدة وما هو الفعل المعتل، فلماذا يكون من العبث تشبيهه نفسه بهما في كلام يفهمه أهل العلم والأدب كل الفهم، خصوصاً إذا كان وجه الشبه بينه وبينهما ظاهراً عليهم غير خفي؟

ومن ذا الذي حظر على الشعراء أن يستعملوا مصطلحات العلوم في أشعارهم فيبتدعوا باستعمالها فنوناً خاصة من البيان الموجه إلى أهل العلم والأدب[2].

---

(١) يفضح لنا المرحوم الرصافي بقصته هذه مشكلة من أهم مشاكلنا التعليمية في العراق. فهذه المعاملة السيئة وهذا الزجر هو والحق يقال عنوان التعليم في جميع مراحله حتى العالية منها. والرصافي خبير بهذه الشؤون فقد انخرط في سلك التعليم مراراً وقام بوظيفة التفتيش في وزارة المعارف فإذا روى هذه القصة فإنما يرويها عن خبرة واطلاع.

(٢) وقد سلك الرصافي في شعره هذا السبيل، فكم من المصطلحات العلمية وأسماء المخترعات ضمنها شعره فوصفها ودعا إلى استعمالها ونقلها. إسمع إليه يصف القطار:

وقاطرة ترمي الفضا بدخانها ... وتملأ صدر الأرض في سيرها رعبا
لها منخر يبدي الشواظ تنفساً ... وجرف به صار البخار لها قلبا
تمشت بنا ليلاً تجر وراءها ... قطاراً كصف الدْوح تسحبه سحبا
فطوراً كعصف الريح تجري شديدة ... وطوراً رخاء كالنسيم إذا هبّا

إلى أن يقول:

تعاليت يا عصر البخار مفضلاً ... على كل عصر قد قضى أهله نحبا
فكم ظهرت للعلم فيك معاجز ... بها آمن السيف الذي كذب الكتبا
تظاهرت من فعل البخار بقوة ... يذلل أدنى فعلها المطلب الصعبا
وأقسم لولا الكهرباءة فوقه ... لقلت على كل القرى تِهْ به عجبا
متى ينشئ الشرق الذي أغبر أفقه ... سحابة علم تمطر الشرف العذبا

واسمع إليه يحث الشرق لاقتناص العلم:

أيها الناس أن ذا العصر عصر الـ ... ـعلم والجد في العلى والجهاد
عصر حكم البخار والكهربائـ ... ـة و«الماكنات» والمنطاد

الديوان: ٢١٥.

ولا ريب أن هذا ضرب من ضروب البيان خاص بأهله، ألم يشك ابن عنين تأخره في دنياه بقوله:

كأني من أخبار إنّ ولم يجز ... له أحد في النحو أن يتقدما

أولم يجبه من أجابه بقوله:

فلو كنت ظرفاً يا ابن عنين أوجبت ... لك الناس تقديماً عليهم محتما

أولم يهج أحد بني سليم من هجاه بقوله[1]:

أيها المدعي سليماً سفاها ... لست منها ولا قلامة ظفر

إنما أنت من سليم كواو ... ألحقت في الهجاء ظلماً بعمرو

أولم يحسن كل الإحسان من قال:

أفي الحق أن يعطى ثلاثون شاعراً ... ويحرم ما دون الرضا شاعر مثلي

كما سامحوا عمراً بواو مزيدة ... وضويق بسم الله في ألف الوصل

أولم يجد كل الإجادة الشاعر الذي استعان بمصطلحات أهل المنطق على تصوير ما أراد من معاني البيان إذ قال:

لا تخطبن سوى كريمة معشر ... فالعرق دساس من الطرفين

أوما ترى أن النتيجة دائماً ... تبع الأخسّ من المقدمتين

أولم يجد كل الإجادة أبو العلاء نفسه باستعماله مصطلحات أهل الحساب في بيت تصطك لبلاغته الركب إذ قال في اللزوميات:

سما نفر ضرب المئين ولم أزل ... بحمدك مثل الكسر يضرب في الكسر[2]

ذلك لأن الأعداد الصحيحة لا سيما المئات إذا ضرب بعضها ببعض تضاعفت كثيراً بينما إذا ضربت الكسور تناقصت كثيراً...

وهل يستطيع شاعر مفلق من الشعراء أن يبين لنا المعنى المراد في هذا البيت بعبارة أبلغ من عبارته، فكيف يكون هذا من العبث، بل كل ما هنالك

---

(١) البيت لأبي نواس في ديوانه: ٥٤٥.
(٢) لزوم ما لا يلزم، ١: ٣٠٤.

هو أن هذا الضرب من البيان لا يصدر إلا من أهل العلم وأنه ضرب خاص بهم دون العامة.

ثم أخذ الدكتور يتكلم عن اللون الثاني واللون الثالث من عبث أبي العلاء، وبما أن هذه العجالة لا تحتمل التطويل نحيل القارئ بما قاله الدكتور في ذلك على كتابه فإنه متداول ويمكنه الرجوع إليه، غير أنا نقول مجملاً:

استبشع الدكتور من أبي العلاء إيراده الألفاظ مشتبهة ثم تفسيره إياها كما يفسر علماء اللغة ما يعرض لهم من الألفاظ المشكلة، وبنفس الأسلوب الذي يفسرون به الألفاظ.

وهذا الاستبشاع مفهوم من فحوى كلام الدكتور وإن لم يصرح به، وخلاصته أن عبارة أبي العلاء في هذا اللون من عبثه ليست بشعرية، بل هي مبتذلة يرددها علماء اللغة في تفسيرهم للألفاظ ب(أي) وما أشبهها من عبارات التفسير.

أما نحن فنقول:

أولاً: نظن بل نعلم أن الدكتور لا يخالفنا إذا قلنا بأن أبا العلاء كان إماماً في علمه وأدبه، فهو إذن مجتهد غير تابع في ذوقه البياني لغيره من أهل البيان، فلم لا يجوز له أن يخالف ما عليه الناس من كون هذه العبارة التفسيرية مبتذلة غير شعرية، خصوصاً إذا كان في استعمالها لا يشذ عن مناهج البلاغة والفصاحة؟

ثانياً: لا ريب أن الشعر والنثر كلاهما كلام، وأنهما كلاهما يجريان في جميع أساليب البلاغة ومناهجها على حد سواء، فكل ما تجيزه أساليب البلاغة في النثر تجيزه في الشعر بلا ريب، إذ من المعلوم أن الشعر لا يمتاز عن أخيه النثر إلا بالوزن، ذلك لأنه إنما يصاغ لينشد أي ليتغنى به لا ليقرأ كما يقرأ النثر، وهذا هو سر تخصيصه بالوزن دون النثر، فإن قيل: ما تقول في الشعر المنثور؟ قلت: يجوز أن يكون النثر شعراً ولكن بالمعنى العام للشعر لا بمعناه الخاص، أي أنه شعر بمعنى أنه يؤثر في النفس تأثير الشعر، وإلا فالنثر مهما أثر في النفوس تأثيراً شعرياً فإنه لا يجوز اعتباره شعراً بالمعنى الخاص للشعر لأنه لا يقترن بالغناء لعدم الوزن فيه. وخلاصة القول أن الشعر والنثر كلاهما كلام، فلماذا نستبشع في الشعر ما لا

نستبشعه في النثر؟ بل يجب أن يكون الأمر بالعكس أي يجب أن نستبشع في النثر ما لا نستبشعه في الشعر، وأن نغتفر في الشعر ما لا نغتفره في النثر كما هو الواقع، فإنهم أجازوا في الشعر لضرورة الوزن ما لم يجيزوه في النثر.

ثالثاً: تقول العرب في كلامها: (ألوى فلان إذا صار إلى اللوى من الرمل) وتقول: (ألوى النبت إذا ذوى)، وقد افترض أبو العلاء في شعره أن رجلاً قال له: ألويت يا أبا العلاء، إذ قال[1]:

نوديت ألويت فانزل لا يراد أتى ... سيري لوي الرمل بل للنبت إلواء

فأراد هو أن يصرف هذه الكلمة إلى المعنى الثاني توصلاً بذلك إلى أمرين، فلسفي ولغوي، أحدهما إفهام مخاطبه بأن الناس قد كتب عليهم الفناء فلا بقاء لهم، والثاني إفهامه بما في اللغة من الكلمات المشتركة، ففسر ألوى بإلواء النبت وتم له ما أراد من المعنى، فأية بلاغة ضاعت بسبب هذا التفسير، وأية بشاعة حصلت على هذه العبارة؟!

وقد استعمل أبو تمام هذه الطريقة التفسيرية في شعره قبل أبي العلاء إذ قال يصف بلداً[2]:

بلد الفلاحة لو أتاها جرول ... أعني الحطيئة لاغتدى حراثا

تصدى بها الأفهام بعد صقالها ... وترد ذكران العقول إناثا

أنظر كيف استعمل (أعني) في تفسير جرول، وليس ذلك بشين في البلاغة.

أما النوع الثالث من هذا العبث فهو ما شدد به أبو العلاء على نفسه التقيد بالقيود اللفظية في بعض قصائده فلم يكتف بالتزام ما لا يلزم في القافية، بل زاد على ذلك أن جعل أول كل بيت من القصيدة مجانساً للقافية جناساً لفظياً في كل حروفها أو في بعضها، وهو كما قال الدكتور لم يفعل ذلك إلا مبالغة في إظهار براعته وتفوقه وسيطرته على اللغة.

---

(١) اللزوميات، ١: ٢٥.

(٢) ديوان أبي تمام: ٦٣.

وأفاض الدكتور في بيان هذا «التكلف اللفظي» وتحليله والذي يظهر لنا من كلامه أنه غير ساخط عليه كل السخط، ولا راض عنه كل الرضى، سوى أنه يبتسم له ابتساماً يوشك أن يكون ضحكاً، بل إغراقاً في الضحك، ويقول في بعض كلامه إنه فعله للتسلية، والخلاصة أننا لا نستطيع أن نستخلص من كلامه رأياً صريحاً يقف به موقف مستحسن أو مستهجن.

أما نحن فنقول: إن أبا العلاء إن كان قد شدد على نفسه القيود في بعض قصائده في اللزوميات لا في أكثرها كما يقول الدكتور فإنه قد مشى غير مثقل بها، ولا معيٍ منها، ولا رازح تحتها، بل وفق إلى ما يريده منها أحسن توفيق، ولو أن غيره اقتحم هذه العقاب لما أمن فيها العثار ولا خرج منها بلا إعياء ولا رزوح، وهذا كل ما يقصده أبو العلاء من تقييد نفسه بها، فكأنه يقول بها لأهل الفصاحة واللسن: أنا المقيد السابق بينكم أتقدمكم وأنتم مطلقون، وأمشي على مهل فأسبقكم وأنتم في السير تغذون. فهو على ما نرى لم يقصد بها تسلية له عن ويلاته، ولا أراد لعباً يملأ به فراغ أوقاته.

أبو العلاء والتشاؤم

كل من كتب عن أبي العلاء في هذا العصر عزاه إلى التشاؤم، وعزا تشاؤمه إلى فقد بصره الذي جعله ساخطاً على الحياة لا يرى فيها خيراً، ولا يوجس منها إلا شراً.

ونحن لا نوافقهم على ذلك، بل نقول: إن كان المراد بالتشاؤم الذي يتهمون به أبا العلاء السخط على الحياة، وعلى ما عليه الناس في أحوالهم الدينية والدنيوية فصحيح أنه كان ساخطاً، ولكن سخطه هذا لا يعد تشاؤماً لأن التشاؤم في الحقيقة هو إساءة المرء ظنه في أمور لا يؤيده فيها العقل، ولا تعضده فيها التجربة والاختبار بل التشاؤم أكثر ما يكون مستنداً إما إلى الوهم وإما إلى الاعتقاد الباطل، فأما سخط أبي العلاء الذي نراه ظاهراً في جميع أقواله في اللزوميات فيؤيده العقل الصريح والفكر النافذ والاختبار الطويل والتجربة الصادقة. ومتى كان السخط كذلك كان سخطاً علمياً فلسفياً، لا ظنياً ولا وهمياً، فليس هو إذن من التشاؤم في شيء.

وإن المراد بالتشاؤم إساءة المرء ظنه في الأمور وميله إلى جانب الشر منها ميلاً مستنداً إلى العاطفة لا إلى العقل حتى يرى الحسن قبيحاً، والنافع مضراً، والجيد رديئاً فأبو العلاء لم يكن كذلك بل كان يحكم العقل دون العاطفة كما يدل عليه قوله[1]:

كـذب الـظـن لا إمـام سـوى الـعـقـ ... ـل مـشـيـراً فـي صـبـحـه والـمـسـاء

وكان كما تدل عليه أقواله في اللزوميات لا يماشي إلا الحق ولا ينفر إلا من الباطل ولا يتحرى إلا الحقيقة ولا يستنكر إلا القبيح ولكنه مع ذلك يجوز أن يكون مخطئاً في بعض آرائه وغير مصيب في بعض أفكاره، ومن ذا الذي كتبت له العصمة من الخطأ حتى تكتب لأبي العلاء؟ فالذي لا يروقنا أو لا نراه صحيحاً من آرائه في الحياة وما يتبعها إنما هو نتيجة الخطأ لا نتيجة التشاؤم.

ومهما يكن فمن المحقق أننا لم ترو لنا رواة الأخبار عن أبي العلاء ما رووه لنا عن الشاعر المشهور ابن الرومي ذلك الذي كان يوجس من كل شيء خيفة؛ ويتوقع منه شراً، ويتطير من كل شيء، فهذا هو التشاؤم الحقيقي الذي كان أبو العلاء بعيداً عنه كل البعد[2].

التكرار في اللزوميات

لم يهجُ البشر هجاءَ حقاً علمياً أحد كأبي العلاء في اللزوميات حتى إنه لم يستثن نفسه منهم بل يبدأ بها كما قال:

---

(١) لزوم ما لا يلزم ١: ٤٨.

(٢) الحقيقة فيما نعلمه أن أبا العلاء كان في كثير من أشعاره متشائماً ومهما كانت العوامل والدوافع فلا نستطيع أن ننكر تشاؤمه هذا، إسمع إليه يقول:

شـاهـدت قـبـرة نـخـفـت تـطـيـراً ... مـا كـل مـيـت ـ لا أبـا لـك ـ يـقـبـر
لزوم ما لا يلزم، ١: ٢٦٢

ويقول:

لا يـتـطـيـرُ بـنـاعـب أحـد ... فـكـل مـا شـاهـد الـفـتـى طِـيَـرَة
لزوم ما لا يلزم، ١: ٣٠٢

ويقول:

ومـا طـيـر الـيـمـيـن بـمـبـهـجـاتـي ... فـأخـشـى الـهـم مـن طـيـر الـشـمـال
لزوم ما لا يلزم، ٢: ١٩٨

وأشعاره في ذم الدهر كثيرة لا مجال لذكرها الآن..

بني الدهر إني إن ذممت فعالكم فإني بنفسي لا محالة أبدأ

وقال:

إن كان كل بني حواء يشبهني فبئس ما ولدت في الخلق حواءُ

فموضوع ذم الناس يتجلى لك في اللزوميات أكثر من غيره وكل مواضيع اللزوميات متكررة فيه، كما أن كل واحد منها متفرق في جميع قصائده، متكرر في كل صحيفة منه، وأكثرها تكراراً موضوع ذم الناس.

وقد رأيت الدكتور طه حسين عندما تكلم عن القيود التي قيد بها أبو العلاء نفسه في اللزوميات قال في الصفحة (١٣٤) من كتابه:

«فكان أول ما أنتج له هذا، التكرار والإعادة اللذين ينتهيان بالقارئ إلى ملل وسأم لا سبيل إلى وصفهما، ولا إلى احتمالهما إلا أن يكون القارئ من الذين يتخذون البحث صناعة، أو من الذين قد ألفوا التشاؤم كما ألفه أبو العلاء فهو لا يكره أن يبدي فيه ويعيد».

أما نحن فنخالف الدكتور في قوله هذا، وإن أدت هذه المخالفة إلى اتهامنا بأننا ممن ألفوا التشاؤم كما ألفه أبو العلاء فنقول:

قبل كل شيء نقول إن المتكرر في اللزوميات هو الموضوع لا المعنى، ذلك لأن كل موضوع من مواضيعها يشتمل على معانٍ مختلفة تجتمع كلها تحت ذلك الموضوع، فكل واحد من تلك المعاني يخالف الآخر بقالب سبكه وبطريق أدائه وبأسلوب بيانه وبالجهة التي تربطه بموضوعه، وبالنظر إلى هذا يكون كل معنى من المعاني ذات الموضوع الواحد إذا تكرر لا يتكرر بعينه بل بالموضوع الذي هو منه، فيكون بذلك غير المعنى الآخر الذي يشاركه في الموضوع.

لا ريب أن أداء المعنى الواحد بطرق مختلفة من البيان من الأمور التي قررها فن البلاغة، وأن التفاضل بين البلغاء لا يقع على الأكثر إلا في هذه الطرق المختلفة في أداء المعنى، وإلا فالمعاني التي يتداولها الشعراء أكثرها عام مشترك بينهم والمبتكر منها قليل نادر وعليه فتكرار المعنى الواحد بطرق مختلفة من البيان لا نسلم أنه ينتهي بقارئه إلى ملل وسأم لا سبيل إلى وصفهما ولا إلى احتمالهما كما يقول الدكتور، اللهم إلا إذا جرى الشاعر في تكراره على منحى واحد من مناحي

البيان وأسلوب واحد من أساليب البلاغة، أما إذا تفاوتت العبارات واختلفت الأساليب وتفننت التعابير فلا.

هذا ما نقوله في المعنى الواحد، فكيف إذا كان المتكرر موضوعاً واحداً عاماً مترامي الأطراف كموضوع ذم الناس مثلاً فإنه يشمل الكلام عن الفضائل والرذائل كلها، ويعم استشناع العادات والتقاليد بأسرها، فالمجال فيه واسع، والتكرار فيه بأساليب مختلفة وتعابير متنوعة غير ممل ولا مسئم.

وعلام نذهب بعيداً في هذه الدعوى وبين أيدينا القرآن. خذ القرآن واقرأ سورة منه (من السور الطوال طبعاً) ثم انتقل إلى ثانية ثم إلى ثالثة ورابعة فإنك بالنظر إلى الموضوع لا تشعر بأنك انتقلت من سورة إلى أخرى، لأنك تجد مواضيع الكلام متكررة في كل سورة على اختلاف في التعابير وتفاوت في التركيب وتجد هذه المكررات في الأكثر تشتمل على ذكر الأنبياء وما جرى لهم مع أقوامهم الكفار، وعلى ذكر الجنة والنار، والبعث والنشور، وعلى تقريع الكفار وتضليلهم بالشرك وإقامة الحجج على بطلان ما هم عليه من كفر وعناد، وإيعادهم بالعذاب الخالد في نار الجحيم، وعلى ذكر عظمة الله وقدرته المطلقة وأنه خالق المخلوقات ومدبر الكائنات إلى غير ذلك مما هو مذكور في القرآن.

ومن النادر أن تجد في السورة موضوعاً لم يتكرر في غيرها كقصة يوسف فإنها لم تذكر في غير سورة يوسف، وكقصة أصحاب الكهف فإنها لم تذكر في غير سورة الكهف، وكقصة الخضر مع موسى فإنها لم تذكر في سورة أخرى. ومن العجيب الذي ليس فوقه عجيب أن القرآن بتأثيره في نفوس قارئيه وسامعيه مدين لهذا التكرار، فليس من السهل ولا من المتعارف عند أولي البيان أن يكرر كتاب هذا التكرار فيخرج منه سليماً غير معيب إلا القرآن، ولا بأس أن أقول إلا اللزوميات فإن لتكرارها من التأثير في نفس قارئها ما لا يعرفه إلا من طالع اللزوميات كمطالعتي. فالقول بأن التكرار ينتهي بقارئه إلى ملل وسأم على الإطلاق غير صحيح.

أما المواضيع التي يتكلم بها أبو العلاء في اللزوميات فكثيرة، وقد كتبت أنا رسالة استقريت بها آراءه في مسائل مختلفة متعددة كل مسألة منها تعتبر موضوعاً

من مواضيعه، وهي فيه غير مرتبة ولا مبوبة، لأن ترتيب اللزوميات وتبويبها إنما هو بحسب الحروف، فجاءت تلك المسائل فيه مبعثرة، مشتبكاً بعضها ببعض في جميع قصائده اشتباك موضوعات القرآن في جميع سوره، كما أنها جاءت متكررة في أبياته بعبارات مختلفة تكرر آيات القرآن في سوره. ولم أقف له على رأي في موضوع من اللزوميات لم يتكرر في موضوع آخر.

وقد أحصيت تلك الآراء فكانت نيفاً وثلاثين رأياً على كل واحد منها يؤلف موضوعاً مستقلاً عن غيره، وقد أوضحتها ومحصتها بحسب الاقتضاء وبقدر ما سنحت به الفرصة، وقد تابعته في بعضها وناقشته في بعض، كرأيه في حجب النساء وترك تعليمهن القراءة والكتابة.

ولما ذهبت في سنة ١٩٣٩ إلى لبنان مصطافاً كانت تصحبني هذه الرسالة، فأشير عليّ بعرضها على أصحاب مجلة «المكشوف» في بيروت وقيل لي إنهم من دأبهم طبع أمثال هذه الكتب ونشرها، فعرضتها عليهم فاستمهلوني للنظر فيها، ريثما تنظر اللجنة في أمرها، وبينما أنا في انتظار جوابهم إذ وقدت نار هذه الحرب الضروس، فأخذ المصطافون يتركون مصايفهم في لبنان عائدين إلى بلادهم، وأذهلني ارتباك الحالة عن انتظار الجواب فعدت إلى بغداد مع العائدين.

وبعد مضي شهرين كتبت إلى صديق لي في بيروت أن يذهب إلى أصحاب (المكشوف) فيسألهم عما تم من أمر الرسالة، فأجابني بأنهم وافقوا على طبعها ونشرها، وأرسل إليّ مع كتابه نسخة من المكشوف الذي نشروا فيه فصلاً من فصول الرسالة تنويهاً بها، ثم أخبرني بعد ذلك بأنهم أخروا طبعها حتى تنتهي الحرب، لارتفاع سعر الورق هناك، ولم تزل الرسالة «آراء أبي العلاء» حبيسة عند أصحاب (المكشوف) إلى يومنا هذا الذي لم تزل فيه الحرب قائمة على قدم وساق من النيران.

الوحدة المعنوية في قصائد اللزوميات

تقدم الكلام عما في اللزوميات من عيب التكرار والإعادة على رأي الدكتور، ونريد هنا أن نتكلم عن عيوب أخرى عاب بها الدكتور قصائد اللزوميات، منها فقدان «الوحدة المعنوية» فيها.

فقد قال في الصفحة (١٤٩): «وهناك عيب آخر دفع إليه أبو العلاء بحكم هذه القيود الفنية التي التزمها، وهو الإضاعة للوحدة المعنوية في القصيدة إذا طالت، بل في المقطوعة القصيرة أحياناً، والاكتفاء بهذه الوحدة المادية التي تأتي من القافية، وبهذه الوحدة الضئيلة المهملة التي تأتي من أن اللزوميات كلها قد نظمت في الحكمة والموعظة».

وبعدما ذكر الدكتور كيف كان أبو العلاء يحسن بناء القصيدة كل الإحسان في ديوانه سقط الزند قال: «أبو العلاء الذي أحسن بناء القصيدة في سقط الزند قد أفسد بناءها في اللزوميات إفساداً شديداً، فالقصيدة أو المقطوعة متحدة في الوزن والقافية والموضوع العام ليس غير».

أما نحن فنقول: إذا نظرنا في المواضيع التي خاض أبو العلاء عبابها في اللزوميات وجدناها كثيرة، غير أن المهم منها ينحصر في الجدول الآتي الذي ذكرناه في رسالتنا «آراء أبي العلاء» التي أشرنا إليها فيما مرّ.

جدول لبيان المسائل التي هي موضوع الكلام في شعر اللزوميات

١ ـ الإله.

٢ ـ الأديان.

٣ ـ العبادات.

٤ ـ نسخ الشرائع.

٥ ـ أهل الأديان.

٦ ـ الصوفية.

٧ ـ القائم المنتظر.

٨ ـ العقل.

٩ ـ الجزاء.

١٠ ـ الجبر.

١١ ـ الغرائز.

١٢ ـ الناس.

١٣ ـ النسل.

١٤ ـ النساء.

١٥ ـ الزواج.

١٦ ـ الحجاب.

١٧ ـ تعدد الزوجات.

١٨ ـ الخير والشر.

١٩ ـ الحياة والموت.

٢٠ ـ أهل القبور وما بعد الموت.

٢١ ـ الروح والجسد.

٢٢ ـ البعث والنشور.

٢٣ ـ حكمة خلق الخلق.

٢٤ ـ الشك واليقين.

٢٥ ـ الأقدار.

٢٦ ـ الجد.

٢٧ ـ زوال العالم وتقادم الدهر.

٢٨ ـ الحرب.

٢٩ ـ السياسة.

٣٠ ـ اختلاط الأمم والأنساب.

٣١ ـ الجن.

٣٢ ـ الخرافيات.

٣٣ ـ الخمر.

٣٤ ـ الفلسفيات.

غير أن هذه المواضيع كلها تندمج في موضوع واحد عام يشمل كل ما قيل في اللزوميات من أولها إلى آخرها، وهو (الحكمة والموعظة) كما أشار إليه الدكتور أيضاً في كلامه الذي نقلناه آنفاً.

ولما كانت الحكمة إنما تقال لأجل الموعظة، وكانت الموعظة تشتمل على الحكمة اعتبرناهما شيئاً واحداً يكون موضوعاً عاماً للزوميات، وكل ما عداه من الموضوعات الأخرى ليس إلا متفرعاً من هذا الموضوع العام ومتشعباً منه.

كل من طالع اللزوميات علم أن هذه الموضوعات كلها تأتي مبعثرة فيه متكررة، غير مرتبة ولا مبوبة، يجوز أن تكون هذه البعثرة كما قال الدكتور ناشئة عن القيود التي تقيد بها أبو العلاء في نظم اللزوميات، أي ناشئة من كون النظم فيها يجري تحت سلطان القافية التي لا يتعين المعنى إلا بها ولا يتجه إلا إليها، وإذا كان الأمر كذلك فبالضرورة تضيع الوحدة المعنوية للموضوع في كل قصيدة من قصائدها، حتى يكون كل بيت من أبياتها قائماً في معناه بنفسه غير مرتبط بما قبله أو بما بعده، ويكون من النادر أن تجد في القصيدة ثلاثة أبيات أو أربعة متحدة في المعنى يرتبط بعضها ببعض، وأندر من ذلك أن تجد في اللزوميات قصيدة أو مقطوعة في موضوع واحد، وهذه هي الوحدة المعنوية التي أضاعها أبو العلاء وعابه عليها الدكتور في كتابه.

وبعد هذا نسأل فنقول: هل بعد فقدان الوحدة المعنوية في قصائد اللزوميات عيباً من عيوبها؟ كما يقول الدكتور.

أما نحن فلا نوافق الدكتور على أنه عيب، بل ندعي خلاف ما يقول فنقول بأن ذلك في اللزوميات جدير بأن يعد حسناً من تحاسينها وسراً من أسرار تلذذ القارئ بقراءتها، ويؤيد ما يقوله القرآن، وإليك بعض البيان.

من المعلوم أن للقرآن موضوعاً واحداً عاماً يدور على محوره الكلام في جميع الآيات القرآنية، وهو (التوحيد والشرك) وإن شئت فقل هو قتل الشرك بالتوحيد، أو إن شئت فقل هو الجدال بين التوحيد والشرك، وكل ما عدا ذلك من المواضيع التي يتطرق إليها القرآن لا يكون إلا لأجل قتل الشرك بالتوحيد، أو لأجل بناء التوحيد بهدم الشرك فهو متفرع من الموضوع العام ومتشعب منه.

ولا ريب أن جميع مواضيع القرآن غير مرتبة فيه ولا مبوبة بل تأتي متفرقة متكررة في جميع سوره من أوله إلى آخره.

وأنا لا أستريب في أن ذلك هو سر من أسرار إعجاز القرآن، وأن القرآن لو جمعت آياته ورتبت سوره بحسب الموضوع لحصل انثلام في إعجازه، وفل في غرب أسلوبه وبلاغته، كما نحس ذلك ونشعر به فيما فعله بعض المستشرقين من جمعهم وترتيبهم آيات القرآن بحسب الموضوع، فإننا نشعر بفقد شيء من طلاوة أسلوب القرآن عندما ننظر فيما رتبوه على هذا الوجه من آياته.

قد قلنا فيما مر: يجوز أن يكون فقدان الوحدة المعنوية في قصائد اللزوميات ناشئاً من القيود اللفظية التي تقيد بها أبو العلاء كما يدعيه الدكتور، ولكن مع قولنا بجواز ذلك ألا يحق لنا أن نسأل الدكتور قائلين: إذا كان فقدان الوحدة المعنوية ناشئاً من هذه القيود في اللزوميات فممَّ نشأ في سور القرآن الذي هو غير مقيد بهذه القيود؟

قد يقال: إن آي القرآن أنزلت متفرقة في أزمنة وأمكنة مختلفة ولم يقع ترتيبها في المصاحف في عهد رسول الله، بل بعد وفاته، وإن الذين جمعوا القرآن في عهد عثمان ورتبوا سوره في المصاحف لم يلاحظوا في الترتيب زمان النزول ولا مكانه، بل رتبوها كيفما تيسر لهم وكيفما اتفق فلذا اختلط المكي بالمدني من السور والآيات، كما جاء المتقدم في النزول متأخراً في ترتيب المصاحف وبالعكس.

فنقول في الجواب: إن هذا ينافيه ما ذكره الرواة من أن رسول الله إذا أنزل عليه شيء من القرآن أملاه على كاتب وأمره بإلحاقه بسورة يعينها له ويذكر اسمها، وهذا يدل على أن آيات كل سورة من سور القرآن لم تقع في موضعها من السورة اتفاقاً، بل بتوقيف من رسول الله.

على أنهم ذكروا أيضاً أن في سور القرآن سوراً أُنزلت جملة واحدة، كسورة هود وأخواتها، وهن مع ذلك خوال من وحدة الموضوع، ومما لا شك فيه أن سورة يوسف وسورة الكهف أنزلتا جملة واحدة وكلتاهما خلو من وحدة الموضوع

وقد جاءت قصة ذي القرنين مع قصة أصحاب الكهف في سورة واحدة فلماذا لم تجعل قصة ذي القرنين وحدها سورة على حدة؟ وكذلك قصة الخضر مع موسى جاءت في سورة الكهف أيضاً فلم تجعل سورة على حدة؟

خلاصة القول: إن وحدة الموضوع، أو الوحدة المعنوية كما في عبارة الدكتور ليست من شروط البلاغة فلا يعتبر فقدانها عيباً على الإطلاق خصوصاً في الشعر الذي هو نفثات روحية تكون في انبعاثها أشبه شيء بذبذبات كهربائية تنبث فتأخذ في انبثاثها كل شيء في جميع الجهات. وهل يستطيع الدكتور أن يذكر لنا من علماء فن البلاغة والبيان أنهم اشترطوا للبلاغة وحدة الموضوع؟ فإن قيل إن هذا الشرط قد وضعه المتجددون في فن البلاغة والبيان فلا كلام لنا فيه لأن المقام هنا لا يتسع للمناقشة الآن.

إني أظن الدكتور نظر إلى ديوان اللزوميات نظره إلى غيره من دواوين الشعراء فجعله مثلها وقاسه بها، ولما كان الغالب على قصائد الشعراء أن تكون ذات موضوع واحد جعل خلو قصائد اللزوميات من ذلك عيباً فيها، وإني لا أرى ذلك إلا ذهولاً منه، لأنه أعلم مني ومن غيري بأن شعر اللزوميات إنما صدر عن نفس ساخطة، وعقل حائر، وفكر ثائر، وذهن متوقد، وحياة مظلمة ذات عاطفة مستنيرة، ملتهبة، جياشة بالإحساس والشعور، وشعرٌ هذا مصدره لا يكون إلا شرراً متطايراً في جميع الأنحاء، لا يقف عند شيء، ولا يستمر إلى جهة.

وبعد، فإن هناك أقوالاً أخرى للدكتور كنت أحب أن أستمر على تعقبها وكتابة ما يعن لي فيها، ولكن حالت دون ذلك وغرة القيظ من جهة، واحتياج النفس إلى الراحة والجمام من جهة أخرى، فلذا أتركها الآن إلى الفرص السانحة، وما أنا فيما كتبته في هذه الكراسة إلا متطفل على موائد الدكتور طه حسين الذي أحترمه احترام انتفاع بعلمه وإعجاب بأدبه.

الكاتب معروف الرصافي

الأعظمية ٥ تموز ١٩٤٢

الفصول والغايات

هذا اسم كتاب لحكيم الشعراء وشاعر الحكماء أبي العلاء المعري وقد أتيح لي أن طالعت هذا الكتاب فعلقت عليه بعض الأقوال جرياً على عادتي في مطالعة الكتب، ولما اطلعت على كتاب (مع أبي العلاء في سجنه) للدكتور طه حسين رأيته يتكلم في آخر كتابه عن الفصول والغايات أيضاً، كما يتكلم عن اللزوميات، فأردت أن أتعقب الدكتور في بعض ما يقوله عن الفصول والغايات أيضاً كما فعلت في اللزوميات، وها أنا أثبت هنا بعض ما عن لي في ذلك من الآراء، عسى أن تكون فيه فائدة للمطالعين.

الفصول والغايات ومعارضة القرآن

هل قصد أبو العلاء معارضة القرآن بالفصول والغايات كما يقال؟! قال ناشر الكتاب محمود حسن زناتي، في مقدمة كتبها فيه: «إن بعض من ذكروا كتاب المعري هذا، ادعى أنه عارض به القرآن» وهو قول مشهور غير أن الناشر أنكره فقال:

«أما القول بأنه قصد به مجاراة القرآن الكريم، ومعارضته فذلك من قول حساده» قال: «وكيف يريد ذلك وهو يمجد الله فيه أحسن تمجيد وأروعه، ويقر له بالعبودية والعجز؟. سبحانك هذا بهتان عظيم»[1].

(١) الخلاف حول هذا الموضوع كبير واسع الشقة، والأهم أن نحيل القارئ الكريم إلى الفصول والغايات ليطلع بنفسه على وجه المعارضة التي نحاها المعري في كتابه هذا، وهاك مثالاً من ذلك ورد في الصفحة= =(٨٠)

وليس هذا من الناشر بصحيح، فإن تمجيده لله أحسن تمجيد لا ينافي معارضته للقرآن ذلك لأن المعلوم من أفكار أبي العلاء أنه غسل قلبه من جميع العقائد الدينية سوى الإيمان بالله، وهو الذي يقول في لزومياته[1]:

قد ترامت إلى الفساد البرايا — واستوت في الضلالة الأديان

فالمعري يؤمن بالله، وبما له من عظمة باهرة، وقدرة قاهرة، ولكنه مع ذلك يحيد عن طريق النبوات، كما تدل عليه أقواله وأفكاره في اللزوميات وفي غيرها من كتبه التي عرفناها حتى الآن، ومن العبث أن يحاول بعضهم تبرئته من ذلك مستدلاً عليه ببعض أقواله في كتبه المذكورة[2].

من الفصول والغايات، يقول المعري: «سبحانك مؤبد الآباد، هل للمنية نسب إلى الرقاد؟ لا أتخيل إذا انتبهت واحداً من الأموات، وإذا هجعت لقيتني قريب عهد بالمنية، ومن قد فقد منذ أزمان، اسألهم فيجيبون، وأحاورهم فيتكلمون، كأنهم بحبل الحياة متعلقون لو صدق الرقاد لسكنت إلى ما يخبر عن سكان القبور، ولكن الهجعة كثيرة الكذاب».

(1) لزوم ما لا يلزم، ٢: ٢٨٨.

(2) وله مثل هذه الأبيات التي تدل طوراً على كفره وطوراً على إيمانه قدر كثير هاك بعضه:

يقول:

أثبت لي خالقاً حكيماً — ولست من معشر نفاة

لزوم ما لا يلزم، ١: ١٤٨

ويقول:

دين وكفر وأنباء تقص وفر — قان ينص وتوراة وإنجيل

في كل جيل أباطيل يدان بها — فهل تفرد يوماً بالهدى جيل؟

ومن أتاه سجل العد من قدر — عال فليس له بالخُلد تسجيل

لزوم ما لا يلزم، ٢: ١٥٥

ويقول:

أدين برب واحد وتجنب — قبيح المساعي حين يظلم دائن

لعمري قد خادعت نفسي وإنما — يجهز بالدم الغواني الحرائن

أعلل بالآمال قلباً مضللاً — كأنني لم أشعر بأنيَ حائن

يحدثنا عما يكون منجم — ولم يدرِ إلا الله ما هو كائن

لزوم ما لا يلزم، ٢: ٢٨٠

ويقول:

يخبِّرونك عن رب العلى كذبا — وما درى بشؤون الله إنسان

وبالقضاء لأساد الشرى لجم — وللوحوش بإذن الله أرسان

لزوم ما لا يلزم، ٢: ٢٨٤

كل من طالع كتب أبي العلاء علم أنه في بعض الأحيان يقف تجاه بعض المسائل الروحية موقف حائر لا يدري إلى أين يتجه، فعن هذه الحيرة تصدر له أقوال يناقض بعضها بعضاً ولكنه عندما يرجع إلى العقل الصريح، والفكر النافذ، والاختبار الصادق يأتيك بأقوال لا تقبل التأويل ولا تحتمل الترديد.

فمن المحاولات العابثة أيضاً محاولة الناشر تبرئة أبي العلاء من هذه التهم، فإنه بعدما استنكر معارضته للقرآن قال في مقدمته: «على أن الكتاب نفسه فيه ما يدحض هذه المفتريات كلها حيث يقول: علم ربنا علم، أني ألفت الكلم، آمل رضاه المسلم، وأتقي سخطه المؤلم، فهب لي ما أبلغ به رضاك من الكلم والمعاني الغراب».

وأنت ترى أن ليس في هذا الكلام ما يدحض هذه المفتريات كلها كما يقول، بل كل ما فيه أنه يأمل رضى الله ويتقي سخطه وذلك لا يدل إلا على إيمانه بالله فقط. وقد قلنا إن الرجل مؤمن بالله، مقر بعظمته وقدرته، وهذا لا ينافي معارضته للقرآن.

على أن في تسميته (بالفصول والغايات) ما تشم منه لمعارضة القرآن رائحة فواحة، فإن القرآن فصول وغايات أيضاً، كما عبر عنه الزمخشري في ديباجة تفسيره (الكشاف)، إذ قال يصف القرآن:

«وفصله سوراً وسوره آيات، وميز بينهن بفصول وغايات».

وقال الجرجاني في تعليقاته على حاشية الكشاف:

«... والضمير في (بينهن) للسور والآيات معاً، وأراد بالفصول أواخر الآي لأنها تسمى فواصل، وبالغايات آخر السور، والمعنى أوقع التمييز بين السور بعضها مع بعض بالغايات، وبين الآيات بعضها مع بعض بالفصول، وقد يقال الضمير

= ويقول:

إن الشرائع ألقت بيننا إحنا ... وأودعتنا أفانين العداوات
وهل أبيحت نساء الروم عن عرض ... للعرب إلا بأحكام النبوات؟

لزوم ما لا يلزم، ١: ١٤٩

إلى ما هنالك من أشعار يصعب ذكرها في هذا المكان...

للآيات وحدها وأراد بالفصول الوقوف، وبالغايات فواصل الآي» انتهى كلام الجرجاني. أما أنا فأرجح الشق الثاني من قوله في المراد بالفصول والغايات، لأن سور القرآن ليس لها غايات مقصودة تنتهي بها، إلا أني أخالفه في أن المراد بالفصول على القول الثاني هو الوقوف، بل الفصول فيما أرى هي الآيات نفسها ما عدا فواصلها التي هي غايات تنتهي بها الآيات، والفصول جمع فصل بمعنى فصول، وإنما يقال لها فصول لأنها مفصولة بعضها عن بعض بفواصلها التي هي لها غايات تنتهي بها.

والخلاصة: إن في تسمية هذا الكتاب بالفصول والغايات تلميحاً إلى معارضة القرآن. وقد ذكروا عنه إنه قيل له: يا أبا العلاء أين هذا من بلاغة القرآن؟ فقال: «إن هذا ما صقلته المحاريب» يشير إلى تلاوة القرآن في المحاريب عند أداء الصلوات الخمس، وإلى أن هذا الصقل لم يتيسر للفصول والغايات.

وسواء أصحت هذه الأقوال عنه أم لم تصح يستبين لنا من خلال الفصول والغايات، أن أبا العلاء إن كان لم يقصد بها معارضة القرآن فإنه كان يلوح بها إلى ذلك تلويحاً، ويومض إيماضاً لا يخفى على الفطن اللبيب.

نحن لا نجزم بأنه قد عارض بها القرآن، ولكن نقول إن ما ذكره الناشر لا ينهض دليلاً على نفي المعارضة، وعندنا نحن أدلة أخرى تدل على نفيها، أو على استبعادها كل البعد، وإليك بيان ذلك فيما يأتي.

الموضوع العام في الفصول والغايات

إن لكتاب الفصول والغايات موضوعاً عاماً واحداً يعم جميع ما قيل فيه من أوله إلى آخره، وهو الحكمة والموعظة بتمجيد الله تعالى وتعظيمه، كما هو كذلك في اللزوميات أيضاً، وقد بينا ذلك فيما تقدم، فكل الفصول التي جاءت في كتاب أبي العلاء هذا، ترمي إلى هذا الموضوع العام، وإن اشتملت على مواضيع للكلام مختلفة يباين بعضها بعضاً.

ونحن إذا نظرنا في مواضيعه المختلفة رأيناها في كثير من فصوله لا تخرج عن ذكر المشاهير من رجال العرب ونسائهم، وذكر أخبارهم، وضروب أمثالهم، وذكر

ما اشتهر من خيولهم وما يتعلق بها من أسماء الجري والعدو، وما اشتهر من نوقهم وبيان ضروعها وما يصيبها من آفات، وبيان أصواتها، وذكر شوارد اللغة وما شذ من جموعها، وذكر مصطلحات القوافي، وبيان عيوبها وما يلحقها من زحافات وذكر مصطلحات النحويين والصرفيين، وبين اختلافهم في بعض المسائل النحوية والصرفية وتعليلهم ضم تاء المتكلم وفتح تاء المخاطب، إلى غير ذلك من الأمور التي يتطرق إليها أبو العلاء مفرغاً كلامه عنها في قوالب من عبارات الحكمة والموعظة وتمجيد الله.

ولا ريب أن هذه المواضيع ليست مما تصح به معارضة القرآن، وأن أبا العلاء لو كان يقصد معارضة القرآن لما تطرق إليها ولما تكلم عنها، لأن القرآن أجل من أن يعارض ببيان هذه الأمور وإن سبكت في قوالب من عباراتها ترمي إلى الحكمة والموعظة، كيف والقرآن يشتمل على كل ما يتعلق بالحياة المادية الاجتماعية في الدنيا، والحياة المعنوية الأبدية في الآخرة من أوامر ونواهي، ومن وعد ووعيد، ومن طاعة وعبادة، ومن جزاء وعقوبة، ومن حكومة وسياسة، ومن قصص وأمثال، فلا تصح معارضته إلا بما يجانسه ويماثله كما تقتضيه آيات التحدي الواردة في القرآن إذ قال: «فأتوا بسورة من مثله، فأتوا بسورة مثله، فأتوا بعشر سور مثله». وقال: «على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله». فالمعارض إذا خرج عن هذه المماثلة كانت حدياه ناقصة غير صحيحة ولا مقبولة.

وإني لأشك في أن اشتراط المماثلة في التحدي هو سر الإعجاز لأن معارضة الشيء بما يماثله من جميع الوجوه مستحيلة، خصوصاً في الكلام الذي هو بمعناه من أفعال القلوب، فإن أفعال القلوب تستحيل معارضتها بما يماثلها من جميع الوجوه كما أوضحت ذلك في كتابي (الشخصية المحمدية) عند الكلام على إعجاز القرآن.

ولا ريب أن أبا العلاء يعلم هذا حق العلم فكيف يتصدى لمعارضة القرآن بهذه المواضيع التافهة التي تبعد عن مباراة القرآن كل البعد مهما كانت ترمي في عباراتها إلى الحكمة والموعظة؟ وإليك بعض الأمثلة من كلام أبي العلاء في الفصول والغايات يتضح بها لك ما نقول:

قال في صفحة (٨٦) بعدما ذكر حفظ الباري وحده مجاري النور ومدارج الهواء: «استقر ذلك في علم الله كاستقرار كلمة ثلاثية بنيت على حال لا زيادة فيها ولا نقصان، وكوزن قصير زاد أربعة أحرف على عشرين وقبلته الغريزة على ذلك لا سبيل عندها عليه لحركة ولا سكون». يريد بالكلمة الثلاثية (نعم) التي هي حرف جواب، ويريد بالوزن القصير (المقتضب) الذي وضع له الخليل بيتاً هو قوله:

أعــــرضـــتْ فـــلاح لـــنـــا عـــارضـــان كـــالـــبَـــرَد

فكيف يعارض القرآن بمثل هذا الكلام؟

وقال في صفحة (١٤٢): «خالقي لا أختار شبه الظالمين فإن الشيئين يتشابهان فينقلهما التشابه إلى الاتفاق، كأن المكسورة المشددة أشبهت الأفعال فجاء بعدها اسمان، آخرهما كالفاعل وأولهما كالمفعول، وكذلك ما قاربها من الأدوات».

وقال بعد ذلك: «لا تجعلني ربي معتلاً كواو (يقوم)، ولا مبدلاً كواو (موقن تبدل من الياء)، ولا أحب أن أكون زائداً مع الاستغناء كواو (جدول) و(عجوز) فأما واو (عمرو) فأعوذ بك رب الأشياء إنما هي صورة لا جرس لها ولا غناء، مشبهها لا يحسب من النسمات».

أبمثل هذا يعارض القرآن؟!

وقال في صفحة (٣١٠) كلاماً جمع فيه شيئاً من غرائب اللغة: «من أحكم سوطك جلزا[1]، عزاك غيرك فلا تعزى، لا أجد لنفسي مزا[2]، أصبحت سوقة معتزا[3]، أطلب من المنايا حرزا[4]، هل أجد عنها معتزا، لا تكن بخيلاً كزا[5]، إن لك خصماً ملزا[6]، هل سمعت للزمن رزا[7]، لست لقبيح قزا[8]، ما غادرك

(١) شداً.
(٢) قدراً او فضلًا.
(٣) مختصاً من بين أصحابه.
(٤) صوناً.
(٥) كز اليدين أي بخيل.
(٦) العضل القوي من الرجال.
(٧) للزمن ثباتاً.
(٨) لا تقز عنه نفسه أي لا تشمئز منه.

مستفزا، اتخذت الحامل منزا[١]، وأعدك للوليد بزا[٢]، إن وجدت في الغصن مهزا، وللشفرة بيدك محزا، فاغتنمي شرفاً وعزا، وما يؤمنك من الخداج[٣]...».

إن المقصود من هذه العبارات المتكلفة التي لا ارتباط فيها هو جمع هذه الألفاظ التي هي من شوارد اللغة وغرائبها ليس إلا، وقد تكلم أبو العلاء في تفسير هذه الفقر الثلاث بما أوضح المعنى فيها، وهي كما تراها ليست مما يصح أن يقال في معارضة القرآن، فكيف يعارض القرآن بهذا، وهل من الجائز أن يتصور ذو مسكة من الناس أن أبا العلاء أراد بهذا الكلام معارضة القرآن؟! ولنضرب صفحاً عن هذه المواضيع التافهة، ولننظر في مواضيع أخرى مما يناسب أن يكون الكلام فيه معارضاً للقرآن، لنرى هل استطاع أبو العلاء أن يأتي فيها بما يجوز ولو من وجه بعيد أن يدخل في باب المعارضة؟. فمثلاً كون الله تعالى رحيماً لعباده غفراً لذنوبهم، فإن هذا موضوع كثر ذكره في القرآن، وقد تكلم فيه أبو العلاء.

قال في صفحة (١٧٩): «لا آيس من رحمة الله ولو نظمت ذنوباً مثل الجبال سوداً كأنهن بنات جمير[٤]، ووضعتهن في عنقي الضعيفة كما ينظم صغار اللؤلؤ فيما طال من العقود» إلى أن قال: «ولو بنيت بيتاً من الجرائم أسود كبيت الشعر يلحق بأعنان السماء، ويستقل عموده كاستقلال عمود الوضح، وتمتد أطنابه في السهل والجبل كامتداد حبال الشمس، لهدمه عفو الله حتى لا يوجد له ظل من غير لباث».

فأين هذا مما جاء في سورة الزمر من قوله: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم﴾.

أما هذه الجرائم التي صورها أبو العلاء ففيها من المبالغة في إكبارها وإعظامها ما يدعو قارئها أو سامعها إلى انتزاع الخوف من نفسه انتزاعاً كلياً حتى يذهب إلى

---

(١) المهد، يقال: الصبي في المنز.
(٢) الثدي أو الرضاع وما زال (البز) اسم يطلق على الثدي في شمال غربي سوريا إلى الآن.
(٣) الأشياء الناقصة، من خدج، ويقال: خدجت الناقة ألقت بولدها ناقص الخلق.
(٤) ابن جمير: الليل المظلم.

أن الله لا يعاقب المجرمين بتاتاً، فما معنى جهنم إذن وهول عذابها الأليم؟. وليس في عبارة القرآن ما يدعو إلى ذلك، بل هي تجعل قارئها أو سامعها واثقاً بعفو الله من دون أن تذكر ما يدعوه إلى انتزاع الخوف من عقابه الشديد، وذلك ما تقتضيه الحكمة في تهذيب الناس وهدايتهم إلى الطريق المستقيم، ولذلك أستبعد كل البعد من أبي العلاء أنه قصد معارضة القرآن، وكيف وهو أعرف الناس بمناحي الكلام ومراميه وبلاغة معانيه؟

وفي صفحة (٤٥٨) من الفصول والغايات، نجد فصلاً مسهباً قد استوعب أربع صفحات، تعرض فيه أبو العلاء لذكر الغرائز فقال في أوله:

«لعل الضب قد علم أن الكدية[١] ستسلمه، وفزع الظبي من الحابل[٢] قبل أن يريبه». . «ويعرف الحسل[٣] الشر في الحارش وهو لم يرَ حيواناً غير أبويه». . «وترعد فريصة الوحش وبينه وبين السهم نزعات» إلى آخر ما قال. . .

وكل ما تكلم عنه أبو العلاء في هذا الفصل قد جمعه القرآن في آيتين قصيرتين من سورة الشمس إذ قال: ﴿ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها﴾. على أن أبا العلاء لم يذكر في كلامه الطويل إلا تقواها التي بها تتقي ما يضرها في حياتها أو يهلكها، أما في الآية فقد جاء مع ذكر تقواها ذكر فجورها أيضاً، وهو خروجها وعدولها عن منهج التقوى حتى تقع فيما يضرها أو يهلكها، فإن وقوع الطائر على الفخ ونشوبه فيه لم يكن باختيار منه، بل بداعي الغريزة أيضاً، وكذلك ارتكاب الإنسان للمحرمات إنما يكون منه بدافع الغريزة فهذا هو الفجور الذي ألهمه الله كل نفس كما ألهمها التقوى.

وقد رأيت أبا العلاء ذكر شيئاً من هذا الفجور في موضع آخر في صفحة (٤٧٠) إذ قال: «ويمد الظبي جيده إلى البرير وحتفه فيه، ويجذب الرهدن (ضرب من العصافير) طمع في الحبة الواحدة فيقع في ذات الحمام» ولكن أين هذا من ذاك؟.

---

(١) الأرض الصلبة الغليظة.

(٢) الشَرَك أو الحبالة.

(٣) الحسل: ولد الضب، الحارش: الخادع للرجل، وللضب صائده.

أبو العلاء قبل سفره إلى بغداد وبعده

قضى أبو العلاء زهاء ثلاثين عاماً من أيام شبابه في موطنه من بلاد الشام، وكان في أثنائها ـ وإن كان كفيف البصر ـ يشارك الناس في حياتهم، فيجد معهم كما يجدون، ويهزل كما يهزلون، كما صرح به هو نفسه في (الفصول والغايات) وكما أيده الدكتور طه حسين في كتابه «مع أبي العلاء في سجنه».

وهذا يدل دلالة قاطعة على أنه إذ ذاك غير يائس من الحياة ولا مشمئز منها ومن أهلها، وإن اليأس والاشمئزاز إنما حصلا له واعترياه بعد ذلك، أي بعد ذهابه إلى بغداد ورجوعه منها إلى موطنه بلاد الشام، فأدياه إلى عزلته المعلومة في محبسه الثاني، تلك العزلة التي أنتجت لنا الفصول والغايات أولاً، واللزوميات ثانياً.

ولكن الدكتور يقول (في صفحة ٢١٤): «إن أبا العلاء لم يجلب حياته الفلسفية من بغداد، وإنما بدأها وأقام عليها في المعرة دهراً، ثم ارتحل إلى بغداد وعاد إلى المعرة، وقد أتمها وأكملها بالعزلة، وما أكاد أشك في أنه حين ارتحل إلى بغداد حمل معه طائفة من لزومياته، ومن فصوله وغاياته».

أما نحن فنقول: نعم! إن أبا العلاء لم يجلب حياته الفلسفية من بغداد كما يقول الدكتور، وإنما جلب من بغداد يأسه واشمئزازه من الحياة، وإن شئت فقل جلب معه من بغداد أسباب عزلته التي بها عرفت وبها انكشفت حياته الفلسفية بعد رجوعه من بغداد، وإنه لم يبدأ حياته الفلسفية في المعرة قبل ذهابه إلى بغداد، بل بدأها في عزلته بعد رجوعه إلى المعرة من بغداد.

وأيضاً: ماذا يريد الدكتور «بحياته الفلسفية»، إن كان يريد بها اعتزاله الناس وسخطه على الحياة ويأسه من خيرها واشمئزازه من شرها، وهي الحياة التي صورها لنا في كتابيه اللزوميات والفصول والغايات فهذه الحياة لم يبدأها إلا في عزلته بعد رجوعه من بغداد، كما يدل عليه قوله في فصل من الفصول والغايات، قد ذكره الدكتور أيضاً في كتابه إذ قال: «ما زلت آمل الخير وأرقبه حتى نضوت[1]

---

(١) نضوت قطعت أو أمضيت من العمر ثلاثين. . .

كملاً ثلاثين»... إلى أن قال: «فلما انقضت الثلاثون وأنا كواضع مرجله على نار الحباحب[1]، علمت أن الخير مني غير قريب».

فهذا القول منه صريح في أنه لم ييأس إلا بعد الثلاثين التي قضاها في المعرة، ولا شك أنه لم يذهب إلى بغداد يائساً، إذ ليس من المعقول أن يزمع الرحيل إلى عاصمة الدولة الإسلامية وهو في قنوط مقعد ويأس مريب، بل ذهب إليها والآمال تعتلج بين جنبيه، وعاد منها واليأس آخذ بناصيته وصدغيه. وإذا صح هذا صح أن نقول بأنه لم يبدأ حياته الفلسفية القاسية إلا في عزلته بعد رجوعه من بغداد.

وإن كان الدكتور يريد (بحياته الفلسفية) تفكيره الفلسفي فصحيح أنه كان يفكر تفكيراً فلسفياً أيضاً أيام كان في موطنه قبل ارتحاله إلى بغداد بل منذ أصبح قادراً على التفكير؛ لأن المواهب التي جعلته قادراً على التفكير الفلسفي لم تكن إذ ذاك إلا من قبيل الخواطر والهواجس التي لم يبح بها ولم يعرب عنها بمنظوم أو منثور من أقواله، اللهم إلا شيئاً نزراً من أفكاره الفلسفية التي ضمنها شعره في سقط الزند، والتي تأتي في شعره ولم يتخذها موضوعاً لقصائده كما في اللزوميات.

ومما لا ريب فيه أن أبا العلاء لم يعلن حياته الفلسفية إلا في كتابيه، اللزوميات والفصول والغايات، وهذان الكتابان لم يكتبهما إلا في عزلته بعد رجوعه من بغداد، فإن كان عند الدكتور ما ينقض هذا من شعره الذي قاله في المعرة قبل ارتحاله إلى بغداد فليأتنا به، وإلا فنحن لا نسلم بقوله: «وما أكاد أشك في أنه حين ارتحل إلى بغداد حمل معه طائفة من لزومياته، ومن فصوله وغاياته».

وأيضاً: إن أبا العلاء رغم كونه حيي حياة محترمة في بغداد لم يخل فيها من أذى الأضداد والحساد، ولا يستراب في أنه قدم دار الخلافة وعاصمة البلاد الإسلامية آملاً راغباً، وأنه طول إقامته فيها خالط أهلها، خصوصاً أهل العلم والأدب، وأولي السياسة والأرب، فاحتك بهم، وعجم[2] عودهم وسبر[3]

(١) النار التي يضرب بها المثل في الضعف.
(٢) عجم العود: عضه ليعلم صلابته من رخاوته.
(٣) سبر غوره: امتحن عمله.

بمسبار[1] الفكر والتجربة أخلاقهم ورأى تكالبهم على الدنيا، وتزاحمهم على أعراضها، وعرف ما لهم من ذلك من مخاتلة ومداجاة، وما هم عليه من كذب ورياء في أمور دينهم ودنياهم، وبالجملة: إنه عرف بفطنته ظواهرهم المزوقة وبواطنهم الملوثة، وهؤلاء هم الملأ وهم الخاصة من الناس فكيف عامتهم وطغامهم[2]، أضف إلى ذلك أنه ضديدهم وأنه ذو نفس أبية وسريرة سليمة مرضية، وأنه كان بينهم كزهرة بين أشواك وأدغال، فكيف لا تشمئز نفسه منهم، وكيف لا ييأس من الخير في الحياة معهم؟

فلذلك، نعم! لذلك يئس أبو العلاء من الحياة مع الناس الذين لم يجربهم في بلد كما جربهم في بغداد، واشمأز منهم، وزهد فيهم وفيما يدعون من كرم ومجد كما قال عنهم في لزومياته[3].

وزهدني في هضبة المجد خبرتي ... بـــان قـــرارات الـــرجـــال وهـــود

حتى أنتج لنا يأسه واشمئزازه منهم ذمة الناس ذلك الذم الفظيع الذي لا نقف له عند حدّ محدود، وإني، تطفلاً على عبارة الدكتور، أقول: ما أكاد أشك في أن أهم الأسباب والدواعي التي دعت أبا العلاء إلى ذم الناس ذلك الذم المقذع، لم تتكون عنده ولم تحصل له إلا في إقامته في بغداد. ذلك لأننا قبل مقدمه إلى بغداد لم نسمع منه في ذم الناس لهجة كلهجته في اللزوميات بعد مغادرة بغداد.

فالذي أراه هو أن أبا العلاء استقر رأيه وهو في بغداد على تركها والعودة إلى وطنه واعتزال الناس، وجاءه الخبر بمرض أمه فاستعجله إلى العودة، فعاد إلى المعرة مملوء النفس بهذا اليأس وهذا الاشمئزاز.

---

(١) بمسبار: بمقياس: أي ما يسبر به.

(٢) يخيل لنا أن الرصافي كان يقصد: «عامتهم وطغامهم» الطبقة المتفسخة في المجتمع البغدادي أيام نزوح أبي العلاء إلى بغداد أولئك الذين جعلوا من أنفسهم زبانية للطبقة الحاكمة المتفسخة يداجونها ويتلونون بألوانها ويدافعون عن سلطانها القائم لأن إيمان الرصافي بالشعب كان إيماناً قوياً لا يزعزع، فهو لم يقصد بكلامه الآنف الذكر الطبقات الكادحة في المجتمع وإنما الأفراد الذين يخدمون الطبقة المستغلة مهما كانت صفتهم الطبقية لأنه سبق وبين فضل بعض من اتصل بهم في بغداد من «أهل العلم والأدب وأولي السياسة والأرب فاحتك بهم وعجم عودهم. . .».

(٣) لزوم ما لا يلزم، ١: ١٩٤.

وأما أنه ندم على ترك العراق كما يقول الدكتور مستدلاً على ذلك بما جاء في الفصول والغايات من قوله: «وطويت المنازل عن العراق كأنني في الطاعة، وأظن ذلك بعض المعصية، وأحسبني لو وفقت لانقلبت عائداً على أدراج». فنقول فيه: إن أبا العلاء قال هذا القول في المعرة أي في عزلته بعد رجوعه من بغداد، فيجب أن يحمل على شدة تضجره من حياة العزلة، لأنها مع كونها شاقة عليه لم تكن كما كان يظنها وقاء له من أذى الحياة؛ بل كان الأذى يتنابه فيها أيضاً، حتى أن الدكتور نفسه قد تكلم عن فشله في طلب العزلة في كتابه «تجديد ذكرى أبي العلاء» فانظره هناك، وقد قال ابن الوردي في لاميته:

ليس يخلو المرء من ضد وإن ... حاول العزلة في رأس الجبل

فلذا كان أبو العلاء يضجر أحياناً، فيحمله الضجر على أن يقول مثل هذا القول، ومن عادة الإنسان أنه إذا انتقل من بلدة إلى أخرى فأزعجته فيها المزعجات، حمل أسبابها على انتقاله إليها، وتمنى لو بقي في الأولى ولم ينتقل إلى الثانية، ومن هذا القبيل قول أبي العلاء في اللزوميات[1]:

يا لهف نفسي على أني رجعت إلى ... هذي البلاد ولم أهلك ببغداذا

إذا رأيت أموراً لا توافقني ... قلت الإياب إلى الأوطان أدّى ذا

فهو لا يقول هذا بياناً للحقيقة، وإنما يقوله تضجراً مما هو فيه، ألا تراه قال: «ولم أهلك ببغداذا» فهو في كلامه هذا لم يأسف على فراق بغداد أو على عدم بقائه فيها. بل أسف على عدم موته فيها لأنه لو مات فيها لما رجع إلى هذي البلاد، ولو كان آسفاً على عدم بقائه فيها لقال: «ولم أبقَ» ولم يقل: «ولم أهلك».

وإذا رمت دليلاً على أن أبا العلاء قد قر رأيه وهو في بغداد على تركها والعودة إلى وطنه واعتزال الناس فاقرأ الرسالة التي كتبها إلى أهل المعرة ينبئهم فيها بعزمه على العزلة، ويطلب إليهم أن لا يخفوا للقائه إذا بلغ القرية، ولا لزيارته إذا استقر

---

(١) لزوم ما لا يلزم، ١: ٢٤٢.

في داره. وقد روى الدكتور هذه الرسالة في كتابه، فهي تدل دلالة قاطعة على أنه عزم وهو في بغداد على الرجوع إلى المعرة وعلى العزلة فيها.

وهنا نسأل ما هي الأسباب التي حملت أبا العلاء في بغداد على هذا العزل لو كان «كل شيء في بغداد يحببها إليه، ويغريه بالإقامة فيها، حتى يدركه الموت» كما يقول الدكتور، وإذا كان كل شيء فيها يحببها إليه، فما معنى «الأذى الذي كان يلقاه من أهلها، ولا يستطيع أن يصبر عليه ولا أن يلقاهم بمثله حين تمكنه الفرصة» كما يقول الدكتور أيضاً؟

فإن قلت إن أبا العلاء في آخر هذه الرسالة في دعائه لأهل بغداد: «ويحسن جزاء البغداديين، فلقد وصفوني بما لا أستحقه، وشهدوا لي بالفضل على غير علم، وعرضوا عليّ أموالهم عرض الجد فصادفوني غير جذل بالصنيعات، ولا هش إلى معروف الأقوام، ورحلت وهم لرحيلي كارهون وحسبي الله وعليه يتوكل المتوكلون». فلا شك أن هذا الكلام من أبي العلاء يدل على أنه كان هو وأهل بغداد قد رضي عنهم ورضوا عنه، لا أنه كان يائساً ومشمئزاً منهم كما تدعي.

قلت: إن هؤلاء الذين رضي أبو العلاء عنهم ورضوا عنه في بغداد، ما هم إلا نفر يعدون بالأصابع كما يفهم من قوله في الرسالة نفسها: (فأجمعت على ذلك واستخرت الله فيه بعد جلائه على نفر يوثق بخصالهم)، وأنا لا أقول إن أبا العلاء لم يحظ بصديق حميم في بغداد بل لا أشك في أنه كان له أصدقاء مخلصون يقدرونه حق قدره ويجلّونه لأدبه وعلمه ولكن أقول إنهم قليل جد قليل، فلا حكم لهم بالنسبة إلى الألوف، بل مئات الألوف من أضدادهم، وبغداد كانت نفوسها في ذلك العهد تعد بألوف الآلاف.

وهناك وجه آخر لدفع هذا الاعتراض، وهو أن أبا العلاء لم يكتب هذه الرسالة بيده، بل أملاها على كاتب فكتبها له. ولا شك أن هذا الكاتب كان من أهل بغداد، ويجوز أنه أملاها عليه بحضور جماعة من أهل بغداد وفي مجلس من مجالسهم، فلما أملى عليه قوله: «عزلة تجعلني من الناس كبارح الأروى[1] من

---

(١) الأروى: ضأن الجبل، تستعمل للذكر والأنثى، ومنها أراوي وأراو وأروى.

سانح[1] النعام»، شعر بأنه قد أراب الكاتب بهذا الكلام، وقد أراب به الحاضرين، حتى جعلهم يرونه نافراً من أهل بغداد، متذمراً عليهم، غير راض عنهم ولا مطمئن إليهم، وذلك ما لا يريد أن يبوح به لأهل بغداد وهو راحل عنهم، فأراد أن يتدارك الأمر بما يزيل سوء ظنهم، ويدفع عنه تهمتهم، فأملى على الكاتب في آخر الرسالة ما أملى من شكرهم والدعاء لهم إلى أن قال: «ورحلت وهم لرحيلي كارهون» فهو لم يرد بهذا القول حقيقته، بل أراد المجاملة تبعاً لطيب سريرته وجرياً على ديدنه في معاملة الناس بالمعروف. ·

وتالله إنَّ القارئ ليحار في بعض أقوال الدكتور حين يقرأ كتابه، فإنه لا يوجهك فيما يريد من كلامه إلى جهة معينة تطمئن إليها نفساً وتستقر فيها ذهناً، بل يأخذ بك إلى اليمين طوراً، وإلى الشمال تارة، فبينما يفهمك عن أبي العلاء أنه «شفى نفسه من حاجته إلى الحياة الاجتماعية العليا التي يتحدث فيها إلى الأضراب والنظراء»، و«شفى نفسه أيضاً من طموحه الطبيعي إلى الشهرة وبعد الصيت وتسامع الناس به وتحدثهم عنه» إذ يقول لك: «ولكنه كان في بغداد قلقاً يحس الغربة، ويجد الحنين إلى وطنه في الشام، ويعلن ذلك في شعر رائع مؤثر حفظه سقط الزند». ثم يعود فيقول لك: «إنه لم يكد يعود من بغداد حتى أخذت نفسه تذوب حسرات لفراقها» ثم يقول: «كان إذن قلقاً في بغداد، ولكني مع ذلك أعتقد أنه لم يكن يميل إلى فراقها، ولو استقامت له الحياة فيها لما فارقها» ويزيد على ذلك فيقول: «وأكبر الظن أنه كان يحدث نفسه بإمكان الاستقرار في بغداد إلى آخر أيامه» ثم يعقب ذلك بما يفهم منه أن أبا العلاء لقي أذى في بغداد إذ يقول لك: «ولكن الحياة لم تستقم له في بغداد، لأن أخلاقه لم تكن أخلاق الرجل الاجتماعي الذي يستطيع أن يأخذ من الناس وأن يعطيهم، وأن يقارضهم المنافع بما فيها من خير وشر، وأن يصبر على أذاهم حيناً، ويلقاهم بالأذى حين تمكنه الفرصة»، ثم هو بعد هذا كله يقول لك: «إذا أضفت إلى هذا أن صاحبنا قد ظفر بالشهرة في

(١) السانح: اللذي يأتي من اليمين والبارح اللذي يأتي من الشمال والعرب تيمن بالسانح وتتشاءم بالبارح ومنه المثل: «من لي بالسانح بعد البارح» أي من يتسبب لي بالمبارك بعد الشؤم.

بغداد، ولكنه ظفر معها بالحسد ولم يظفر معها بالمال تبينت أنه لم يكن له ببغداد مقام، ولا أمل في المقام» وأنت قبل هنيهة قد قرأت قوله: «إن أبا العلاء كان يحدث نفسه بإمكان الاستقرار في بغداد إلى آخر أيامه حتى إنه يحدث نفسه بأن يدعو أمه أيضاً لتنفق معه ما بقي من أيامها في بغداد».

تقرأ هذا كله ثم تمسك عن القراءة وتغمض عينيك لكي تتصور في ذهنك ممّا قرأته كيف كان أبو العلاء في بغداد فلا تستطيع أن تتصور كيف كان أبو العلاء في بغداد.

أنا لا أشك، أو تطفلاً على عبارة الدكتور، لا أكاد أشك في أن أبا العلاء لم تطب له الحياة في بغداد من جميع جهاتها حتى الجهة العلمية والأدبية، وإن كثرت مجالس العلم ومنتديات الأدب في بغداد، وكيف تطيب له الحياة وهو وأهل تلك المجالس والنوادي على طرفي نقيض في المنازع والأخلاق، أو هو وإياهم كما قال الشاعر:

راحت مشرقة ورحت مغرباً ... شتان ما بين مشرق ومغرب

وأدل دليل على ذلك عزمه وهو بين أظهرهم على ترك بغداد، وعلى الاعتصام بالعزلة، ولم يصدر هذا العزم منه عن بديهة، بل عن ترو مديد، وعن تفكير بعيد، كما صرح به هو في رسالته إلى أهل المعرة، فبهذا نعرف مقدار ما كان يكابده بينهم من الأذى النفسي، ويشعر به تجاههم من النفور والاشمئزاز.

فأبو العلاء وهو في دار الخلافة وعاصمة البلاد الإسلامية، إن كان قد نال فيها شهرة، ولقي فيها أدباً وعلماً، فإنه قد لقي في جنب ذلك ألواناً من الشرور الاجتماعية، والمفاسد الأخلاقية التي لم يلقَ مثلها في وطنه فلهذا السبب، نعم لهذا السبب، ولكونه فطر زكي النفس، طاهر الجبلة، سليم الطبع، لا وحشي الغريزة كما يقول الدكتور، نعم! لهذا كله أزمع الرحيل عن بغداد، فخرج منها يائساً مشمئزاً، وعاد إلى وطنه معتصماً فيه بالعزلة.

لا جرم أن مبالغة أبي العلاء في ذمه الناس في اللزوميات، تلك المبالغة التي نراه فيها غير خارج عن حدود الحق والصدق، لم تكن إلا أثراً من آثار الانطباعات

النفسية التي انطبعت في نفسه وهو في بغداد، فليت أبا العلاء حي بيننا اليوم، فنسأله إلى أي حادثة في بغداد، أو إلى أي ملأ من خاصة أهلها يشير بقوله في اللزوميات[1]:

هـمُ الـسـبـاع إذا عـنـت فـرائـسـهـم وإن دعـوت لـخـيـر حـوّلا حـمـرا

هذا، ونحن إذا أضفنا إلى هذا اليأس والاشمئزاز، ما كان لأبي العلاء من علم غزير، وأدب جم، وفكر ثاقب، وذكاء وقاد، وقريحة فياضة، لم نتعجب مما أنتجته لنا عزلته من الأدب الفلسفي في اللزوميات.

عروج أبي العلاء

ولا بأس بعد هذا أن نحدث القارئ هنا بحديث عن أديب من أدباء الأرمن اسمه (أويديك اسهاقيان)[2] فنقول:

إن هذا الأديب قد عرف أبا العلاء، وكتب في خروجه من بغداد كتاباً باللغة الأرمنية سماه (عروج أبي العلاء)، وقد نقله إلى العربية الأستاذ الفاضل الأسدي[3] في مدينة حلب الشهباء، وشاركه في نقله (بارسيخ تشتويان) أحد أدباء الأرمن، وقد طبع هذا الكتاب المعرب ونشر في مدينة حلب سنة ١٩٤٠.

وقد كتب الأسدي لهذا الكتاب مقدمة صغيرة تكلم فيها أولاً عن الكتاب فقال إنه نقل إلى معظم لغات العالم المتمدن، وترجم إلى بعضها عدة مرات[4]، ثم تكلم عن المؤلف، فما قاله فيه: «إنه يمم شطر الغرب ينهل من علومه فعرج على ألمانيا يتردد إلى إحدى جامعاتها الكبرى، وهناك توفر على دراسة البحوث التالية: الفلسفة، والبيان، وعلم طبائع الأمم، وتاريخ الإنسان الطبيعي. ثم عكف بعد عودته على التأليف، فنظم ونشر في مختلف أفانين الأدب، وفي سنة ١٩٠٣ أخرج

---

(١) اللزوميات، ١: ٢٩٢.

(٢) ولد في أرمينيا سنة ١٨٧٥ وقد بلغ في سنة ٩٣٥ الستين من عمره حيث احتفل مواطنوه به في مدينة (أروان) عاصمة الجمهورية الأرمنية السوفياتية.

(٣) خير الدين الأسدي.

(٤) نقلت إلى الروسية والألمانية والفرنسية والإنكليزية والإيطالية والإسبانية واليونانية والتركية والاسبرانتو وغيرها وترجمت إلى اثنتي عشرة لغة من لغات الاتحاد السوفياتي.

في الأرمنية ملحمته الشعرية (عروج أبي العلاء) فكان لها في الأندية الأدبية العالمية صدى استحسان خطير. قال: ولا يزال شاعرنا متمتعاً بصحة وبحياة رغيدة في مدينة (أروان) بأرمينية حيث تحفه عين التجلة والإكبار، وحيث احتفل عام ١٩٣٥ ببلوغه الستين.

قسم المؤلف كتابه هذا في أبي العلاء إلى سبعة فصول، وقد سمى كل فصل منه سورة، ولعل هذه التسمية من المعرب لا منه. وقد رسم في أول الكتاب صورة أبي العلاء راكباً جملاً يسير به في الصحراء تاركاً خلفه مدينة بغداد ولها خيال من صورتها خلفه وقد ابتعد عنها بالمسير، وهو يخاطب ظعونه بما سنذكر لك شيئاً منه لتعلم كيف ولماذا غادر أبو العلاء بغداد.

قال في السورة الأولى بعدما صور بكلامه الشعري الموقع والحال[1]:

سر دائماً، سر يا ظعنا قدماً.

(هكذا كان الشاعر العظيم أبو العلاء يقول) امض بعيداً بعيداً، إلى الفلوات الغفل الخاوية، الطلقة، العذراء الزمردية الطاهرة، امضِ دون وهن نحو الشمس، واحرق بقلبها قلبي.

---

(١) بدأ السورة بما يلي:
وظعن أبي العلاء كما الينبوع تناغت وفود أمواهه:
كان يتهادى باتزان ورفق بين هدأة الليل ورنة أجراس الإبل.
ورنين هذه الأجيراس كان يسقي الحقول الهاجعة نشوة وطرباً.
وبغداد راقدة في وثير فراشها، غارقة في أحلامها الحلوة: أحلام الجنان النضيرة.
والبلبل في الجنان كان يتلو غزله الحنون.
والفوارات تفترّ عن ابتسامات الماسية براقة.
وقصور الخلفاء المنيرة تسير في طريق الأفلاك.
والسماء كلها تشدو على إيقاع الأرغن المنبعث من الكواكب أبداً.
والنسمات الحاملة أرج القرنفل كانت تتهامس بحكايات «ألف ليلة وليلة».
والنخل والسرو المستغرقان في نوم لذيذ كانا في تثن وميس على الطرق.
والظعن يمشي متثاقلاً مرسلاً رنين أجراسه، لا يعير الوراء لفتة.
إنه الطريق البعيد المجهول، يدعو أبا العلاء بألف من المغريات ويداليه (يرفق به): ثم يأتي ما نقله المرحوم الرصافي.

آه! إني لم أقل لكما الوداع يا قبر أبي ويا مهد الأمومة، أيها السقف الأبوي، يا ذكريات الطفولة، إن نفسي أبداً في شجي منكما، كم صغوت بخالص الود إلى عشرائي والناس أجمعين، قريبهم وبعيدهم، والآن حال حبي إلى ثعبان لاذع، وإن قلبي بسم الكراهية ليغلي.

أصبحت أبغض كل ما كنت أحب قبلاً، أبغض كل ما انطوت عليه نفوس البشر.

أحصيت في نفوس البشر القذرة الخادعة ألوفاً من دواعي التقزز والاشمئزاز.

أخص بالذكر منها المداجاة، المداجاة التي يتراءى الإنسان فيها بهالة الصدِّيقين الأبرار.

يا لسان الإنسان! أيهذا الذي يدثر نفوس البشر الجهنمية بأريج السماء ولونها، وبهاء جلائها! أقائل أنت يا ترى كلمة صادقة؟

امض إلى الصحراء الخاوية يا ظعن! إلى شبح الفلاة الملتهبة، وحط بين تلك الصخور النحاسية الشقراء رحالي، لأضرب خيمتي على مدارج الأفاعي والعقارب.

هناك أكون في وادع عاصم من بسمات البشر الخادعة.

هناك أكون في وداع عاصم من الصديق، آه! الصديق الذي كنت أسند رأسي إلى صدره بإخلاص، وصدره هاوية جد خطرة، مسجاة بما يضلل.

إن نزوعي إلى السلام على الناس، نزوع عنه، ومن موائدهم لا أقطع كسرة.

أجتوي ذلك ما دامت الشمس تحرق قمم سيناء الشامخة وما دامت كثبان البادية تضطرب كالأمواج.

أجلس والوحوش إلى الطعام، وأرد التحية على الضباع.

وهكذا يا ظعن! سر، وسر دون انكفاء[1].

---

(١) ويكمل هذه السورة بما يلي:

«ثم رمى أبو العلاء بغداد الراقدة بنظرته الأخيرة وأدار جبينه الساقط المغضن نحو بعيره فأمر يده على شعره بلطف وإيناس، ثم طوق رقبته، وقبل عينه الصافية قبلة حارة، وهطلت من أهدابه دمعتان=

ومما ذكره المؤلف في السورة الرابعة بلسان أبي العلاء قوله:

سر يا ظعون! سر كما الرياح صلت[1]

هكذا كان الشاعر العظيم أبو العلاء يواصل وحيه:

تلاطمي أيتها العواصف الهائجة فوق رأسي، إنني أمامك حاسر الجبين، فاستفعيه اسفعيه، إن ذلك لا يضير.

أبداً لن أعود إلى المدن الدنسة الدامية، حيث تؤج نار الشهوات، وحيث يمزق الأشلاء أولئك الطغاة.

امض بي يا ظعن![2] إلى مكان ما حيث لا دوي ولا صديق.

أصدقائي! لولاكم لما كنت مثخناً بالجراح؛ عميداً، وغلتم قلبي بالزلفى والقبلات، وبالزلفى والقبلات طعنتموه.

الصديق فرية العمر، وعين تراقب آثارك، وتستقصي مواقع أقدامك، ينفس عليك النعمة، ويمذق لك الود؛ نغل الباطن ومدنس السريرة.

الكلب تربطك به واشجة الألفة لا ينبح عليك، وألفاؤك من الناس ينبحون.

أودعت حنايا ضلوعي إذ محضتهم الولاء أفاعي وأصلالا.

=سخيتان، وسار الظعون بتجرس مشج هادئ وبخطوات متزنة نحو الأرض البراح البهماء، نحو الفيافي العذارى».

(١) وقد بدأت كما يلي:

«بسط الليل المعتكر الرهيب جناحه النائي على الظعون والفجاج والسهول والفيحاء.
واكفهرت السماء وغامت الآفاق بكسف الغمام المدلهم.
تلفع ظلام الدجى بظلام الدجنة، فلم يك للكواكب من بصيص.
والرياح خيول فعمة الأوصال أفلتت أعنتها وجرى كل جموحاً جموماً.
زعزع تعج فتمزج ما بالبوادي المضطرمة من رياح وغبار بعنان السماء.
أسمعت زئير الأسود والدم ينعر في مطاعنها؟ هكذا كانت زفزافة الرياح تتجاوب وتولول.
تتدحرج متلاطمة في الأوداء، وتنوح بقلب الثكلى بين غابات النخيل.
ثم أتى ما نقله المرحوم الرصافي.

(٢) هذه قطعة صغيرة من السورة الرابعة من ملحمة هروج أبي العلاء.

لا يكن في روعك أن السراة: جلة الزمن، وغرر المجد، يكبر مقامهم في ذرع الناس، إنما تغشى الأبصار جلالة المال والقوة فحسب.

النظُم، وما النظُم؟ سيف بتار تشهره يد الأقوياء فوق رؤوس الضعفاء.

سيراً دركاً يا ظعن! واطو ظلي عن عدالتهم الحمراء.

لأن تمزق قلبي النمور، خير من أن تتعهدني يد عدالتهم.

أيه يا زمرة الشر! ما أنتم إلاّ ضباع ضاغمة ذات ألوف الأنياب.

سر يا ظعن وحيا! واطرحني إلى الأفاعي، وادفن قلبي التعس تحت الرمال لأنجو من حكومتهم الهمجية.

***

نكتفي من كتاب الأديب الأرمني بهذه النبذ اللامعة المذكورة عن أبي العلاء وهو راحل عن بغداد مضربين عما قال في بقية السور، لأن المقام لا يحتمل التطويل، ولأن الكتاب متداول يستطيع القارئ أن يرجع إليه إن شاء[1].

ولا ريب أن هذا الأديب لم يتكلم بهذا الكلام عن أبي العلاء جزافاً، بل استند فيه إلى معرفته بأبي العلاء حق المعرفة، إذ صور لنا بهذه الجمل ما ينطبق على نفسية أبي العلاء المتجلية في اللزوميات وفي الفصول والغايات كل الانطباق.

وأنت ترى أن هذا الأديب البارع قد صور لنا كيف كانت نفس أبي العلاء عند خروجه من بغداد، وكيف كانت جوانحه تحتدم سخطاً على الحياة، ويأساً ونفوراً منها ومن أهلها. ومما لا ريب فيه أنه لم يقدم بغداد بهذه النفس المشمئزة الساخطة، بل قدمها بنفس تشارك الناس في حياتهم فتجد معهم كما يجدون، وتهزل كما يهزلون، فما هي إذن العوامل التي حولت نفسه في بغداد إلى هذه الحال التي هي عجيبة بقدر ما هي محزنة، ثم استمرت نفسه على هذه الحال بعد رجوعه إلى موطنه من بغداد، فأنتجت لنا في عزلتها اللزوميات، والفصول

(١) الحقيقة أن هذا الكتاب نادر الوجود في بغداد ونظراً لجماله وأهميته فسننشر بعض الفقرات والقطع الجميلة من السور الخامسة والسادسة والسابعة ليطلع أدباء العربية على هذا النوع الطريف من الأدب العربي الذي يتناول جزءاً من تراثهم الأدبي الرفيع.

والغايات، ذينك الكتابين اللذين يعطياننا صورة صادقة لنفس أبي العلاء، مطابقة كل المطابقة للصورة التي صورها لنا الأديب الأرمني النبيه.

فهل يصح بعد هذا أن نقول بأن أبا العلاء لما ذهب إلى بغداد حمل معه طائفة من أقواله في اللزوميات، كما يقول الدكتور؟ وهل يصح بعد هذا أن نقول بأن أبا العلاء كادت نفسه تذوب حسرات لفراق بغداد، كما يقول الدكتور أيضاً؟ . . .

ولقد كتب الدكتور في كتابه «ذكرى أبي العلاء» فصلاً بعنوان (حزنه على بغداد) وتفنن في وصف هذا الحزن ما شاء له الفن أن يتفنن، فذكر أولاً حزنه الشديد على موطنه (المعرة)، وقد استعرض في بيان هذا الحزن قصيدتيه اللاميتين اللتين قالهما وهو في بغداد، فذكر فيهما حنينه إلى بلاده، وندمه على فراقها، إذ قال بعد ما ذكر مجيئه إلى العراق:

فأصبحت محسوداً بفضلي وحده — على بعد أنصاري وقلة مالي

ندمت على أرض العواصم بعدما — غدوت بها في اليوم غير مغال

يريد بأرض العواصم بلاده وهي من بلاد الشام[1]، فهو يقول: إنه في بغداد محسود وإنه نادم على فراق بلاده، أفلا يحق لنا أن نسأل إن الذي يقول هذا القول وهو في بغداد كيف يحزن عليها بعد فراقها، وإذا جاز أن يكون حزنه لأجل ما فارق فيها من موارد العلم ومناهل الأدب فلن يجوز أن يكون لمفارقة أهلها الذين امتلأت نفسه منهم نفوراً واشمئزازاً. ونحن إذا تأملنا في هاتين القصيدتين رأيناهما يتضمنان ذم بغداد أكثر من حنين أبي العلاء فيهما إلى بلاده، فقد قال في إحداهما:[2]

تمنيت أن الخمر حلت لنشوة — تجهلني كيف اطمأنت به الحال

فأذهل أني بالعراق على شفا — رزي الأماني لا أنيس ولا مال

---

(١) الحقيقة أن بلاد العواصم لا تطلق إلا على شمالي سوريا فقط وهو ما يشمل الآن ولاية حلب ولواء الإسكندرونة الذي اغتصبته تركيا الكمالية وهي تقابل (الثغور) كيليكيا الحالية في البلاد التركية. أما بلاد الشام فتدل على معنى أوسع من هذين المصطلحين الضيقين.

(٢) سقط الزند، ٢: ٦٣.

فانظر إليه يا رعاك الله كيف يرى نفسه في العراق على شفا، وأنه منقوص الأماني ضعيفها وأنه ليس له في العراق أنيس ولا مال، فمن المستحيل عادة أن يقول هذا رجل مقيم في العراق وهو مطمئن فيه غير ساخط عليه ولا مشمئز من بنيه، وقال أيضاً[1]:

ولو أن ماء الكرخ صهباء جريال وماء بلادي كان أنجع مشربا

فانظر كيف فضل ماء بلاده وهو ماء الآبار على ماء بغداد وهو عذب فرات، إلى غير ذلك من الأبيات التي نقلها الدكتور لبيان حزنه الشديد على العراق؟

ثم أخذ الدكتور يذكر حزنه على بغداد مستشهداً عليه بقصيدته العينية التي قالها وداعاً لبغداد حين فارقها. ولم نر في هذه القصيدة ما يدل على حزنه الشديد على بغداد حين فارقها، سوى قوله فيها[2]:

أودعكم يا أهل بغداد والحشا على زفرات ما ينين من اللذع

وهذا ينبغي أن يحمل على المجاملة في الوداع، إذ لا يسعه وهو في موقف الوداع أن يقول غير هذا. على أنها قد جاء فيها بيت لذع لعلماء بغداد، وذلك قوله[3]:

أدرتم مقالاً في الجدال بألسنٍ خلقن فناجين المضرة للنفع

ومعنى هذا أنهم يجادلون في المسائل العلمية الدينية فيضرون الناس باختلافهم فيها لكي ينتفعوا هم بجدالهم فينالوا المناصب ويكسبوا الأموال، وهل هذا إلا شتم مقذع؟

ومن الغريب أن الدكتور حفظه الله قال في فصله هذا: «وليس أبو العلاء وحده الذي فارق بغداد فلزمه الندم عليها طول حياته، بل هناك قوم يحصيهم التاريخ فارقوا بغداد كارهين فبكوها أمر بكاء»، ثم قال: «حتى أننا نستطيع أن نؤلف سفراً خاصاً ممتعاً في الآداب لا يحتوي إلا على ما قال الكتاب والشعراء في الحزن لفراق بغداد».

---

(١) سقط الزند، ٢: ٦٣.

(٢) سقط الزند، ٢: ١٠٢.

(٣) سقط الزند، ٢: ١٠٤.

وما أدري ماذا يريد الدكتور من تكثير الحزناء على فراق بغداد، فإنهم مهما كثروا فإن كثرتهم لا تستلزم كون أبي العلاء منهم، والكلام إنما هو في إثبات حزن أبي العلاء على بغداد بعد فراقها، لا في كثرة الحزانى على فراقها.

ومن الغريب أيضاً أنه ذكر من هؤلاء الذين جزعوا لفراق بغداد قصة أبي محمد عبد الوهاب القاضي المالكي، مع أن هذه القصة إنما ذكروها في معرض الذم لأهل بغداد، وهي لعمر الله تتضمن أقبح الذم لهم، أما كان في أرباب الثراء من أهل بغداد من يضمن لهذا الرجل العالم مداً واحداً من الباقلاء في كل يوم، عندما قال لهم وهم يودعونه: والله لو وجدت عندكم في كل يوم مداً من الباقلاء ما فارقتكم. وتالله إن هذا الرجل قد شتمهم بقوله هذا أقبح شتم، وخلاصة القول أن أبا العلاء لم يحزن على فراق بغداد؛ وأن كل ما دل على خلاف ذلك من أقواله يجب النظر في حقيقته وتأويله إلى مصدره الحقيقي المنبعث منه لا من حزنه على بغداد.

اقتراح

وآخر ما نرفعه إلى الأستاذ الكبير الدكتور طه حسين، أن نقترح عليه أن يضع لنا كتاباً يتضمن الجواب على السؤال الآتي:

هل كان أبو العلاء يكون كما نعرفه اليوم، وكما عرفنا به الدكتور في الكتب التي كتبها فيه لو لم يكن مصاباً بالعمى؟ أم كان يكون في مقام أعلى من ذلك؟ أم في مقام أدنى منه؟ فإن الجواب على هذا السؤال يهدينا إلى ما هو أعظم وأنفع لنا في الحياة من معرفة أبي العلاء المجردة من ذلك. هذا مع اعترافنا بأننا لا نعرف في عصرنا من جهابذة العلم الناطقين بالضاد من يستطيع أن يجيب عليه جواباً علمياً فلسفياً حافلاً بالأدلة والبراهين غير الدكتور حفظه الله وأدامه هادياً في مجاهل العلم ومتائه الأدب.

عروج أبي العلاء
(الملحق)

لقد وعدنا بنشر جزء من رسالة عروج أبي العلاء للأديب الأرمني «أوديك اسهاقيان» ترجمة «خير الدين الأسدي» و«بارسيخ تشتويان»، وذلك إتماماً للفائدة وحرصاً على إطلاع القراء الكرام على ما جاء في هذه الرسالة من أفكار جميلة وطريفة في التعبير عن آراء لأبي العلاء جديدة بالنسبة للغة العربية.

السورة الرابعة

بسط الليل المعتكر الرهيب جناحه النائي على الأظعان والفجاج وبسهول الفيحاء.

واكفهرت السماء وغامت الآفاق[1] بكسف الغمام المدلهم.

تلفع ظلام الدجى بظلام الدجنة[2]، فلم يك للكواكب من بصيص.

والرياح خيول فعمة الأوصال أفلتت أعنتها وجرى كل جموحاً جموماً[3].

زعزع تعج فتمزج ما بالبوادي المضطرمة من رياح وغبار بعنان السماء.

أسمعت زئير الأسود والدم ينعر في مطاعنها؟ هكذا كانت زفزافة[4] الرياح تتجاوب وتولول.

---

(١) قطع.
(٢) الغيم المطبق المظلم.
(٣) الجموم: الفرس كلما ذهب منه جري جاءه آخر.
(٤) الشديدة الهبوب في دوام.

تتدحرج متلاطمة في الأوداء، وتنوح بقلب الثكلى بين غابات النخيل.

«سر يا ظعن! سر كما الرياح صَلتا[1]»

هكذا كان الشاعر العظيم؛ أبو العلاء يواصل وحيه:

«تلاطمي أيتها العواصف الهائجة! فوق رأسي، إنني أمامك حاسر الجبين، فاسفعيه اسفعيه إن ذلك لا يضير.

أبداً لن أعود إلى المدن الدنسة الدامية، حيث تؤج نار الشهوات، وحيث يمزق الأشلاء أولئكم الطغاة.

هناؤكِ يا نفس! أن لا مثوى لكِ، هناؤك أنك أطفأتِ الموقد الأبوي.

الويل لمن أتوا داراً، إنه كالكلب مربوط بعتبها.

كري أيتها الرياح على دار أبي فاهدميها، واقتلعي أسسها، وذري ترابها في فسيح الأرجاء.

مثواي هذا الطريق المترامي، وسكني[2] عزلتي، وسقفي الأبوي هذه السماء ذات الأحداق.

الوطن سجن الحياة، وساحة الحرب، ومراق الدماء، وأهرام الجماجم التي رفع سمكها[3] أولئكم الطغام[4] الأوغاد.

الوطن مرتع ذوي الثراء: رواد الخنا، ومقبع العمال الذين يأتدمون الأديم.

امض بي يا ظعن! إلى مكان ما حيث لا دويّ[5] ولا صديق.

أصدقائي! لولاكم لما كنت مثخناً بالجراح، عميداً[6] وغلتم[7] قلبي بالزلفى والقبلات، وبالزلفى والقبلات طعنتموه.

---

(١) الصلت في الأصل: الرجل الماضي في الحوائج.

(٢) السكن: ما يسكن إليه ويستأنس به.

(٣) السمك: القامة والثخن الصاعد.

(٤) رذال الناس.

(٥) ساكن الدو أي المفازة.

(٦) شديد الحزن.

(٧) دخلتم.

الصديق فرية العمر، وعين تراقب آثارك، وتستقصي مواقع أقدامك.

ينفس عليك النعمة، ويمذق[1] لك الود، نغل[2] الباطن، ومدنس السرير.

الكلب تربطك به واشجة[3]، الألفة لا ينبح عليك، وألفاؤك من الناس ينبحون.

أودعت حنايا ضلوعي إذ محضتهم الولاء أفاعي وأصلالا.

لا يكن في روعك أن السراة: جلة الزمن، وغرر المجد، يكبر مقامهم في ذرع الناس، إنما تغشى الأبصار جلالة المال والقوة فحسب.

إذا صلد[4] زندك، وظهر[5] بك الدهر تطاول عليك غباراً عليك وصفعك.

ما الغنى؟ ما هذا الذي يسخر أجساد البشر وعواطفهم وعقولهم؟

الغنى: دماء الفقراء، ودموع اليتامى، وجنازات[6] الموتى.

النظُم، وما النظُم؟ سيف بتار تشهره يد الأقوياء فوق رؤوس الضعفاء.

سيراً دركاً[7] يا ظعن! واطو ظلي عن عدالتهم الحمراء.

لأن تمزق قلبي النمور، خير من أن تتعهدني يد عدالتهم.

يا رجال الحكومات! يا نواجم الفتن والحروب! أيها المرابون الجشعون! الطاعمون الناعمون دون مقابل، إن لساني ليمرج[8] بحق في مخازيكم.

تزدرعون الرعب والذل والإرهاق والحقد حيثما تجد يدكم طولاً.

أيه يا زمرة الشر! ما أنتم إلاّ ضباع ضاغمة ذات ألوف المخالب.

---

(١) يشوبه بكدر.
(٢) فاسد.
(٣) في الأصل الرحم المتصلة المشتبكة.
(٤) لم يور.
(٥) نبذك خلفه.
(٦) بالفتح: جسد الميت.
(٧) متواصلًا.
(٨) ينطلق.

الحكومة جلاد الأجيال، ولصها الأعظم، وحمام الدماء

هي وحدها الضمير، هي القدر خيره وشره، هي السلطة الروحية والزمنية، هي كل شيء؛ أما أنت فلحد وهباء.

تقيد خطانا، وتكم أفواهنا، وتستمد من النظم الجائرة حق السلخ والتعليق على الأعواد.

أيها الملأ الضعيف الخانع الجبان! ألست أنت وضعت السيف في أكف أندادك وخولتهم حق السيادة والطغيان؟

سيراً وحياً[1] يا ظعن! واطرحني إلى الأفاعي، وادفن قلبي التعس تحت الرمال لأنجو من حكومتهم الهمجية».

***

كانت هوج الصواعق تمزق جلابيب الغيوم بسيوفها النارية ثم تنقض على مفارق الجبال البعيدة.

وهفافة[2] الرياح تتصارخ وتتجاوب، والنخل والسرور في حفيف رهيب.

والظعون بتجرسه الحلو كان يغذ[3] السير ناشراً في ما حوله سحب القتام.

كأنما يحاول أن يخلص نجياً من السلطة الغشوم، ومن يدها العابثة عبث السكارى.

فقرات من السورة الخامسة

العالم حقل أبقل زرعه فأحب[4]، وكان الحب زواناً تخلله حفنة من البر

قلت وأقول: حيثما وهج الذهب: الرب، فهناك مجلل جلال لديكم.

وإلا فلما تسبحون بآلاء الغنى؟

---

(١) عجلًا.

(٢) سريعة المرور.

(٣) يسرع.

(٤) صار ذا حب.

مرددين: عف، زكي المغرس، عتيق النجار[1] حمس، لطيف المناقشة[2]، رثى[3] النادي، وضيء الطلعة، نقي الأزار...

لعمري إنه براء من ذلك، إنه على النقيض: لص، وخم المنبت، دنس النبعة، رعش، متشدق، أفين[4]، شتيم الخلقة، جرب العرض...

يا للمروءة: تسوم[5] يد القوي الضعيف سوء العذاب، ثم يمضي هذا فيؤله تلك اليد الدامية.

فقرات من السورة السادسة

ها هو ذا يتنفس الصعداء مردداً: واحنيناه يا أسعدني! هل لآفاق هذه البوادي أن تتسع لآفاق حريتي؟

أيتها الحرية! أنت ملاب[6] ورد الجنة النضرة، أنت قرآن بلابلها الغردة، أنت عطر النور.

كلليني بوردك الزاهي، وابعثي مشاعلك تنير ساحة أحزان روحي.

بوركت أيتها الأرض العذراء، أنت عالم الانفراد الحافل بالنشوة والأماني.

جلليني يا شمس بظل نورك، وألقي على كتفي غمراً من سناك كيما أخلد في مجد النور ونور المجد.



---

(١) الأصل والحسب.
(٢) المكالمة.
(٣) صاحب الرأي.
(٤) ضعيف الرأي.
(٥) تكلفه ما فيه عذاب أو شر.
(٦) العطر المائع.

الفهارس العامة

١ ـ فهرس الأعلام

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(غ)

(ف)

(ق)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

٢ ـ فهرس البلدان والأماكن والمواضع

الفهرس

هذا الكتاب

«كان الرصافي رجلاً من رجال الفكر، واسع العقل، صلب العقيدة، شديد المراس في الحق، حاد الذكاء...».

كامل الجادرجي

«والرصافي ـ والحق يقال ـ ذئب الحرية في العراق يثب على كل من يحاول قتلها أو تقييدها».

أمين الريحاني

«... إنني لم ألقَ في عمري أديباً أوسع منه معرفة باللغة وخصائص مفرداتها وبالصرف والنحو وما يتصل بقواعدهما من قيود وشروط...»

طه الراوي

«كان الرصافي عملاقاً، وصورته تقترن دائماً بصورة العملاق الظامئ النهم الذي يغمس شفتيه في أحواض المباهج والمسرات...».

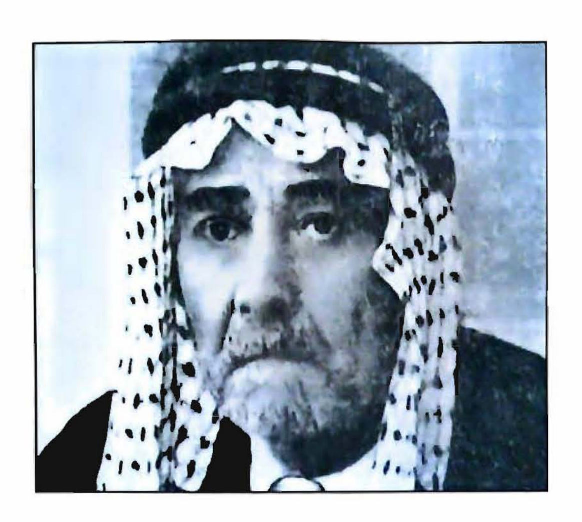
رئيف خوري



معروف الرصافي

آثاره في النقد والأدب

الجزءان الثاني والثالث



جمع وتقديم:

أ. د. داود سلوم

أ. د. عادل كتاب نصيف العزاوي

الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي

منشورات الجمل



معروف الرصافي

آثاره في النقد والأدب

ـ الجزءان الثاني والثالث ـ

معروف الرصافي

آثاره في النقد والأدب

الجزءان الثاني والثالث



أ. د. عادل كتاب نصيف العزاوي

الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي

منشورات الجمل



معروف الرصافي: آثاره في النقد والأدب، الجزءان الثاني والثالث
جمع وتقديم: أ. د. داود سلوم - أ. د. عادل كتاب نصيف العزاوي - الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي
الطبعة الأولى ٢٠١٤

تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ - ٠١ - ٣٥٣٣٠٤
ص.ب: ١١٣ - ٥٤٣٨ بيروت - لبنان

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany
www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com


رسائل
التعليقات

المقدمة

بقلم الشاعر المطبوع نعمان ماهر الكنعاني

رسائل التعليقات هذه ثلاث رسائل كتبها الأستاذ الجليل معروف الرصافي تعليقاً على ثلاثة كتب أصدرها بعض الكتاب في السنوات الأخيرة وهي وإن كانت مختلفة المواضيع فإنها تجمعها جامعة واحدة هي الجامعة التاريخية.

تبحث الرسالة الأولى في الرد على بعض ما جاء في كتاب التصوف الإسلامي لمؤلفه الدكتور زكي مبارك الكاتب المصري وتبحث الثانية في الرد على بعض ما جاء في كتاب النثر الفني للمؤلف نفسه. أما الرسالة الثالثة فقد تناولت الرد على بعض ما ذكره المستشرق الإيطالي لئونا كايتاني في كتابه التاريخ الإسلامي.

فالتصوف الإسلامي والنثر الفني والتاريخ الإسلامي كل هذه المواضيع تشترك في كونها تبحث في تاريخ عهود حدثت فيها هذه الأمور.

وقد قرأت هذه الرسائل الثلاث ورابعة عنوانها (على باب سجن أبي العلاء) يرد فيها الأستاذ الرصافي على بعض أقوال الدكتور طه حسين في مؤلفه (مع أبي العلاء في سجنه) لم يكتب لها نصيب في النشر مع هذه الرسائل خضوعاً لأزمة الورق الحاضرة.

لقد كان الأستاذ الرصافي موفقاً في تعليقاته هذه إلى حد بعيد توفيقاً ناتجاً عن اطلاع واسع وتدقيق عميق واستقصاء وئيد. فانظر أيها القارئ إلى ردوده في الرسالة الأولى واقرأ أقوال الدكتور زكي في نظرية (الجيلاني) القائلة بأن العاصي

والطائع كلاهما سواء أمام الله، واقرأ رد الأستاذ عليها، ثم اقرأ قول الدكتور في صوفية الجاهلية والرد عليها وقس قيمة كل قول وردّ تعلم إلى أي مدى كان الأستاذ الرصافي عميقاً في تفكيره دقيقاً في استنباطه. أما ما قاله زكي مبارك في صوفية حذيفة اليمان فيجد القارئ دحض الأستاذ لهذا القول مثبوتاً بحجج تاريخية لا أدري كيف جهلها مؤلف التصوف الإسلامي وقد تحدث الأستاذ الرصافي عن الإنسان فقال إنه أول التعينات وفرض الثواب له والعقاب عليه لتفرده بصفات دون غيره من المخلوقات وخرج من قوله هذا وقد ضعضع مزاعم الدكتور وفندها تفنيداً لا أشك أنها سوف تملأ الدكتور غيظاً وأسفاً على ما بدر منه. وفي الرسالة الثانية (الرد على كتاب النثر الفني) يجد القارئ طرافة في النقد إلى جانب الدقة والإمعان، فقد ادعى مؤلف النثر الفني أن مؤرخي اللغة العربية اتفقوا على عدم وجود أدب للعرب قبل الإسلام فرد عليه الأستاذ بأسلوب من التهكم الساخر ما يتناسب ومثل هكذا ادعاء يرميه المؤلف رمياً، وقد أنكر المؤلف أن هناك مواضع يصلح لها النثر وأخرى النظم فلم يصمد إنكاره أمام الرد إلا بقدر ما يتسع الوقت لقراءة الرد. ثم يسأل الأستاذ المؤلف قائلاً: من أين تعلم الرواة المنهج الجاهلي ـ هذا المنهج الذي ينكر جاهليته الدكتور وغير الدكتور من المبتكرين لفنون الإنكار ـ من أين تعلم الرواة إذا لم يكن هناك منهج جاهلي وكيف وضعه الرواة بهذا الشكل دون غيره وهل اتفق الرواة قاطبة على هذا حتى لم نجد واحداً منهم يذكر لنا شيئاً مخالفاً لهذا المنهج؟ وفي سؤال الأستاذ مشكلة للدكتور لا أراه مجيباً عنها.

وقد أعجب الدكتور مبارك بإنكار المسيو مرسيه للنثر الفني عند العرب فسأله الأستاذ الرصافي عن الخطب هل هي نثر فني أم شيء آخر. وإني لا إِخال المسيو ولا الدكتور قادرين على اعتبار الخطب ليست من النثر الفني بشيء، ثم أيد الأستاذ الرصافي وجود الوجود الأدبي عند عرب الجاهلية بقوله إن النثر يجب أن يكون سليقة عند العرب، ثم وضعت الاصطلاحات أخيراً، وبالقياس إلى كلام العرب وفي هذا القول برهان يلقي ضوءه في طريق مؤلف النثر الفني شاء أم أبى.

وآخر ما أود الإشارة إليه في هذه الرسالة هو توفيق الأستاذ الرصافي في تسمية أسلوب القرآن بالأسلوب المفصل مستدلاً بالآيات القرآنية بشكل يجلو الشك عن

ذهن الدكتور طه حسين الذي لم يستطع أن يسمي أسلوب القرآن بغير أسلوب قرآني.

فهذان الكتابان اللذان ألفهما الدكتور زكي مبارك فيهما من الشطط الشيء الكثير. وهاتان الرسالتان اللتان رد بهما الأستاذ الرصافي على المؤلف فيهما من العلم الشيء الكثير، فهل يقتصد بعدها الدكتور المذكور في قيمة مؤلفيه هذين؟

أما عن الرسالة الثالثة فأقول: لقد جاءنا المستشرق الإيطاني كايتاني في كتابه التاريخ الإسلامي بإنكاره لأمور يعد إنكارها ضرباً من الهذيان، فهو ينكر حفظ العرب لأنسابهم قبل خلافة عمر بن الخطاب، وهو ينكر طلب قريش للنبي محمد وتفتيشهم عنه عندما اختفى في غار حراء وهو يزعم أن هجرة النبي محمد إلى المدينة كانت قبل كل أصحابه لا بعدهم. كذلك ينفي إيمان أصحاب محمد الأولين إذ يقول إن الإسلام لم يكمل إلا بعد ثلاث وعشرين سنة، فكيف صح إسلام الأولين قبل اكتمال الإسلام بهذه المدة؟ كما أنه ينكر اجتماع دار الندوة وائتمار قريش بمحمد. ويظل المستشرق ينكر وينكر ويستمر الأستاذ الرصافي يفند ويفند حتى يثبت حفظ العرب لأنسابهم من زمن الجاهلية، وتفتيش قريش وطلبهم للنبي عند اختفائه في حراء واجتماعهم في دار الندوة وائتمارهم بالنبي وهجرة أصحاب النبي قبله وصحة إسلام الأولين، إلى غير ذلك من الردود التي تدحض مزاعم هذا المستشرق وتثبت له خطل رأيه وإسفافه وعصبيته.

وقبل أن يطول بنا المسير أقول: لقد برهن الأستاذ الجليل معروف الرصافي على أنه ليس ذلك الشاعر الخالد فقط بل هو الشاعر العالِم المحقق، وفي هذه الرسائل نجد شيئاً من عبقريته.

بغداد في ١٢ كانون الأول ١٩٤٣

نعمان ماهر الكنعاني

القسم الأول في الرسالة الأولى
في التصوف الإسلامي

تعليقات

اتفق لي أن رأيت عند أحد أصدقائي نسخة من كتاب «التصوف الإسلامي» المطبوع بمصر سنة ١٣٥٧ هـ لمؤلفه الأستاذ الفاضل الدكتور زكي مبارك، فاستعرته منه وطالعته، فوجدته جديراً بالمطالعة لأنه أول كتاب من نوعه يناقش مذهب التصوف مناقشة علمية تأريخية.

وقد علّقت في أثناء المطالعة على حاشية الكتاب تعليقات ذكرت فيها ما سنح لي من فكر وملاحظة، ثم رأيت أن أثبتها في هذه الكراسة عسى أن تكون مفيدة لمن يطلع عليها. وإن الحقائق في الأكثر إنما تظهر للناس من تتابع أفكارهم وتلاحقها وإن لم تكن مفيدة فلا إثم عليّ من إثباتها.

جاء في الصفحة الـ(٤٧) من الجزء الأول قوله:

«وعن الحب الإلهي نشأت نظرية وحدة الوجود»...

وجاء في الصفحة الـ«٦٦» منه أيضاً:

«إن التصوف قديم جداً عند العرب وهو أساس المسيحية»...

تعليق

إن البحث والتفكير قد ألجآني إلجاء لا محيص عنه إلى الإيمان بوحدة الوجود، وجعلاني أعتقد اعتقاداً جازماً بأن التصوف إسلامي محض في نشأته

وتطوراته، وأنه فكرة فلسفية مجردة لا علاقة لها بالزهد والعبادة، ولا بالزهاد والعباد وأن الصوفيين هم فلاسفة الإسلام الذين لا يرون في الكون باطلاً، والذين تساوت عندهم المعاني المتضادة من حسن وقبح، ومن خير وشر، وهدى وضلال، وأنهم أي الصوفية أبعد الناس عن الزهد والتقشف وأن طريقتهم الوحيدة في فلسفتهم هي التفكير المقترن بصفاء النفس ليس إلا. وأنهم لا يسعون جهدهم إلى تصفية النفس من أدران كل ما يعكر صفو التفكير إلا لكي يقترن تفكيرهم بصفاء النفس فيكون نقياً خالصاً من شوائب كل غفلة ويكون لهم أهدى إلى معرفة الحقيقة الكلية المطلقة اللانهائية، وبعبارة أخرى إلى معرفة الله.

وليس قولي هذا بالمرجَّم، ولا اعتقادي بالمتوهم فقد اتضح لي كالشمس في رأد الضحى أن محمداً «رسول الله» جاء بحقيقتين ناصعتين إحداهما وحدة الإله، والثانية وحدة الوجود. أما الأولى فقد قالها بمنطوق العبارة لكي يحرر بها الناس من كل عبودية لغير الله وهي: «لا إله إلا الله» وأما الثانية فقد قالها بمفهوم العبارة لكي يوصل بها أولي المواهب الفطرية العالية إلى الكمال النفسي الذي لا يتم إلا بمعرفة الله وهي «لا موجود إلا الله».

فإن قلت قد علمنا أن رسول الله قال في القرآن لا إله إلا الله ولكنا لا ندري أين قال لا موجود إلا الله؟

قلت: قالها في القرآن أيضاً ففي سورة الحديد ﴿هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم﴾ فإن هذه الآية تدل بمفهومها دلالة صريحة على أن لا موجود إلا الله. «هو الأول» الذي ليس له بداية و«الآخر» الذي ليس له نهاية. وليس معنى هذا إلا أنه هو السرمدي اللانهائي. وهو «الظاهر» الذي نراه بأعيننا وندركه بحواسنا و«الباطن» الذي لا نراه ولا ندركه. وليس معنى هذا إلا أنه هو كل شيء وأنه لا موجود غيره. ونحن إذا أخذنا صفو المعنى من عبارة الآية قلنا بأن الله هو الوجود الكلي المطلق اللانهائي وأنه لا موجود غيره.

هذه هي وحدة الوجود التي هي أساس مذهب التصوف وهذا منشؤها. أما أن هذه الفكرة حصلت بالتفكير أو الأخذ والتلقين فشيء يحتاج الكلام عنه إلى بحث

طويل وتفكير مديد. فلذا أتركه للشبان الباحثين والأقوياء القدراء من المفكرين كالدكتور زكي مبارك وأمثاله الأكرمين.

وفي القرآن أيضاً عدا الآية المتقدمة آيات أخرى تؤيد نظرية وحدة الوجود وتوضحها منها قوله ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ وقوله ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم﴾ وقوله ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ وقوله ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ فمن السهل الخالي من كل تكلف أن تتمشى المعاني الرائعة في هذه الآيات مع نظرية وحدة الوجود فهي بمثابة شرح لها وإيضاح.

ولما كان محمد بما أوتي من الكمال النفسي والفكر القدسي سيد العارفين بهذه الحقيقة أعني حقيقة وحدة الوجود استطاع أن يفنى في الوجود الكلي ويتلاشى فيه منسلخاً من وجوده الجزئي الذي لا حقيقة له في نفس الأمر وإنما هو مظهر من مظاهر الوجود الكلي قائم به، مندمج فيه اندماج وجود البردة في الماء. فلذلك نعم، لذلك جاز له أن يقول قول الله وأن يفعل فعله، فيقول بعدما يرمي ما أنا رميت ولكن الله رمى، ويقول بعدما سد الخوخات التي في مسجده ما أنا سددتها ولكن الله سدها. وهذا هو معنى الفناء في الله.

فإن قلت: «دع عنك الباطن الذي لا نراه ولا ندركه بحواسنا، فما هذا الظاهر الذي نراه وندركه بحواسنا من هذه المخلوقات العلوية والسفلية». فهل هي الله وهل يجوز لواحد من الناس أن يقول أنا الله؟ قلت: اقرأ الكلام الآتي بإمعان تعرف منه جواب ما سألت.

إذا قدرت ـ ولا أظنك قادراً ـ أن تتصور بذهنك الوجود الكلي اللانهائي فانياً فيه متلاشياً فيه، ناسياً أو متناسياً كل ما تدركه بحواسك من المخلوقات أو غائباً عنها كما يقول الصوفية فقد انغمست في نور معرفة الله بعض المعرفة. وحينئذٍ أينما التفت لم تجد غير الذي يسميه البشر «الله».

وإذا رجعت من الغيبة إلى الشهود علمت أن هذه المخلوقات الجزئية التي تدركها بحواسك ليس لها وجود خارج الوجود الكلي، وإنما هي مظاهر للوجود

الكلي كمظاهر الأمواج لماء البحر المائج. ولا أظنك إذا نظرت إلى البحر المائج ترى فيه للأمواج وجوداً غير وجود الماء. وأرجو أن تغفر لي تمثيلي بالأمواج في البحر المائج لأن العبارات كلها قاصرة عن تمثيل المعنى المراد في معرفة الله.

ففي النفس ما أعيا العبارة كشفه وقصر عن تبيانه النظم والنثر[1]

وأيضاً أنك كلما توغلت في كلية الوجود المطلق وفي لانهائيته تقربت من حقيقة ذات الله، وكلما وقفت عند مظهر جزئي من مظاهر الوجود الكلي ابتعدت عن الله واحتجبت عنك ذاته السرمدية.

وبالنظر إلى هذا يكون كافراً بالله كل من قال من البشر أنا الله. وذلك لأن «أنا» جزئية المدلول والله كلي الوجود ولذلك كفر الحلاج لما قال «أنا الله» وإني لا أشك في أن الحلاج لم يكن من الراسخين في نظرية وحدة الوجود. وأن عدم رسوخه فيها هو الذي حمله على هذه (الشطحة) المنكرة. ولكن انظر إلى سيد العارفين محمد رسول الله فإن في كلامه ينفي «أنا» فانياً في الوجود الكلي فيقول ما أنا رميت ولكن الله رمى، ويقول ما أنا سددتها ولكن الله سدها.

علم الطبيعة يؤيد وحدة الوجود

إن نظرية وحدة الوجود ترجع بالكائنات كلها موادها وقواها إلى أصل واحد يعبرون عنه بالوجود الكلي اللانهائي. ولو أنهم أوجدوا عبارة تقرّب حقيقته للأفهام أكثر من هذه العبارة لأحسنوا ولكنهم لم يستطيعوا. وعسى أن يتوصل علماء الطبيعة في مستقبل الأيام إلى معرفة هذا الأصل وتوضيحه بما لا يترك فيه ريبة لمستريب. فإن نظرية وحدة الوجود تمتُّ بنسبة جلية إلى العلوم الطبيعية بركنيها الفيزياء والكيمياء. وأن العلوم هذه تؤيد نظرية وحدة الوجود كل التأييد. ولو أن علماء الطبيعة توصلوا إلى تحليل الذرات أو تحليل العناصر المعلومة التي يقولون ببساطتها لعرفوا ما وراءها وما قالوا ببساطتها. على أنهم قالوا بأن الكهربائية هي أصل الكائنات كلها. ولكن الكهربائية لم يزل أمرها عندهم في خفاء.

---

(١) هذا البيت للرصافي من قصيدة له بعنوان «خواطر شاعر» وهي في ديوانه ١/ ٩٢ ومستهلها وفي النفس بالواو لا بالفاء. (عبد الحميد الرشودي).

وما إخال النواميس أو القوانين الطبيعية التي يذكرها علماء الطبيعة في كتبهم إلا سنة الله في خلقه. وقد جاء في القرآن أن سُنّة الله لا تقبل التبديل. قال في سورة الملائكة[1]: ﴿فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾ والقوانين الطبيعية كسنة الله لا تقبل التبديل والتحويل.

الله والمكان

بعد ما تقدم من الكلام في نظرية وحدة الوجود ومنشئها يحق لنا أن نتعجب من قول الدكتور زكي مبارك في الصفحة الـ(١٨٤) من كتابه «إن القول بوحدة الوجود ليس إلا شطحة صوفية» والشطحة في عرفهم هي كلمة يقولها الصوفي وهو في حالة غير اعتيادية فيخرج بها عن حدود المعقول والمألوف. فتكون «الشطحة الصوفية» كهفوة من الهفوات في عرف سائر الناس. وللدكتور عذره في جعلها شطحة صوفية فإن محيي الدين بن عربي قال عند الكلام على وحدة الوجود: «لا يدركها إلا من أدرك اجتماع الضدين» كما في السيرة الحلبية.

ويحق لنا أن نتعجب أيضاً من قوله في الصفحة التي تليها «لقد أجهدت عقلي في البحث عن السبب الذي دعا إلى القول بوحدة الوجود، وانتهيت إلى أن هذه النظرية لم تنشأ إلا لأن الإنسان بطبيعة تكوينه لا يتصور موجوداً بلا حيز ولا جهة ولا مكان، وهو حين يؤمن بوجود الله يسأل من حيث لا يشعر، وأين الله».

وكأن الدكتور يريد بكلامه هذا أنهم قالوا بوحدة الوجود ليتخلصوا من مشكلة «أن الله لا في مكان» ولكنه لم يبين وجه التخلص. أي لم يذكر كيف خلصتهم وحدة الوجود من هذه المشكلة، فهل هذه النظرية تجعل كون الله في مكان معقولاً. فلذا لجأوا إليها أم هي تجعل كون الله لا في مكان معقولاً. هذا ما لم يبينه الدكتور ولم يتكلم عنه.

أما نحن فنقول: إذا كانت ذات الله عبارة عن الوجود الكلي المطلق اللانهائي كان من البديهي أن الله منزه عن المكان وأنه في لا مكان. لأن المكان إنما هو من

---

(١) الصواب سورة فاطر وهما جزء من الآية ٤٣. (عبد الحميد الرشودي).

شأن الوجود الجزئي المتناهي ووجود الله كلي لانهائي. فكيف يكون في مكان من لا تسعه إلا الكلية اللانهائية؟

وبالنظر إلى هذا يصح أن نقول بأن الله في كل مكان كما يصح أن نقول بأنه لا في مكان، أما كونه في كل مكان فلأنه كلي محيط بكل شيء ﴿وكان الله بكل شيء محيطا﴾ فلا يجوز أن يكون في مكان دون مكان، أي لا يجوز أن يخلو منه مكان لأنه إذا خلا منه مكان كان جزئياً ووجود الله كلي محيط بكل مكان. وبهذا نفهم معنى قوله ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ وقوله ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾. وأما كونه لا في مكان فمعناه أنه ليس في مكان دون مكان. ذلك لأنه إذا وجد في مكان دون آخر خلا منه المكان الثاني، وعندئذٍ يكون وجوده جزئياً لا كلياً.

أما الزمان فإن الله منزه عنه أيضاً تنزهه عن المكان. ذلك لأن الزمان ـ دع عنك ما يقوله الناس في تعريفه ـ هو الاستمرار، هو السرمدية التي هي كالدائرة ليس لها أول وليس لها آخر، والله سرمدي الوجود لأنه كلي. والوجود الكلي لا يكون إلا سرمدياً أي لانهائياً ﴿هو الأول والآخر﴾ فكلية وجود الله تنزهه عن المكان، وسرمديته أي لانهائيته تنزهه عن الزمان. على أنك لو شطحت شطحة فكرية لا صوفية فقلت: هو الزمان وهو المكان لكان لقولك هذا وجه وجيه عند المفكرين.

وإذا عرفنا هذا عرفنا أن الكلية هي عرش الله الذي استوى عليه ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ إذ لا يسعه غيرها وهي أيضاً كرسيه الذي وسع السموات والأرض. ﴿وكان الله بكل شيء محيطا﴾ فدع الجامدين بعد هذا يتخبطون في أوحال الغفلة قائلين في المتشابه من القرآن إن الله أرسل إلينا كتاباً لا نفهمه نحن بل هو.

الحق والباطل في رأي أهل التصوف

كتب الدكتور في كتابه فصلاً تحت عنوان «صراحة الجيلاني» عبد الكريم الذي هو من أعلام الصوفية، وذكر كتابه «الإنسان الكامل» وقال فيه: إنه كتاب يفيض بالوساوس. إلى أن قال في ص (١٢١) «وكانت أكبر عقبة تعترض القائلين بوحدة الوجود هي مشكلة الثواب والعقاب» وقال «إن الجيلاني يقتلع هذه المشكلة من

الأساس ويراها ضرباً من الأوهام والظنون وهو بكل صراحة يرى الناس أجمعين مهتدين في أحوال الطاعة وفي أحوال العصيان، وهو يقرر أولاً أن الله يسمى المضل ويسمى الهادي، فالطائع متحقق بصفة الهداية والعاصي متحقق بصفة الضلال، وهما أمام الله سواء».

ثم أخذ الدكتور يتكلم أولاً عن المخاوف المترتبة على هذه الآراء ويهول الأمر فيها، ثم كر راجعاً فأخذ يخرجها على وجه وجيه مقبول ومعقول إلى أن قال «أما بعد فهذه توجيهات لآراء الجيلاني وهي آراء تنكرها الشرائع والقوانين، والناس يتصورون أن القول بها يمضي بالإنسانية إلى معاطب الهلاك ولو عقلوا لعرفوا أنها أساس النظام في عالم الحيوان وهو لم ينقرض في الغابات بسبب البغي والإثم والعدوان».

أما نحن فنذكر لك رأي أصحاب التصوف في الحق وفي الباطل ما هو؟ ومنه تعلم مذهبهم في تساوي المتضادات في عالم الممكنات من حيث يتجلى لك وجه الحق ووجه الباطل في الكائنات.

تكلم محيي الدين بن عربي عما جاء في الحديث النبوي «أصدق كلمة قالتها العرب كلمة لبيد: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» فقال: «إعلم أن الموجودات كلها وإن وصفت بالباطل فهي حق من حيث الوجود. ولكن سلطان المقام إذا غلب على صاحبه يرى ما سوى الله باطلاً من حيث إنه ليس له وجود من ذاته فحكمه حكم العدم وهذا معنى قوله ما سوى الله، أي كالباطل لأن العالم قائم بالله لا بنفسه فهو من هذا الوجه باطل. والعارف إذا وصل إلى مقامات القرب في بداية عرفانه ربما تلاشت هذه الكائنات وحجب عن شهودها بشهود الحق لا أنها زالت من الوجود بالكلية. ثم إذا كمل عرفانه فإنه يشهد الحق والخلق معاً في آن واحد» انتهى كلام محيي الدين كما في صفحة رقم ٣٥٧ من الجزء الأول من السيرة الحلبية.

إن الحديث النبوي قد تضمن بمفهومه أن ما سوى الله باطل. فما معنى الباطل هنا؟ وقد أراد محيي الدين تفسير المعنى وتخريجه على مذهب الصوفية فكأنه في

كلامه يقول (كما هو مفهوم من عبارته) إن كل موجود من هذه الكائنات حق وإنه إذا وصف بالباطل فإنما يوصف به على وجه التشبيه لأنه ليس له وجود من ذاته بل هو قائم بالله لا بنفسه ولذلك يكون كالباطل أي حكمه حكم الباطل.

ثم إن محيي الدين قد بيّن في ضمن كلامه المذكور مرتبتين من مراتب العارفين (أي الصوفية) المرتبة الأولى هي أن تتلاشى الكائنات في نظر العارف فيحجب عن شهودها بشهود الحق. فيكون تلاشيها في هذه المرتبة بمعنى احتجابها عنه بشهود الحق لا بمعنى زوالها من الوجود بالمرة. والمرتبة الثانية هي مرتبة الكمال العرفاني أن يشهد العارف الحق والخلق معاً في آن واحد. لأنه لا يرى إلا الحق. وهذه تسمى عندهم بمرتبة الجمع. فالنتيجة الحاصلة من كلام محيي الدين هي أن الموجودات كلها حق وأن وصفها بالباطل لا يكون إلا مجازاً على طريق التشبيه.

ويستنتج من هذا أن الباطل في عرف الصوفية هو المحال لأن هذه الموجودات إذا كانت كلها أي الواجب والممكن منها حقاً كان الباطل هو المحال بحكم الضرورة. ولا يخفى أن المحال هو الممتنع الوقوع عقلاً. وعليه يصح أن نقول كل ما وقع في هذه الكائنات فهو حق إذ لو كان باطلاً لما وقع وإذا كان كل ما وقع في هذه الكائنات حقاً تساوت المتضادات بحكم الضرورة فالضلال كالهدى، والعصيان كالطاعة، والتقوى كالفسق والفجور، والشر كالخير، والحسن كالقبيح... إلخ.

وإذا كان الباطل هو المحال فالحق ما سوى المحال. ويصدق كل الوجود بكلا قسميه الواجب والممكن. فالواجب هو ذات الله وهو الوجود الكلي المطلق اللانهائي، والممكن هو الكائنات من الموجودات الجزئية التي لا وجود لها بذاتها وإنما هي مظاهر قائمة بالوجود الكلي.

إن مذهب الصوفية هذا في أن كل ما وقع فهو حق وأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع يؤيده ما جاء في القرآن على لسان الذين يذكرون الله ويتفكرون في خلق السموات والأرض من قولهم ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار﴾ وتؤيده آية أخرى في سورة هود ﴿ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾ وإليك بيان ذلك.

إن الدابة بمعناها اللغوي العام هي كل ما دب من الحيوان إلا أنها في اصطلاح اللغة خصت بما يركب أو تحمل عليه الأثقال وهي بالنظر إلى ما أريد بيانه في الآية تشمل حتى الإنسان. والناصية هي مقدم الرأس ويكنى بها عن العز والشرف. يقال فلان ناصية القوم أي أعزهم وأشرفهم، والأخذ بناصية الشيء كناية عن الاستيلاء عليه بحذافيره. فإذا قيل إن فلاناً آخذ بناصية كذا فمعناه أنه مستول عليه وجاعله تحت قهره وسلطانه فقوله في الآية (هو آخذ بناصيتها) أبلغ معنى وأبعد مرمى مما لو قيل (هو قائدها).

وإذا كان الله آخذاً بناصية كل دابة فكل ما يقع منها من فعل أو حركة يكون حقاً بحكم الضرورة. لأن الآخذ بناصيتها على صراط مستقيم. فهل نستطيع بعد هذا أن نصف فعلاً من أفعال هذه الدابة بالباطل خيراً كان أو شراً، طاعة أم عصياناً، عبادة أم فسقاً وفجوراً؟

ولا ريب أن هذا الحكم غير خاص بالحيوان بل هو يعمّ كل شيء، وأن تخصيص الدابة بالذكر في الآية ربما كان لغرض من أغراض البلاغة أو نحو ذلك وإلا فلو قيل ما من شيء إلا هو آخذ بناصيته لكان صحيحاً أيضاً. وبهذا يتجلى لك أن كل ما وقع في هذا الكون فهو حق وأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع.

على أنا إذا رجعنا إلى المعقول رأيناه يؤيد مذهب الصوفية في تساوي هذه المعاني المتضادة لأنها لا حقيقة لها في نفس الأمر، وإنما هي من الأمور النسبية والاعتبارية. فالشر مثلاً وهو اسم جامع للرذائل والمكاره كلها إنما سميناه واعتبرناه شراً لأنه لا يلائمنا فهو شر بالنسبة إلينا وكذلك الخير. وكون الشر شراً يختلف أيضاً باختلاف الزمان والمكان، والأحوال والأشخاص. فالريح الباردة في الشتاء شر وفي الصيف خير، والمطر في السبخة شر وفي العذبة خير وقد قال الشاعر[1]:

وفي الشر نجاة حين لا ينجيك إحسان

وقال المتنبي: «مصائب قوم عند قوم فوائد» وقال أيضاً «والصدق شرّ إذا ألفاك في الكرب العظام».

---

(١) هو الشاعر الجاهلي الفِنْد الزِّماني. (عبد الحميد الرشودي).

وقد أخطأ الذين نزهوا الله عن خلق الشر لأنهم قاسوا الله بأنفسهم وتصوروه مثلهم وفاتهم أن الشر إنما كان شراً عندهم وفي زعمهم، وأن ليس هناك خير أو شر وإنما هناك خلق تختلف مظاهره، وتتباين صوره وكله مظهر من مظاهر الوجود الكلي قائم به.

وإذا كانت الموجودات كلها حقاً عند أصحاب وحدة الوجود لم يبقَ للباطل معنى سوى المحال الذي هو ممتنع الوقوع. ولما كانت الموجودات كلها لا تقع ولا تجري في وجودها إلا على سنة ثابتة لا تقبل التبديل والتحويل، وكانت هذه السنة هي التي يعبر عنها القرآن بسنة الله، ويسميها علماء الفيزياء والكيمياء بقوانين الطبيعة، صح أن يقال بأن الباطل هو ما خالف سنة الله لأن المخالف لسنة الله ممتنع الوقوع.

وبالنظر إلى هذا يكون مذهب وحدة الوجود رجوعاً إلى ما يسميه علماء المادة بالطبيعة، ويسميه القرآن بالفطرة في قوله ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ فلا فرق بين علماء الطبيعة وأصحاب وحدة الوجود إلا أن طريقة هؤلاء تفكيرية مقترنة بصفاء النفس الإنسانية يمثلها قولهم: «حدثني قلبي عن ربي» وطريقة أولئك علمية عملية مبنية على الفكر والدرس والبحث والاختبار والتجربة. ولهذا قلنا فيما تقدم إن الصوفية هم فلاسفة الإسلام إلا أنهم ليسوا بماديّين بل روحيين. فمن الخطأ أن يخلط بهم العباد والزهاد وأمثالهم من أرباب التقشف والتخشن بلبس الصوف والمرقعات. نعم! إن من هؤلاء من تشبهوا بالصوفية فشوهوا مسلكهم حتى دعا ذلك بعض علماء المسلمين الجامدين على النصوص والمتون أن ينكروا على الصوفية مذهبهم وأن يشتموهم فيذكروا من أقوالهم وأفعالهم ما هم منه براء.

مخاوف الدكتور من نظرية وحدة الوجود

لما كانت نظرية وحدة الوجود تقضي بتساوي المتضادات كما بيناه فيما تقدم وتستلزم من أجل ذلك أن يكون التقاة والعصاة أو الأخيار والأشرار سواء أمام الله، أخذ الدكتور في كتابه يتكلم عما ينبعث من هذا التساوي من المخاوف والمحاذير، وصار يخاف منها على الشرائع والقوانين، وعلى الأخلاق، وعلى الثواب والعقاب

فقال في ص (١٨٦) من الجزء الأول «والمهمّ أن نعرف الآن كيف يصح التكليف مع القول بوحدة الوجود، ونسارع فنقرر أن الذين يقولون بوحدة الوجود يتهافتون كل التهافت حين يضعون قواعد الأخلاق لأنهم لا يعرفون أين مناط الثواب والعقاب».

وقال في الصفحة التي تليها: «إن القول بوحدة الوجود يأتي على قواعد الأخلاق من الأساس، ونحن لا نملك التفريط في قواعد الأخلاق، ولا نملك النيل من أصول القوانين لأن أقل محاولة من هذا النوع تعرّض المجتمع للفساد، وتسوق الفلاسفة أنفسهم إلى مهاوي الفناء».

وقال في ص (٢٢١) عند كلامه عن الجيلاني: «وهو (أي الجيلاني) يقرر أن الله يسمى المضل كما يسمى الهادي، فالطائع متحقق بصفة الهداية والعاصي متحقق بصفة الضلال، وهما أمام الله سواء». وقال: «وهذه الوثبة مذمومة من الوجهة الشرعية فهي تقضي على أصول القوانين وتوجب إلغاء المحاكم، وتسريح من يرابطون من الجنود للمحافظة على مصالح الناس إلخ.

أما نحن فنتكلم عن هذه المخاوف بما يظهر منه للقارئ أنها في غير محلها فنقول:

لقد تبين مما تقدم (خصوصاً ما ذكرناه من القول حول كلام محيي الدين بن عربي) أن الموجودات كلها حق وأنها ليس لها في الحقيقة وجود سوى الوجود الكلي، ومعنى هذا أنها في وجودها الجزئي ليست قائمة بنفسها بل بالوجود الكلي، وأنها بوجودها الجزئي غير خارجة عن الوجود الكلي ولا مستقلة عنه، بل كل ما هنالك أنها مظاهر مختلفة الصور للوجود الكلي، وأنها بهذه المظاهر والصور تخالف الوجود الكلي ليس إلا.

تنبيه

إن معنى المظاهر والصور في كلامنا هو بعينه المعنى الذي يعبر عنه الصوفية بالتعينات في كلامهم غير أننا أضربنا عن استعمال كلمة (تعينات) لأنها غير واضحة كوضوح المظاهر والصور.

إن أحسن مثال نذكره لهذه الموجودات الجزئية القائمة بالوجود الكلي والتي هي مظاهر له ما ذكرناه سابقاً من أمواج البحر فإنها ليس لها في البحر وجود غير وجود الماء فليست هي في وجودها بخارجة عن وجود الماء ولا مستقلة عنه، وإنما هي مظاهر وصور حاصلة في الماء من التموج.

إن وجود الأمواج حق لا مرية فيه، فلا نستطيع أن ننكر وجودها بل نقول إن وجودها قائم بوجود الماء، وإنها ليس لها في الحقيقة وجود غير وجود الماء. وهذا هو معنى كلام محيي الدين عندما ذكر مرتبة الجمع في كلامه المتقدم إذ قال: «فإنه يشهد الحق والخلق معاً في آن واحد».

ولا ريب أن الموجودات الكونية القائمة بالوجود الكلي قد اكتسبت من تعيناتها (على تعبير الصوفية) أو من مظاهرها وصورها (على تعبيرنا) أوصافاً ينزه عنها الوجود الكلي، وأهم تلك الأوصاف الجزئية والتحيز وهي بهذه الأوصاف يتم لها كيانها التعيني أي يتم لها التعين والظهور في وجودها الجزئي.

وكذلك أمواج البحر فإنها قد اكتسبت من تعيناتها أو من مظاهرها وصورها أوصافاً ليس من شأن الماء أن يتصف بها كالتجعيد والتحدب في سطوحها، وكالتزبّد المؤدي إلى الابيضاض في أعاليها والماء بطبيعته لا يكون إلا مستوي السطوح بمقتضى قانون توازن المايعات، والأمواج تبيضّ بالأزباد في أعاليها والماء لا لون له. فالموجودات الجزئية تغاير الوجود الكلي وتخالفه رغم كونها قائمة به ورغم كونها لا وجود لها سواه.

ثم إن هذه الموجودات الجزئية الكونية بسبب ما اكتسبته في تعيناتها من الأوصاف تترتب عليها أحكام تخصها دون الوجود الكلي، منها أنها فانية زائلة متغيرة، ولكن هذا الفناء والزوال والتغير المحكوم به عليها لا يكونِ إلا خاصاً بتعيناتها وبما اكتسبته في تلك التعينات من الأوصاف دون أن يشمل الوجود الكلي الذي هي قائمة به.

مثال ذلك أننا إذا بنينا بيتاً من الثلج أو من الجليد كما يفعل ذلك أهل البلاد القريبة من القطب الشمالي علمنا أن هذا البيت لا وجود له في الحقيقة غير وجود

الماء، وعلمنا أن الثلج قد اكتسب من هذا التعين الجمودي الذي جعله بيتاً أوصافاً تبعده عن الماء وتجعله مغايراً له ومن ثم تترتب عليه أحكام تخصه ولا تشمل الماء، منها أنه قابل للانهدام بمعول ينقضه أو صاعقة تصيبه أو زلزلة تقوضه والماء غير قابل للانهدام بذلك، ومنها أنه له شكل هندسي قابل للتبديل والتغيير والماء ليس بذاك.

الإنسان

نريد أن نتكلم عن النتيجة الحاصلة مما قدمناه فنقول: إن في هذه الموجودات الجزئية القائمة بالوجود الكلي موجوداً يقال له الإنسان، وهو بالنسبة إلى الموجودات الكونية كلها كالزبدة بالنسبة إلى اللبن المخيض أي هو أكمل مظهر من مظاهر الوجود الكلي. ذلك لأنه عاقل ناطق ذو إرادة فهو بذلك قد امتاز عن جميع الموجودات الجزئية في الكون.

ومن هنا نعلم أن الإنسان هو أكمل التعينات، وبعبارة أخرى أكمل مظهر من مظاهر الوجود الكلي وأنه قد اكتسب من هذا التعين أو هذا الظهور الكامل أوصافاً لم يكتسبها غيره من الموجودات. ولكن ليس جميع أفراده متساوين كأسنان المشط في تلك الأوصاف المكتسبة من هذا التعين أو هذا الظهور الكامل بل هم متفاوتون فيها تفاوتاً بعيداً خصوصاً في العقل والنطق والإرادة.

ولما كان الإنسان أكمل التعينات، وبعبارة أخرى أكمل مظهر من مظاهر الوجود الكلي وكان مكتسباً من هذا التعين أو هذا الظهور الكامل أوصافاً لم يكتسبها غيره من الموجودات ترتبت على تعينه الكامل أحكام لم تترتب على غيره من الموجودات، ومن جملة هذه الأحكام أنه مكلف وأنه مثاب ومعاقب لأنه عاقل ذو إرادة. ولذلك جعل الشرع العقل مناط التكليف الذي عليه يترتب الثواب والعقاب فمن لا يكون عاقلاً لا يكون مكلفاً.

ويظهر من هذا أن التكليف وما يترتب عليه من ثواب وعقاب إنما هو خاص بوجوده الجزئي أي بتعينه أو مظهره الكامل بين هذه الموجودات ولا يعمّ ما وراء ذلك من الوجود الكلي كما أن الهدم المحكوم به على بيت الثلج الذي ذكرناه آنفاً

يختص بتعينه الجمودي ولا يشمل الماء. وإذا علمنا هذا فقد علمنا أن المثيب غير المثاب وأن المعاقِب غير المعاقَب وأن جميع الأحكام المترتبة على وجود الإنسان الجزئي إنما هي خاصة بهذا العالم الفاني فلا تعم العالم الباقي الذي هو عالم الوجود الكلي.

وبهذا تندفع المخاوف التي يتخوف منها الدكتور زكي مبارك حفظه الله على الشرائع والقوانين والأنظمة والجنود المجندة وغير ذلك من الأمور التي لا تلازم الإنسان إلا في مظهر وجوده الجزئي في هذا العالم كما أن الأخلاق لا تسايره إلا فيه.

والخلاصة التي نضعها أمام الدكتور هي أن نظرية الجيلاني القائلة بأن العاصي والطائع كلاهما سواء أمام الله لا تستلزم شيئاً من جميع هذه المخاوف التي هوّل بها في كتابه لأن تساوي الطائع والعاصي عند الله لا يكون إلا بعد الرجوع إلى الله «وإليه ترجعون» أي بعد الاندماج في الوجود الكلي المطلق فهناك لم يبقَ للطاعة ولا للعصيان أثر ما. وأما قبل ذلك فإنهما في مظهريهما من الطاعة والعصيان تابعان لما تقرره من الشرائع والقوانين من الأحكام.

وقد بقي هنا شيء: لسائل أن يسأل هل في الآخرة ثواب وعقاب أو نعيم وعذاب؟ وقد ذكر الدكتور ما أجاب به العامليّ على هذا السؤال من قوله: «بأن الدنيا فيها غني وفقير وعزيز وذليل ومالك ومملوك فكذلك في الدار الآخرة» قال الدكتور: «وهذا جواب ليس فيه شفاء» وهو كما قال.

أما أنا فأقول ليس الثواب والعقاب في مذهب وحدة الوجود بمعناهما المتعارف عند الناس. ويجوز أن يقال في بيانهما: إن الموجودات الجزئية ليست إلا مظاهر للوجود الكلي، ومنها الإنسان الذي لم يترتب عليه الحكم بالثواب والعقاب إلا لأنه اكتسب بمظهره الأكمل أوصافاً لم يكتسبها غيره من الموجودات الجزئية فإذا زال عنه مظهره رجع إلى الوجود الكلي المطلق واندمج فيه. ولا ريب أن هذا الاندماج هو السعادة المطلقة وهو النعيم لأن شقاءه إنما كان بالوجود الجزئي لا غير.

هذا ما نقوله في الثواب الأخروي، وأما العقاب أو العذاب فينبغي أن يكون خاصاً بما قبل الاندماج في الوجود الكلي أي قبل زوال مظهر الوجود الجزئي. وإن كان لا بد من العذاب في الآخرة كما يقتضيه ظاهر الآيات القرآنية فليس هو بمعناه المعروف عند الناس. حتى إن من الصوفية من قال بأن العذاب من العذوبة. وقد ذكر الدكتور عن الجيلاني ص (٢٢٧) أنه يؤمن بالجنة والنار، قال: ولكنه لا يرى أهل النار في عذاب وهو يؤكد أن أهل الجحيم يتلذذون كما يتلذذ أهل النعيم.

أما الآيات القرآنية المنذرة بعذاب الآخرة فليس المراد منها إلا التخويف بقصد المنع والزجر كما تقول الأم لولدها الصغير: إنك إذا ذهبت إلى محل كذا اغتالتك السعالي. تريد زجره ومنعه من الذهاب. ويؤيد كونها لمجرد التخويف ما جاء في سورة الإسراء ﴿وما نرسل بالآيات إلا تخويفا﴾ فإن المراد بالآيات هنا الآيات القرآنية على أحد المعنيين اللذين ذكرهما الزمخشري في الكشاف. فالآيات المنذرة بعذاب الآخرة إنما أرسلت لمجرد التخويف كما يقتضيه الحصر بما وإلا.

ومهما يكن فإن آيات الثواب والعقاب التي تصور الجنة والنار في القرآن كلها واردة مورد التمثيل فهي من المجاز التمثيلي لا من الحقيقة، فمن المتعسر إن لم يكن من المتعذر أن نعرف من الآيات القرآنية نوع العذاب أو كيفيته فضلاً عن حقيقته. ذلك لأن الآيات سواء كانت في الثواب أم في العقاب لا تصور لنا إلا نعيماً أو عذاباً جسمانياً على حد ما هو معروف ومألوف عندنا في الحياة الدنيا، وهذا وإن آمنا به لا يتمشى ظاهره مع ما في عالم الآخرة من الحياة الروحانية.

هذا ما نفهمه من الآيات القرآنية، أما الأحاديث النبوية فإن هناك أحاديث كثيرة نفهم منها أن نعيم الآخرة غير نعيم الدنيا. وذلك يستلزم أن يكون عذاب تلك غير عذاب هذه أيضاً. ولا حاجة إلى إيراد شيء من هذه الأحاديث هنا فإنها معلومة ومسطورة في كتب الحديث.

ونحن إذا نظرنا إلى آخرة المسيحية في معتقدهم رأيناها توافق نظرية وحدة الوجود، لأن الجنة عند المسيحيين هي حياة روحانية في السماء مع الله دأبها التسبيح والتقديس لا غير. أما جهنمهم فهي شيء يعبرون عنه بالمطهر حيث تطهر

النفس بعد الموت بعذاب له أجل محدود، فلا خلود عندهم في العذاب. فنعيمهم يقارب ما ذكرناه آنفاً من أن نعيم الآخرة يكون بالرجوع إلى الله، أي بالاندماج في الوجود الكلي. وكذلك العذاب عندهم فإنه روحاني يعود للنفس لا للجسم، وله أجل محدود لا خلود فيه. ويعتقدون أن العلم بأجله يعود إلى الله. وهذا وإن كان غير معقول لما مرّ بيانه فيما تقدم إلا أنه يتمشى مع الحياة الروحانية الأخروية بعض الشيء.

أما مسألة بعث الموتى بأرواحهم وأجسادهم فلم أقف على كلام للصوفية في تخريجه على مذهبهم وتوجيهه. والذي أراه أنه معتقد صرف لا يقوم إلا بالإيمان، وأن ليس للعقل فيه مجال. ولا يخفى أن الإيمان بالغيب يتسع لأكبر منه وأبعد. ولم تقم لنا عليه في الحجج الدينية حجة أعظم من قياسه على النشأة الأولى، ولا يخفى أنه قياس مع الفارق بعيد جداً، لأن النشأة الأولى إنما وقعت على وجه من أسباب النشوء موافق لسنة الله في خلقه وليس كذلك النشأة الأخرى. وقد قال ابن الشبل البغدادي:

ولقد أيد الإله عقولاً حجة العود عندها الإبداء

نعم! نحن في عالم الكون والفساد، ومن الممكن عقلاً أن تعود الأشياء الفاسدة أو الهالكة في هذا العالم إلى كونها الأول، ولكن بأمثالها لا بأعيانها، فإن عودتها بأعيانها مستحيل، ومن العبث إقامة الأدلة العقلية على أمور لا تقوم إلا بالإيمان في جميع الأديان وليس الدين إلا إيماناً بالغيب كما جاء في القرآن «يومنون بالغيب» فالإيمان بالغيب هو أساس الأديان كلها.

وإن كان البعث مما لا تدركه العقول، فإن الإيمان به معقول ومقبول، ذلك لأن الغاية المقصودة من الإيمان بالبعث، هي اعتقاد المؤمن بيوم الدين الذي هو يوم الحساب والجزاء، ذلك اليوم الذي يجازى فيه المحسن ويعاقب المسيء؟ ولا ريب أن الإنسان إذا كان مؤمناً بيوم الدين إيماناً صادقاً، اجتنب الشرور وكف عن العدوان وبذل الجهد في الأعمال الصالحة، وهذا هو كل ما تريده جميع الأديان في كتبها السماوية، وجميع الحكومات في قوانينها الأرضية.

وعليه فلا مرية في أن الإيمان بالبعث، يكون من أهم الوسائل المؤدية إلى السعادة في الحياة الدنيا، لأن المؤمن به وبيوم الجزاء، يستحيل عليه عقلاً وعادة أن يرتكب الشرور وأن يعمل غير الصالحات، ومتى كان كذلك كان صالحاً للحياة الاجتماعية بكل ما اشتملت عليه من حقوق وواجبات.

فإن قلت: لا نسلم بأن المؤمنين بالبعث وبيوم الجزاء يجتنبون الشرور ويعملون الصالحات، لأننا نرى الشرور في كل زمان ومكان صادرة من المؤمنين به أيضاً. قلت: نحن لم نطلق الإيمان به إطلاقاً، وإنما اشترطنا فيه الصدق والإخلاص، فإذا رأينا الشرور صادرة من المؤمنين بالبعث دلت عندنا دلالة قاطعة على أن هؤلاء المؤمنين غير صادقين في إيمانهم ولا مخلصين، وأن إيمانهم لم يكن إلا لجلب منفعة أو لدفع مضرة، فهم بإيمانهم مترددون بين الخوف والطمع. وأمثال هؤلاء إذا عنت لهم الفرصة انتهزوها ناسين أو متناسين إيمانهم بيوم الجزاء. أما المخلصون الصادقون في إيمانهم فهم كما قلنا يستحيل عليهم أن يرتكبوا الشرور، وأن يعملوا غير الصالحات. وتالله إني لا أرى في الوسائل العلمية والأدبية وسيلة تؤدي إلى إصلاح الإنسان في حياته الاجتماعية، أنفع، ولا أنجع، ولا أروع من إيمانه بيوم الجزاء المترتب على إيمانه بالبعث. ولا ريب أن الفضل كله في ذلك راجع إلى دين الإسلام القائل بالبعث دون غيره من الأديان.

ونعود هنا فنقول: إن البعث الذي يقول به الإسلام، لا يقوم إلا بالإيمان، وإنه ليس للعقل فيه مجال، وإن كان العقل البشري عاجزاً عن إثبات هذا البعث فإنه عاجز عن نفيه بتاتاً أيضاً، إذ لا يلزم نفي الحقائق الكونية التي يقف العقل البشري أمامها عاجزاً عن إدراك كنه أكثرها كالكهربائية مثلاً فإن العقل لم يزل عاجزاً عن إدراك كنهها، ولكنه مع ذلك مؤمن بوجودها، فلماذا لا يؤمن العقل البشري بالبعث وإن كان مجهول الكنه عنده ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾.

وآخر ما نقوله هنا هو أن الثواب والعقاب منوطان بالتكليف المنوط بالعقل. فحيثما كان التكليف كان الثواب والعقاب، وحيث لا تكليف فلا ثواب ولا عقاب. ولا يخفى أن التكليف أمر شاق على النفس فهو لا يلائم العالم الأخروي الذي هو دار النعيم الخالد والسعادة الأبدية.

وبعبارة أخرى: إن الإنسان بما أنه عاقل مكلف، والعاقل بما أنه مكلف يثاب إذا أطاع، ويعاقب إذا عصى. فالثواب والعقاب يمشيان وراء الطاعة والعصيان الماشيين وراء التكليف الماشي وراء العقل.

ولما كان التكليف منوطاً بالعقل اختص به الإنسان من بين جميع المخلوقات لأنه هو العاقل دونها. ومن هذا نعلم أن التكليف المسبب عن العقل، أو العقل المسبب للتكليف هو الأمانة التي عرضها الله على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً، كما جاء في القرآن.

وإيضاح ذلك: إن الإنسان وحده من دون سائر المخلوقات هو الذي يستطيع بسبب عقله أن يخرج عن الفطرة التي فطره الله عليها. وذلك بأن يظهر لك خلاف ما يبطن فيريك أنه مطيع وهو عاص، وأنه صديق وهو عدو، وأنه نصوح وهو غشاش، وأنه جائع وهو شبعان، وأنه نائم وهو يقظان، وبالجملة إنه هو وحده يغش ويكذب دون غيره من سائر المخلوقات التي لا تجري أفعالها وأحوالها إلا على الفطرة التي فطرها الله عليها، لا تخرج منها ولا تحيد عنها. ولذلك جرى عليه القلم بالتكليف دونها. وهذه هي الأمانة التي لم يحملها إلا الإنسان. وعلى هذا يصح أن يقال: إن العقل في الإنسان هو مصدر السعادة والشقاء. وسبحان الذي منه الهداية والضلال.

الصوف والتصوف

تكلم الدكتور في كتابه عن اشتقاق كلمة «تصوف» فذكر للماضين فيها أربعة أقوال أهمها اثنان: الأول أن التصوف مشتق من الصوف وأن الصوفية نسبة إلى الصوف. والثاني أنها نسبة إلى (سوفيا) وهي كلمة يونانية معناها الحكمة ومنها اشتقت كلمة (فيلسوف) أي محب الحكمة. ونسب الدكتور هذا القول إلى أبي الريحان البيروني المتوفى سنة ٤٤٠.

ونحن إذا نظرنا إلى المناسبة الجامعة بين المنسوب والمنسوب إليه أو المشتق والمشتق منه وجدناها في القول الأول لفظية محضة كالمناسبة بين الحِجْر والحَجَر

لا علاقة لها بالمعنى بل هي بعيدة عنه كل البعد لأن الصوفية كما قلنا فيما مر ليسوا إلا فلاسفة في الإسلام فلا علاقة لهم بلبس الصوف، بخلاف المناسبة بينهما في القول الثاني فإنها لفظية ومعنوية أيضاً.

وقد رجح الدكتور القول الأول واستدل عليه بأمور نلخص منها ما يأتي:

قال نقلاً عما حدث به اليافعي: «إن لباس الصوف كان غالباً على المتقدمين من سلف الصوفية لكونه أقرب إلى الخمول والتواضع والزهد، ولكونه لباس الأنبياء. وقد جاء أن رسول الله كان يركب الحمار ويلبس الصوف».

وعن الحسن البصري أنه قال: «أدركت سبعين بدرياً كان لباسهم الصوف».

قال: «ومن المحتمل أن يكون الصوفية لبسوا الصوف أول الأمر ليصح لهم الاقتداء بتواضع الرسول» قال: «ولا سيما إذا تذكرنا أن الرسول أقبل على أهل الصفة فواساهم ولم يكن عندهم غير جباب الصوف». قال: «فالصوف من لباس الرعاة». وذكر قصة ابن أدهم مع الهاتف فقال: «وابن أدهم حين جاءه الهاتف ترك فرسه وما معه وتصوف، أي لبس الصوف ليلحق بالزهاد». إلى غير ذلك من الأقوال والأخبار الدالة على أن لبس الصوف كان علامة الزهد وشارة الزهاد.

ويظهر لنا أن الذي دعا الدكتور وغيره ممن قالوا بنسبة الصوفية إلى الصوف، إلى هذا القول هو ظنهم أن أهل التصوف من الزهاد والعباد، أو ظنهم أن الزهاد والعباد هم أهل التصوف فكانت نتيجة هذا الظن خلطهم هؤلاء بهؤلاء وجعلهم الفريقين فريقاً واحداً.

والواقع خلاف ما ظنوا لأن الصوفية الذين هم فلاسفة الإسلام أبعد الناس عن الزهد. وإنما همهم تصفية النفس من شوائب الغفلة توصلاً إلى التفكير الحرّ الصافي الذي لا تشوبه شائبة من شواغل الدنيا لكي يتمكن أحدهم من أن يقول: «حدّثني قلبي عن ربي» بمقتضى طريقتهم الفلسفية التي أشرنا إليها فيما تقدم. وإن كان فيهم من أعرض عن نعيم الدنيا بترك ملاذها فليس ذلك منه لزهد في الدنيا، بل للانقطاع عن كل ما يشغله عن التفكير الحر الصحيح.

أما ما يقال من أن الأنبياء والعباد والزهاد كانوا يلبسون الصوف فصحيح،

ولكن لا يلزم منه أنهم كانوا كلهم من الصوفية أي من فلاسفة الإسلام لمجرد لبسهم الصوف.

وإذا كان الزهاد والعباد يلبسون الصوف فما ذلك إلا لأن التصوف كان ـ خصوصاً في جزيرة العرب على عهد البعثة ـ لباس الفقراء من الناس عامة لوفرته في بلادهم. وكانت نساؤهم يغزلن الصوف وكان لهم حاكة يحوكون المنسوجات الصوفية فهي متوافرة عندهم ومبذولة بخلاف المنسوجات من القطن أو الكتان أو الحرير فإنها كانت تأتيهم من الشام أو من اليمن فلا يقتنيها إلا أغنياؤهم.

فأهل الصفة في عهد الرسول إن لم يكن لهم غير جباب الصوف كما ذكره الدكتور فليس ذلك لزهدهم بل لأنهم كانوا فقراء لا يتيسر لهم غير لبس الصوف. وكذلك البدريون الذين أدركهم الحسن البصري لم يكن لباسهم الصوف تزهداً بل لأنه ـ كما قلنا ـ كان لباس عامة الفقراء من الناس، ولا أظن الدكتور ولا غيره من أهل العلم يدعي أن أهل الصفة والبدريين الذين أدركهم الحسن البصري كانوا من الصوفية الذين يتكلم عنهم الدكتور في كتابه.

ثم إن رسول الله إنما كان يلبس الصوف مواساة للفقراء ولكن لم يكن هو فقيراً خصوصاً في المدينة، وإنما كان ديدنه الشريف مواساة الفقراء بأفعاله وأقواله كما كان يفعل ذلك مع أهل الصفة وهي محلّ مظلل في المسجد النبوي كان يأوي إليه المساكين، وكان أهلها يسمون بأهل الصفة، سماهم بهذا الاسم رسول الله، فكان يجالسهم ويأنس بهم، وكان إذا صلى أتاهم فوقف عليهم وقال لهم: «لو تعلمون ما لكم عند الله لأحببتم أن تزدادوا فقراً وحاجة» يقول ذلك تسلية لهم وتأسية. وقد قال يصفهم أيام كان في مكة «الشعث الرؤوس، الدنسو الثياب، الذين لا تفتح لهم السدد، يموت أحدهم وحاجته تتلجلج في صدره» فهؤلاء الذين كان رسول الله يواسيهم ويتزيا بزيهم وكان يقول: «الفقر فخري» ولكن هذا شيء والتصوف شيء آخر.

ومما أورده الدكتور من الشواهد على نسبة الصوفية إلى الصوف كلام ابن الجوزي «كان الزهد في بواطن القلوب فصار في ظواهر الثياب. كان الزهد حرقة

فصار اليوم خرقة، ويحك صوّف قلبك لا جسمك، وأصلح نيتك لا مرقعتك».
ونحن نستغرب هذا من الدكتور إذ ليس في هذا الكلام ما يدل على أن التصوف هو لبس الصوف بل كل ما فيه أن الزهد لا يتم بخشونة الملبس بل لا بد فيه من إصلاح النفس. والزهد شيء والتصوف شيء آخر.

ومن هذا القبيل أيضاً ما نقله من كتاب البيان والتبيين عن عبد الله بن شداد أنه قال: «أربع من كنّ فيه بريء من الكبر: من اعتقل البعير، وركب الحمار، ولبس الصوف، وأجاب دعوة الرجل الدون». وأنت ترى أن ليس في هذا الكلام ما يصلح أن يكون شاهداً على أن التصوف مشتق من الصوف. قد فهمنا أن من لبس الصوف بريء من الكبر كما قال، ولكن لم نفهم أن كل من لبس الصوف كان من الصوفية والكبر شيء ومذهب التصوف شيء آخر.

وذكر قول الجنيد: «إذا رأيت الصوفي يعني بظاهره فاعلم أن باطنه خراب». قال (أي الدكتور): «والظاهر هو خشونة الثوب». ولا يخفى أن قول الجنيد هذا يدل بصراحة على أن الصوفية ليس من شأنهم خشونة الملبس لأنه يستنكر من الصوفي أن يُعنى بالظاهر الذي هو خشونة الثوب كما قال الدكتور نفسه. فهذا القول من الجنيد إنما كان موجهاً إلى من يلبس الصوف متشبهاً بالصوفية وليس هو منهم. لأنهم لا علاقة لهم بالملبس وإنما هم أهل نزعة نفسية فكرية بحتة. فخشونة الملبس شيء والتصوف شيء آخر.

وقد ذكر الدكتور أقوالاً أخرى كلها من هذا القبيل إذ وقع قائلوها قبل الدكتور في الخطأ الذي وقع هو فيه من بعدهم حيث كانوا يرون المخشوشنين في لباسهم من الزهاد والعباد المتشبهين بالصوفية فيظنونهم من أهل التصوف فيقولون فيهم ما يقولون من الأقوال التي يعرف حقيقتها المستبصرون.

وبعد فسواء أقال البيروني قوله المذكور أم لم يقله لا يسعنا إلا أن نقول بأن الصوفية بمعناها الصحيح المعروف لا يجوز أن تكون نسبة إلى الصوف. أنا لا تهمني معرفة اشتقاق كلمة «تصوف» وإنما يهمني أن أعرف ما هو التصوف ومن أين يأتي وكيف نشأ، فإذا عرفت ذلك هان عليّ الاشتقاق ورضيت بأن يلتف الساق بالساق، وبعد ذلك كله فإلى الله المساق.

التصوف الإسلامي

نحن إذا قلنا التصوف فلا نعني به سوى مذهب وحدة الوجود المبني على أساس التفكير الحر المقترن بصفاء النفس، وإذا قلنا الصوفية فلا نعني بهم أهل الخانقاه والتكية، ولا هؤلاء الدراويش من لابسي الصوف والمرقعات، ولا هؤلاء المشعوذين من حاملي الدبابيس وضاربي الدفوف وناطحي الجدران بالرؤوس، حتى ولا أولئك الزهاد المتبتلين إلى الله المتخشنين في معايشهم المتقشفين في ملابسهم. وإنما نعني بهم رجالاً من المسلمين أولي الأفكار الحرة والنفوس الزكية الطاهرة القائلين بوحدة الوجود.

فالتصوّف في عرف هؤلاء ما هو إلا فكرة فلسفية إسلامية محضة، نشأت في الإسلام حيث غذّاها القرآن بآياته، وحضنها الإيمان الخالص في تفكراته. وقد عاشت فيه نقية غير طويل، وقام بها رجال أفذاذ غير كثير إلى أن سكنت ريحها وهدأت نبأتها. ثم جاء بعد ذلك المتنطسون من المتزهدين والمتكسبون من المشعوذين فتشبهوا بهم والتحقوا وادّعوا ما ادّعوه وهم في ذلك أدعياء، وقالوا عنهم ما هم منه أبرياء، فاختلط الحابل بالنابل، وتساوى العالي والسافل حتى أصبح التصوف كما هو اليوم حرفة يحترفها ليعيش بها أناس من العاجزين الذين لم يكونوا من الصوفية في العير ولا في النفير.

ولكن الدكتور زكي مبارك حفظه الله يرى أن التصوف قديم وأنه كان معروفاً في الجاهلية قبل الإسلام. ويظهر لنا من كلامه أنه يظن التصوف زهداً وعبادة، فلذا يذكر في كتابه نقلاً عن ابن الجوزي ما قاله وليد بن القاسم حين سئل إلى أي شيء ينسب الصوفي فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة انقطعوا إلى الله وقطنوا الكعبة فمن تشبه بهم فهم الصوفية.

ويذكر بالإسناد إلى الزبير بن بكار أنه قال: كانت الإجازة بالحج للناس من عرفة إلى الغوث بن مر بن أدّ بن طابخة، ثم كانت في ولده وكان يقال لهم صوفة. ويذكر عن أبي عبيدة قوله: وصوفة وصوفان، يقال لكل من ولي من البيت شيئاً من غير أهله أو قام بشيء من أمر المناسك. إلى غير ذلك من الأقوال التي راحت مشرّقة والصوفية مغربون.

إن (صوفة) أبو حي من مضر كما هو معلوم مذكور في كتب القوم ولكن أين أهل الجاهلية من فكرة وحدة الوجود وأين فكرة وحدة الوجود من أهل الجاهلية؟! وهل يكون توافق الأسماء في ألفاظها وحروفها دليلاً على أن جميع مسمياتها شيء واحد؟! اللهم غفراً!

ثم يذهب الدكتور إلى أبعد من هذا فيجعل عيسى صوفياً لأنه لبس الصوف، ويذكر في ذلك عن ابن قتيبة أنه قال: بلغني أن عيسى خرج على أصحابه وعليه جبة من صوف... إلى آخر ما قال فانظر إلى هذه الرواية المنقطعة. وأين ابن قتيبة من عيسى حتى يقول عنه هذا القول، وأين عيسى من مذهب التصوف حتى يكون صوفياً لمجرد لبسه جبة من الصوف. ولكن يظهر أن التوافق اللفظي جذّاب في نظر الدكتور رغم التخالف المعنوي فلذاك تراه يجزم بوجود مذهب التصوف أينما وجد الصوف، فحيثما رأى هذا رأى ذاك.

لا ريب أن فكرة وحدة الوجود إسلامية، وهي مستمدة من القرآن كما بيناه فيما تقدم. ونحن هنا لا نكتب تاريخها وإنما نقول: لم يقم عندنا دليل على أن هذه الفكرة كان لها أصل في الجاهلية أو في النصرانية قبل الإسلام، ولا نعلم أحداً كان يقول بها من أصحاب رسول الله اللهم إلا أبا بكر فإنه كان يقفو أثر الرسول ويتبع خطاه في جميع الأمور فلذا كان لا يتردد في تصديقه لحظة عين. وقد صحبه قبل النبوة أيضاً عشرين سنة فلا يبعد أن يكون قد أخذ عنه هذه الفكرة بالتلقين، أو يكون قد عرفها من القرآن بالتدبّر والتفكير.

أما ما قاله الدكتور عن حذيفة بن اليمان إنه كان من الصوفية فغير صحيح. وإنما كان حذيفة واحداً من أصحاب سرّ رسول الله الذين تكلمنا عنهم مفصلاً في كتابنا «الشخصية المحمدية» وذلك أنه قد أسرّ إليه الرسول أموراً كان لا يعلمها غيره من الصحابة. وله في ذلك قصة ذكرها علماء السيرة النبوية في غزوة تبوك، وخلاصتها: إن قوماً من المنافقين أجمعوا على أن ينكثوا برسول الله في أثناء رجوعه من تبوك وكانت في الطريق عقبة بين المدينة وتبوك فأجمعوا على أن يأتوه ليلاً عند اجتيازه العقبة فيزحموه ويدفعوه عن راحلته في الوادي. لأنهم كانوا في غزواتهم يسيرون الليل ويكمنون النهار ولكن رسول الله أخبر بخبرهم، فلما وصل

الجيش العقبة أمرهم رسول الله أن يسلكوا بطن الوادي لأنه أسهل لهم وأوسع فسلكوا بطن الوادي وسلك هو العقبة ولم يسلكها معه سوى حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر. فأمر عماراً أن يأخذ بزمام الناقة يقودها وأمر حذيفة أن يسوق من خلفه. فلما عرف ذلك المنافقون استعدّوا وتلثموا وسلكوا العقبة أيضاً.

وبينما رسول الله يسير في العقبة إذ سمع حس القوم قد غشوه فنفرت ناقة رسول الله حتى سقط بعض متاعه، فغضب وأمر حذيفة أن يردّهم، فرجع حذيفة إليهم ومعه محجن فجعل يضرب به وجوه رواحلهم ويقول: إليكم إليكم يا أعداء الله. فإذا هو بقوم ملثمين. وجاء في رواية أخرى أن رسول الله صرخ بهم فولّوا مدبرين. وقد علموا أن رسول الله اطلع على مكرهم به. فانحطوا من العقبة مسرعين إلى بطن الوادي واختلطوا بالناس. ورجع حذيفة يسوق الناقة، فقال له رسول الله هل عرفت أحداً من الركب الذين رددتهم؟ قال: لا، كان القوم ملثمين والليلة مظلمة.

وفي رواية عن حذيفة أن رسول الله نزل عن راحلته فأوحي إليه وراحلته باركة. فقامت تجرّ زمامها فلقيتها فأخذت بزمامها وجئت إلى رسول الله فأنختها ثم جلست عندها حتى قام النبي فأتيته بها. فقال: من هذا؟ قلت: حذيفة، فقال النبي: إني مسرّ إليك سراً فلا تذكرنّه أني نهيت أن أصلي على فلان وفلان وعدّ جماعة من المنافقين. فكان هؤلاء لا يعرفهم أحد سوى حذيفة. ولذا كان يقال لحذيفة صاحب سرّ رسول الله حتى أن عمر كان في أيام خلافته إذا توفي رجل ممن يظن به أنه من أولئك الرهط وأراد الصلاة عليه أخذ بيد حذيفة فقاده إلى الصلاة عليه، فإن مشى حذيفة صلى عليه عمر وإن انتزع يده من يده ترك الصلاة عليه. فهذا كل ما كان مما عرف به حذيفة بن اليمان وليس فيه ما يدل على أنه كان من الصوفية.

ولا نعلم في التابعين أيضاً من كان من الصوفية القائلين بوحدة الوجود اللهم إلا أويس القرني إن صحت الرواية بالأخبار التي يذكرها عنه الرواة. وأنا من صحتها في شك مريب. ولسنا الآن في صدد تأريخ التصوف وإنما نظن أنه لم يعرف للصوفيّة اسم إلاّ في أواخر القرن الثاني للهجرة، وأن كل ما دلّ على خلاف ذلك من الأقوال إنما هو من خلط الرواة.

تكلم الدكتور في فصل كتبه بعنوان (مكانة ابن عربي) في التصوف فذكر ما قاله في نشأة الخلق عن الحقيقة المحمدية وقال إنها هي العماد الذي قامت عليه قبة الوجود، وهي الموصوفة بالاستواء على العرش، وهي التي لا تتحيز ولا يحصرها أين، وبالجملة هي كل شيء ولولا محمد لانعدم الوجود. إلى آخر ما هنالك من عبارات الغلو والإغراق.

فأقول إن كانت للصوفية شطحات كما يقولون فقولهم بالحقيقة المحمدية على هذا النحو جدير بأن يعدّ شطحة رعناء من شطحاتهم. ولا يمكن أن يحمل قولهم هذا إلا على أن حمى الغلو في محمد قد اشتدت على بعضهم في بعض الأحيان حتى قال هذا القول الذي هو أشبه شيء بهذيان المحموم.

والغلو في محمد لم يختص بالصوفية بل عمّ غيرهم من المسلمين حتى قالوا: إن جميع ما في الكون خلق لأجله وإنه أرسل إلى الحيوانات وإلى الجماد أيضاً وغلوا به إلى ما فوق البشرية فقالوا: إنه إذا مشى في الشمس أو في القمر لا يكون له ظل، وإنه إذا وقع من شعره في النار لا يحترق وإن وطء قدمه أثر في الصخر، وإن الذباب لا يقع على ثيابه فضلاً عن جسده وإن فضلاته طاهرة. إلى غير ذلك من الأقوال التي قالوها وهم يقرأون في القرآن «قل إنما أنا بشر مثلكم» ورحم الله البوصيري إذ قال:

دع ما ادعته النصارى في نبيهم   واحكم بما شئت مدحاً فيه واحتكم

لا ريب أن تخصيص الحقيقة بالمحمدية خروج عن نظرية وحدة الوجود التي يقول بها الصوفية، لأن الحقيقة المطلقة هي الوجود الكلي لا غير. ولا شك أن الحقيقة المحمدية ليست إلا وجوداً جزئياً يعدّ مظهراً من مظاهر الوجود الكلي. فكيف لا تتحيز ولا يحصرها أين؟! وإني لا أحسب هذا الكلام إلا من خلط ابن عربي وخبطه إن صح عنه.

ثم إن الدكتور ذكر في كلامه عن مصرع الحلاّج قول النصارى عن المسيح إنه قال: «أنا ابن الله» وقال (أي الدكتور): وهذه العبارة تستحق الدرس. فإن لم يكن

المسيح قالها فقد قال بها أتباعه. ثم قال: فما المراد بهذه العبارة من الوجهة الفلسفية؟ وقال: وأنا أظن ـ وبعض الظن إثم وبعضه غير إثم ـ أن هذه العبارة تشبه ما سماه الصوفية بالحقيقة المحمدية. والحقيقة المحمدية هي العماد الذي قامت عليه (قبة الوجود) كما عبر ابن عربي هي صلة الوصل بين الله وبين الناس فهي القوة المدبّرة التي يصدر عنها كل شيء.

قال: وعلى ذلك تكون نظرية الحقيقة المحمدية عند غلاة الصوفية مأخوذة من أصول نصرانية. فعيسى هو ابن الله. ومعنى ذلك فيما افترض أنه الصلة بين الله وبين الوجود، ومحمد هو أول التعينات وليس فوقه إلا الذات الأحدية كما لم يكن فوق عيسى إلا الأب أي الله.

إلى أن قال: فعيسى لولاه لانعدمت الصلة بين الله وبين الوجود فانعدم الوجود، ومحمد:

لـــولاه مـــا كـــان أرض لا ولا أفـــق ولا زمـــان ولا خـــلـــق ولا جـــيـــل

وعيسى هو الكلمة، وأتباعه من الرسل الذين بلغوا دعوته كلمات، ومحمد عند الصوفية هو الكلمة وجميع الأنبياء كلمات.

هذا ما قاله الدكتور. أما نحن فنقول: إن الظن الذي ظنه الدكتور هنا لا يكون من القسم الثاني من قسمي الظن اللذين ذكرهما في جملته المعترضة، لأن التأويل الذي ذكره في معنى قول المسيح أنا ابن الله أي إنه هو الصلة بين الله وبين الوجود ينافي نظرية الوجود كل المنافاة. ذلك لأن المعنى الجلي الذي إليه تنتهي نظرية وحدة الوجود ليس أن الله هو الصلة وهو الواصل وهو الموصول. إذ لا وجود إلا لله ولا موجود سواه. فأي وجود يعني في قوله «إنه الصلة بين الله وبين الوجود؟».

وإذا قيل: إن المراد بالوجود في قوله «هو الصلة بين الله وبين الوجود» هو الوجود الجزئي لا الوجود الكلي. أي هو يكون صلة بين الله الذي هو الوجود الكلي وبين سائر المخلوقات من ذوات الوجود الجزئي وبين الله ذي الوجود الكلي ليست سوى قضاء الله أي إرادته الأزلية كما هو معلوم لا عند الصوفية فقط بل عند جميع علماء المسلمين. فهذه الإرادة بها كانت المخلوقات التي هي مظاهر للوجود

الكلي وقائمة به. وعليه فلا صلة بين الله وبين جميع المخلوقات سوى قضاء الله أي إرادته الأزلية.

وكذلك القول في الحقيقة المحمدية التي قاس بها الدكتور قول المسيح أنا ابن الله، فإنها (أي الحقيقة المحمدية) التي يزعمها بعض الصوفية غلطة في نظرية وحدة الوجود. إذ لا ريب أن محمداً وعيسى لا يكون كل منهما في وجوده الجزئي إلا كغيره من المخلوقات، أي لا يكون إلا مظهراً من مظاهر الوجود الكلي. وبهذا الاعتبار أي اعتبار كل مخلوق مظهراً من مظاهر الوجود الكلي لا يكون عيسى وحده ابن الله بل كل كائن من المخلوقات يصح أن يقال بأنه ابن الله.

لا أملك شيئاً من كتب الصوفية حتى أرجع إليها فإني أتذكر كلاماً لابن عربي أو لغيره أنه قال: ما كفر النصارى بقولهم المسيح ابن الله وإنما كفروا بتخصيصهم ذلك بالمسيح.

أما ما جاء في كلام الدكتور من أن المسيح هو الكلمة وأن محمداً هو الكلمة وأن الرسل والأنبياء كلمات فصحيح، بل كل مخلوق في الكون ما هو إلا كلمة معناها الله. لأن منزلة الوجود الكلي من المخلوقات المشهودة كمنزلة المعنى من الألفاظ المسموعة. فكما أن الألفاظ ليست إلا مظاهر للمعنى كذلك المخلوقات ليست إلا مظاهر للوجود الكلي وقد قلت من قصيدة:

كل ما ضمّ ملكه كلمات وإليه انتهت جميع المعاني

ولا يخفى أن هذا الكلام مبنيّ على التشبيه فالكائنات كلها كالألفاظ التي لا وجود لها في الحقيقة وإنما هي مظاهر صوتية تدل على المعنى، والمعنى هو الوجود الكلي المطلق الذي هو الحقيقة المطلقة عينها.

تتمة:

أعاد الدكتور كلامه عن الحقيقة المحمدية في فصل كتبه تحت عنوان (المدائح النبوية) وترك الكلام لابن عربي فأورد له ما أورد من العبارات التي قال فيها إن محمداً من الناس وليس من الناس، وهو منهم لأنه مألوه وليس منهم لأنه إله فهو حادث وقديم في وقت واحد، وإنه هو المهيمن على جميع الخلائق. جعله الله

عَمَداً أقام عليه قبة الوجود. إلى آخر ما هنالك من الأقوال التي هي هذر في عرف العارفين ولغو عند من كانوا لنظرية الوجود فاهمين.

لقد قلنا فيما تقدم: إن من مظاهر الوجود الكلي الإنسان وإنه بالنسبة إلى سائر المخلوقات ذوات الوجود الجزئي كالزبدة بالنسبة إلى اللبن المخيض. أي هو أكمل مظهر من مظاهر الوجود الكلي لأنه قد اكتسب بالتعين أو بالظهور أوصافاً لم يكتسبها غيره من الموجودات الجزئية، ومن تلك الأوصاف كونه عاقلاً ناطقاً ذا إرادة.

وقلنا أيضاً: إن جميع أفراد الإنسان ليسوا كأسنان المشط في تعيناتهم، أي ليسوا متساوين في تلك الأوصاف المكتسبة بالتعين. بل هم متفاوتون تفاوت القطرات النازلة ثلجاً من السحاب فإنها في تعينها الجمودي يكون منها الصلب ومنها الرخو ومنها المنبسط ومنها المدوّر كحبات البرَد، وغير ذلك.

وبالنظر إلى هذا التفاوت في الأوصاف المكتسبة يجوز أن يقال في محمد بأنه أكمل مظهر إنساني في مظاهر الوجود الكلي. وهذا كل ما نستطيع أن نخصّ به محمداً من الكمال في معرض المدح والثناء.

ولننظر في الأوصاف التي وصفه بها ابن عربي فنقول: أما إنه حادث وقديم في وقت واحد فصحيح، ولكنه غير خاص به بل هو يعمّ كل مخلوق من الموجودات الجزئية التي هي مظاهر للوجود الكلي وقائمة به.

ويوضح ذلك ما بيناه فيما مر من أن جميع المخلوقات ليست في مظاهرها الجزئية بخارجة عن الوجود الكلي ولا مستقلة عنه، وإنما هي في وجودها الجزئي مظاهر جزئية للوجود الكلي. كالموجة في ماء البحر، فكما أن الموجة ليس لها وجود خارج عن وجود الماء كذلك هذه المخلوقات، وكما أن الموجة ليست إلا مظهراً من مظاهر وجود الماء قائمة به كذلك هذه المخلوقات، وكما أن الموجة هي موجة وماء في آن واحد كذلك هذه المخلوقات حادثة وقديمة في آن واحد. هي حادثة بمظاهرها الجزئية، وقديمة بالوجود الكلي الذي ليس لها في الحقيقة وجود غيره وإنما هي قائمة به.

هذا هو المعنى الصحيح الذي يجب أن يراد في مثل هذه العبارات، وأظن أن ابن عربي لم يرد إلا هذا ولكنه لم يفصح عنه كل الإفصاح، أو هو يروغ ويوارب في كلامه بقصد التعمية كما هو شأن الصوفية فإنهم في الأكثر لا يفصحون وإنما يتكلمون بالرموز والألغاز أو يظهرون مظهر العشاق فيجعلون ذات الله معشوقهم ويتغزلون فيه كما يتغزل أبو نواس في الغلمان. وهذا أكبر عيب أراه في الصوفية الذين أعتقد أنهم فلاسفة الإسلام.

هذا ما نقوله في كون محمد حادثاً وقديماً في آن واحد كما قال ابن عربي، وأما كونه الإله المهيمن على جميع المخلوقات فالقول به كفر في نظرية وحدة الوجود وخروج عن صراطها المستقيم إذ لا ريب أن الألوهية والهيمنة لا تكونان إلا للوجود الكلي، ومحمد بمظهره أو بتعينه الإنساني لا يكون إلا وجوداً جزئياً ورضي الله عمن قال (البوصيري):

دع ما ادعته النصارى في نبيهم ... واحكم بما شئت مدحاً فيه واحتكم

وقد تقدم أن ذكرنا كفر الحلاّج بقوله «أنا الله»، وقلنا إن قول من يقول أنا الله يعد كفراً في نظرية وحدة الوجود وجهلاً بها وشذوذاً عنها. ذلك لأن (أنا) لا تتضمن إلا وجوداً جزئياً، والله تعالى إنما هو وجود كلي مطلق.

كنت نبياً وآدم بين الماءِ والطين

استمر الدكتور في كلامه حول الحقيقة المحمدية، وتبييناً لمرامي الصوفية فيها قال: إنهم يتصورون ذاتاً أحدية لا تتكثر إلا بالتعينات، وأن التعين الأول هو محمد، وهو الحكمة الفردية وعنه نشأت جميع التعينات حتى الأنبياء. قال: ومن فرديته يعلم سرّ قوله «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين».

فنقول: إن كان الصوفية يرمون في كلامهم عن الحقيقة المحمدية إلى هذا المرمى البعيد، فيقولون بأن محمداً هو أول التعينات أي أول مظهر من مظاهر الوجود الكلي، وأنه عنه نشأت جميع التعينات حتى الأنبياء فليس ذلك منهم إلا غلواً هم في دياجيره يخبطون ولهم أمثال ذلك أقوال يقولونها عفواً، ويرمون بها رمياً. ولو أنهم قالوا ذلك في الإنسان بدل محمد لكان لهذا القول معنى معقول

وتوجيه مقبول. إذ يصح أن يقال في النوع الإنساني بأنه أول التعينات أي أول مظهر من مظاهر الوجود الكلي على أن تكون أوليته اعتبارية وذلك بأن يقال: لما كان النوع الإنساني أكمل التعينات كانت التعينات التي قبله كأنها لم تكن إلا تمهيداً وتهيئة لتعينه فاعتبر هو الأول منها لأنها لم تكن إلا لأجله. فبهذا الاعتبار يكون الإنسان أول التعينات، أي أول مظهر من مظاهر الوجود الكلي. ويؤيد هذا ما ورد في التوراة «يا ابن آدم خلقت الأشياء من أجلك، وخلقتك من أجلي، فلا تهتك ما خلقت من أجلي فيما خلقت من أجلك».

ولا ريب أن العلم الحديث يؤيد كون المخلوقات التي سبقت الإنسان ممهدة ومهيئة لخلقه لأنه (أي العلم الحديث) يقول بأنه منها نشأ وعنها ارتقى. فالإنسان وإن كان آخر المخلوقات في عالم النشوء والارتقاء يجوز أن يعتبر هو الأول لأنه أكملها.

ويجوز أن يقال ذلك في محمد أيضاً فإنه لما كان أعلى المظاهر الإنسانية وأكملها اعتبر هو الأول منها، فتكون أوليته اعتبارية. وأما قولهم بأنه عنه نشأت جميع التعينات حتى الأنبياء فلغز لا يمكن حله إلا بلغز مثله من الألغاز الصوفية وما نحن بملغزين.

مشكلة الحديث النبوي

نعني بالحديث النبوي الحديث الذي مر ذكره «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين». وقد استبعد الدكتور فهم هذا الحديث وإدراك معناه إذ قال: «وليتذكر القارئ أننا نؤرخ فكرة صوفية، فلسنا في الواقع من أنصار هذا الرأي، ولا نكاد ندرك كيف كان محمد نبياً وآدم بين الماء والطين».

وعلى هذا نقول: لا ريب أن الله تعالى (وبعبارة أخرى) إن الوجود الكلي المطلق يكون في الأزل علة العلل كلها فهو السبب الأول لجميع المسببات الكونية على الإطلاق. ثم إن هذه المسببات يكون كل واحد منها مسبباً عما قبله وسبباً لما بعده. وعلى هذا تمتد سلسلة الأسباب والمسببات من الأزل إلى الأبد. وهذا هو معنى القضاء والقدر اللذين تقررا في شرع الإسلام. وتكلم عنهما علماء المسلمين

فقالوا: إن القضاء هو إرادة الله في الأزل مع تعلقها بالمراد، وإن القدر هو إيجاده للأشياء على الوجه المعين الذي أراده في الأزل. فالقضاء والقدر هما سلسلة الأسباب والمسببات الممتدة من الأزل إلى الأبد.

وبالنظر إلى هذا يعتبر كل كائن من المخلوقات موجوداً منذ الأزل بحكم القضاء والقدر، لأنه يمت بوجوده الحاضر إلى السبب الأول في الأزل، ولأنه لا يجوز عقلاً تخلف المسبب عن السبب. أما المدة التي تمرّ بين القضاء والقدر أي بين تعلق الإرادة في الأزل وبين إيجاد المراد فهي مهما طالت لا تعد عند الله شيئاً ولا طرفة عين، لأن بضعة ملايين من السنين عندنا لا تكون إلا بضع ثوانٍ عند الله.

فالنبي محمد كان نبياً بهذا الاعتبار لما كان آدم بين الماء والطين بل كان نبياً أيضاً قبل أن يكون الماء والطين. ولكن هذا ليس خاصاً بمحمد بل هو يعمّ كل كائن في الكون، لأن كل كائن في الكون ما هو إلا حلقة في سلسلة القضاء والقدر الممتدة من الأزل إلى الأبد. وعليه فمن المعقول الذي لا مرية فيه أن الدكتور زكي مبارك كان يكتب كتابه هذا وآدم بين الماء والطين. فلماذا تقول يا حضرة الدكتور: «لا نكاد ندرك كيف كان محمد نبياً وآدم بين الماء والطين؟».

كيف نشأ التصوف في الأخلاق

توسع الدكتور في معنى التصوف توسعاً جعله شاملاً لأمور كثيرة ليست منه كالزهد والعبادة والحب والأخلاق والأدب والشعر. وهذه الأمور وإن كان أهل التصوف لا يتجردون منها بل يلابسونها في أفعالهم وأقوالهم إلا أنها ليست جوهر مذهبهم الصوفي ولا هي قوام نزعتهم الفلسفية في التصوف، أي ليست هي التي جعلتهم بحيث يقال لهم صوفية وإنما هي كالأعراض اللاحقة بالتصوف، أو كالفروع المتشعبة منه. فلا يجوز أن ننظر إليها كأصل من أصول التصوف فنجعل من أهله الزهاد والعباد والعشاق والمجاذيب والوعّاظ والقصاصين والحشاشين وغيرهم من أهل الفصاحة واللسن كالأدباء والشعراء. إن هذه الأمور من التصوف بمنزلة الشعر من الأخلاق. فالشعر وإن جاز أن يمثل الأخلاق بقوافيه أروع تمثيل إلا أنه فن غير فن الأخلاق.

على أن الدكتور لم يقف بتوسعه في معنى التصوف عند هذا الحد بل ذهب به إلى ما قبل الإسلام فجعله في أهل الجاهلية وفي أهل الأديان الأخرى من المسيحيين واليهود وغيرهم. فخدام الكعبة في الجاهلية والمجيزون بالحج من عرفة، ورهبان النصارى، وأحبار اليهود كلهم من الصوفية عند الدكتور. هذا مع أننا لم يبلغنا أن واحداً من هؤلاء قال بوحدة الوجود التي هي روح التصوف وجوهره، وأساسه الذي عليه يبنى كل ما عند الصوفية من أحوال وأقوال.

تكلم الدكتور في أول فصل كتبه في الجزء الثاني من كتابه بعنوان (كيف نشأ التصوف في الأخلاق) فذكر أن حذيفة بن اليمان كان صوفياً، وأن الحسن البصري تلميذ حذيفة في التصوف، وأنه (أي الحسن) كان إمام الصوفية وليس هذا بصحيح.

لقد سبق أن ذكرنا حذيفة بن اليمان في فقرة لمسنا بها تأريخ التصوف لمسة خفيفة، ونعود هنا فنقول: إن التصوف في رأينا ليس إلا فكرة فلسفية إسلامية، وإن «وحدة الوجود» هي أساس هذه الفكرة الفلسفية، عليه تقوم ومنه تتشعب. وإن بناء هذا الأساس مستمد من القرآن، وإن كلمة التوحيد في مذهب التصوف ليست هي «لا إله إلا الله» بل هي «لا موجود إلا الله».

وليس في حياة حذيفة ولا أخباره ما يدل على أنه كان من أهل هذه الفكرة، وإنما كان فيما يخص جماعة من المنافقين صاحب سرّ رسول الله وقد بيّنا ذلك فيما تقدم.

ومما استدل به الدكتور على تصوّف حذيفة ما ذكره في الصفحة الـ(١٠) من الجزء الثاني قال: «وقد قيل له (أي لحذيفة) نراك تتكلم في هذا العلم بكلام لا نسمعه من أحد من أصحاب رسول الله فمن أين أخذته؟ فقال: خصني به رسول الله. كان الناس يسألونه عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن أقع فيه، وعلمت أن الخير لا يسبقني. وقال مرة: فعلمت أن من لا يعرف الشر لا يعرف الخير. وفي لفظ آخر: كان الناس يقولون يا رسول الله ما لمن عمل كذا وكذا، يسألونه عن فضائل الأعمال وكنت أقول يا رسول الله ما يفسد كذا وكذا، فلما رآني أسأل عن آفات الأعمال خصني بهذا العلم».

هذه هي أقوال حذيفة التي استدل بها الدكتور على أنه كان من أهل التصوف. وأنا أنشدك أيها القارئ الكريم هل ترى في هذه الأقوال ما تشمّ منه رائحة التصوّف؟! إن حذيفة بن اليمان يريد أن يعرف الشر مخافة أن يقع فيه. فهو كمن قال:

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه

ومن لا يعرف الشر من الخير يقع فيه

ومعرفة الشر شيء والتصوف شيء آخر «بينهما بون بعيد جداً» وإن حذيفة كان لا يسأل عن فضائل الأعمال، بل كان يسأل عما يفسد الأعمال. وأين هذا من التصوف؟!

أما ما ذكره الدكتور بعد هذا عن المكي أنه قال «وكان حذيفة قد خص بعلم المنافقين، وأفرد بمعرفة علم النفاق» إلى آخر ما هنالك فقد أوضحنا لك الحقيقة فيه في كلامنا المتقدم.

وأما الحسن البصري فقد كتبنا عنه فصلاً في كتابنا «الشخصية المحمدية» تحت عنوان «الشخصيات المريبة في الإسلام». ونقول هنا مجملاً: إنه كان من الموالي الموتورين في الإسلام، وأبوه يسار كان مولى لثابت بن زيد الأنصاري وهو من الفرس وكان من سبي خالد بن الوليد من أهل ميسان (كورة بين واسط والبصرة) وأمه خيرة كانت مولاة لأم سَلَمَة زوج النبي. والظاهر أنها انتقلت إليها من زوجها الأول أبي سَلَمَة.

كان الرجل من الشخصيات العجيبة في التكتم والرياء وكان مع ذلك على جانب عظيم من الحزم والاحتياط في الأمور، حتى لقد استطاع بفضل ما أوتي من فصاحة، وما أظهر من ورع وتقوى أن يغرّ أهل زمانه من المسلمين في البصرة فيحترموه ويجلّوه ويجعلوه في الرعيل الأول من أئمتهم. ومما يدل على شدة احتياطه في الأمور أنه لم ينله أقل أذى من عمال الأمويين في العراق كالحجاج وغيره رغم كونه من أشد الناس ولاء لعلي وأولاده في ذلك الزمان.

ولقد نظرنا في حياة هذا الرجل فلم نعثر منها على ما يشير إلى أنه كان صوفياً

من أهل التصوف. على أن كلمة «صوفي» لم تكن معروفة في أيامه بالمعنى المعروف عندنا اليوم. أما ما ذكره الدكتور في الصفحة الـ(٦٥) من الجزء الأول من أن كلمة صوفي وردت في كلام منسوب إلى الحسن البصري وأنه قال: رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذ وقال معي أربعة دوانق يكفيني ما معي فكلام ملفق لا أصل له. ولو جاز الاعتماد على مثل هذا من الروايات الملفقة لما كنا نعرف شيئاً من الإسلام الذي جاء به محمد رسول الله.

وكل ما نقله الدكتور من الأقوال في إثبات صوفية الحسن هو من هذا القبيل لا يفيد علماً ولا ظناً، ولا يغني من الحق شيئاً. وإنا لنعجب من الدكتور كيف يرمي هكذا الكلام على عواهنه، ويعتمد في بحثه على هذه المنقولات من دون نظر أو تحقيق.

وكذلك ما ذكره الدكتور من كلام الحسن نفسه فاستدل به على أنه من الصوفية، ونحن إذا نظرنا في ذلك الكلام بإمعان، وقلبناه ظهراً لبطن لم نجد فيه ما يشير إلى نزعة من نزعات التصوف ولو من طرف خفي. فمثلاً ذكر أن الحسن قال وقد رأى هيئات الناس في أحد أيام رمضان «إن الله تبارك وتعالى جعل رمضان مضماراً لخلقه يستبقون فيه بطاعته إلى مرضاته: فسبق قوم ففازوا، وتخلف آخرون فخابوا، فالعجب من الضاحك اللاعب في اليوم الذي يفوز فيه المحسنون، ويخسر فيه المبطلون، أما والله لو كشف الغطاء لشغل محسن بإحسانه، ومسيء بإساءته».

وذكر أيضاً أنه نظر إلى قوم منصرفين من صلاة الفطر يتدافعون ويتضاحكون فقال: «الله المستعان، إن كان هؤلاء قد تقرر عندهم أن صومهم قد تقبل فما هذا محل الشاكرين، وإن علموا أنه لم يقبل فما هذا محل الخائبين».

أمعن نظرك في كلام الحسن هذا فهل ترى فيه شيئاً من ملامح التصوف؟ أليس هو من ذلك الكلام الذي تعوّد الوعاظ أن يقولوه في كل مجلس من مجالسهم لوعظ الناس؟ ولو أن الحسن البصري قال للناس بدل هذا القول التافه: أيها الناس ليس الصيام بإخلاء البطون من الطعام، وإنما هو بتطهير النفوس من الآثام، واستضاءة القلوب بأنوار الإلهام، لدلّ كلامه هذا على أنه من الصوفية الذين يهتمون بالباطن دون الظاهر ويريدون اللباب دون القشور.

ثم إن الحسن البصري في كلامه المذكور آنفاً ينكر على الناس ضحكهم حتى في يوم عيدهم، وكأنه يريد أن يتشددوا في دينهم ويتعمقوا حتى يكونوا مثله. فقد قيل عنه إنه إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه، وإذا جلس فكأنه أسير أمر بضرب عنقه، وإذا ذكرت النار فكأنها لم تخلق إلا له. والغلو في الدين والتشدد فيه إلى هذا الحد منهي عنه في الإسلام وإظهاره للناس يكون في الأعمّ الأغلب من شأن المرائين.

وقد كان عثمان بن مظعون، وهو أخو رسول الله من الرضاعة يجهد نفسه ويتشدد في العبادة، فدخلت زوجه خولة بنت حكيم على عائشة أم المؤمنين وهي متشوشة الخاطر، فقالت لها عائشة: ما بالك؟ قالت: زوجي (تعني عثمان بن مظعون) يقوم الليل ويصوم النهار، فدخل النبي على عائشة فذكرت له ذلك (أي ما قالته خولة) فلقي النبي عثمان وقال له: يا عثمان إن الرهبانية لم تكتب علينا، أما لك بي أسوة؟ والله إن أخشاكم لله وحدوده لأنا.

تصور رجلاً راجعاً من دفن حميمه كيف يكون حزيناً وتصور رجلاً أسيراً جلس بين النطع والسيف لتضرب عنقه كيف تكون حاله، فهذا هو الحسن البصري! فهل إظهار هذا الحال للناس من التصوف أم من الإسلام الذي هو دين التيسير ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾؟ ولو أن الحسن تخشع هذا التخشع المفرط في خلوته وعند محاسبة نفسه لكان له شأن غير هذا ولكنه يفعل ذلك إذا أقبل على الناس وجالسهم، وفي ذلك ما فيه من الريبة.

ومن الغريب ما ذكره الدكتور من ملاقاته لعلي في البصرة قال: «ويقال إنه الشاب الذي أثنى عليه علي بن أبي طالب، فقد دخل جامع البصرة وجعل يخرج القصاص ويقول القصص بدعة وانتهى إلى حلقة شاب يتكلم على جماعة فاستمع إليه فأعجبه كلامه فقال: يا فتى أسألك عن شيئين فإن خرجت منهما تركتك تتكلم على الناس وإلا أخرجتك كما أخرجت أصحابك فقال: سل يا أمير المؤمنين. فقال: أخبرني ما صلاح الدين وما فساده؟ فقال: صلاحه الورع وفساده الطمع. قال: «صدقت، تكلم فمثلك يصلح أن يتكلم على الناس».

إن هذا الخبر ملفق لا أصل له، لأن علياً لما تولى الخلافة سنة خمس وثلاثين بعد قتل عثمان، وخرج من المدينة إلى الكوفة كان عمر الحسن أربع عشرة سنة أي كان مراهقاً دون البلوغ، ولم يذهب إلى العراق في خلافة علي التي لم تدم أكثر من خمس سنوات وإنما قالوا: إنه ترك المدينة وذهب إلى وادي القرى ومن هناك انتقل إلى البصرة وطن أبيه الأصلي فتوطنها حتى صار من يذكره بعد ذلك ينسبه إليها.

لا نعلم متى انتقل الحسن من المدينة إلى وادي القرى، ولكن يبعد أن يكون ذلك عقيب قتل عثمان إذ يستبعد من غلام مراهق كهذا أن يترك موطنه الذي نشأ فيه ويخرج منه وحيداً إلى بلد آخر لا أهل له فيه ولا سكن، خصوصاً مثل وادي القرى الذي أهله يهود لأن عمر لما أجلى اليهود من الحجاز ترك أهل وادي القرى لأنه ليس من الحجاز.

والذي يظهر لنا أن خروجه إلى وادي القرى لم يكن إلا بعد قتل علي في الكوفة وانتقال الأمر إلى بني أمية في الشام، أو لم يكن إلا عند وقوع فتنة الحرّة في المدينة في عهد يزيد بن معاوية، فإن هذه الفتنة مما يدعو إلى الجلاء عن المدينة خصوصاً لمن كان كالحسن من الموالين لعلي بن أبي طالب.

يدل على ذلك اختياره وادي القرى دون غيره من بلاد الشام أو العراق لأن وادي القرى كان بمعزل عن تطاحن الأحزاب السياسية في ذلك العهد، فاختاره ليكون له دار عزلة لا دار إقامة، وإلا فليس من المعقول عادة أن يترك بلا سبب اضطراري منشأه المدينة التي هي أول أرض مسّ جلده ترابها ويذهب إلى قرية لا أهل له فيها ولا سكن.

والظاهر أن إقامته في وادي القرى لم تطل كثيراً وأنه أقام هناك ريثما هدأت الفتن واستتب الأمر للأمويين في أنحاء البلاد الإسلامية، وعند ذلك انتقل إلى البصرة، ويفهم من كلامهم أنه كان أيام الحجاج في البصرة والحجاج إنما كان والياً على العراق من قبل عبد الملك سنة خمس وسبعين. والخلاصة من هذا كله هو أن الحسن لم يكن في أيام علي في البصرة فكيف رآه علي في مسجدها وقال له ما قال؟

وقد اختلف أهل الحديث في سماعه من علي فقال فريق منهم إنه لم يسمع من علي. قال صاحب السيرة الحلبية: يجوز أن يحمل هذا القول على أنه لم يسمع من علي بعد خروج علي من المدينة إلى الكوفة. وهذا التوجيه من الحلبي فاسد إذ يفهم منه أنه سمع من علي قبل خروجه من المدينة، وهذا بعيد كل البعد فهو مردود بما علمنا من أن علياً لما خرج من المدينة إلى البصرة كان الحسن عمره أربع عشرة سنة، وغلام كهذا يستبعد سماعه من علي، إذ من شرط السماع اللقاء الذي يستلزم المخالطة والمجالسة والمحادثة، وكل ذلك بعيد كل البعد عن غلام مراهق كهذا بالنسبة إلى علي الذي هو من كبار الصحابة. وقال فريق آخر: إنه سمع من علي، قالوا وقد أخرج له عن علي غير واحد من الحفاظ كالنسائي والترمذي والحاكم. ولا دليل لهم في ذلك إذ يجوز أنه روى عن علي بالواسطة لا بالمباشرة. فالصحيح الراجح أنه لم يسمع من علي مباشرة.

وأيضاً مما يدل على أن هذا الخبر ملفق لا أصل له قوله فيه «وجعل يخرج القصاص» إني أشك كل الشك أنه كان إذ ذاك قصاص في البصرة لأن القصاص لم يكونوا، ولم يتخذ القصص حرفة إلا في القرن الثاني للهجرة.

هذا ما نقوله في صوفية حذيفة بن اليمان والحسن البصري. وآخر ما نقول في هذا أنه لم يكن في زمن البعثة من يمثل فكرة وحدة الوجود سوى رسول الله. وأصدق الظن يجيز أن نجعل أبا بكر من عارفيها كما مرت الإشارة إليه. ونعتقد اعتقاداً جازماً أن القرن الأول من الهجرة قد مضى وانسلخ وليس فيه صوفي ولا تصوف.

حقيقة الدعاء

تكلم الدكتور عن (الأدعية والأوراد) في فصل كتبه في الجزء الثاني من كتابه، وقال: «الدعاء قديم جداً في التقاليد الدينية، وقد قصّ علينا القرآن نماذج من أدعية الأنبياء...» وبهذه المناسبة نريد أن نتكلم هنا عن حقيقة الدعاء في رأينا وعند الصوفية مما له مساس بهذا الفصل من كتاب الدكتور.

سؤال وجواب

إذا دعا المظلوم ربه قائلاً: اللهم أهلك ظالمي، أو المريض قائلاً: اللهم اشفني، أو المحتاج قائلاً: اللهم اقضِ حاجتي فهل يستجيب الله هذا الدعاء فيشمت هذا المظلوم بظالمه، أو يشفى ذلك المريض من مرضه، أو يقضي لذلك المحتاج حاجته بسبب هذا الدعاء، بحيث يصح أن يقال إنه لو لم يدع الله لما انتقم له من ظالمه، أو لما شفاه من مرضه، أو لما قضى له حاجته؟

الجواب

قبل الجواب نقول تمهيداً له: إن أفعال الله لا تعلل ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ ذلك لأنه تعالى علة العلل كلها، وهو السبب الأول الأعلى لجميع المسببات، فبماذا تعلل أفعاله وكيف؟

ثانياً: إن لله سنة في خلقه لا تقبل التبديل والتحويل كما هو مذكور في القرآن وإن كل فعل لله لا يجري إلا وفق سنته في خلقه كما أشار إليه القرآن ﴿إن ربي على صراط مستقيم﴾ وإن هذه السنة هي ما يعبر عنه علماء الحكمة الطبيعية «بقوانين الطبيعة» بدليل أن قوانين الطبيعة لا تقبل التبديل والتحويل فالقوانين الطبيعية وسنة الله عبارتان بمعنى واحد، فالله تعالى يخلق الخلق وفق هذه القوانين أو وفق هذه السنة التي هي مرادفة لقدرته إذ بها تتجلى للعيان قدرته الباهرة.

ثالثاً: إن قدرة الله لا تتعلق بالمحال كما قال علماء الكلام من المسلمين، وإن المحال هو ما خالف سنة الله، لأن المخالف لسنة الله ممتنع الوقوع، وكل ما امتنع وقوعه فهو محال، وإذا كان المحال هو ما خالف سنة الله التي هي مرادفة لقدرته فلا يجوز عقلاً أن تتعلق به قدرة الله. إذ لا يعقل تعلق الشيء بضده المخالف له.

رابعاً: إن الوجود قسمان، الأول وجود كلي مطلق وهو وجود الله. ولا ريب أن هذا الوجود لا يمكن تصوره إلا واجباً قديماً لأن الكلية لا يحدّها حد فلا يكون الوجود بها إلا سرمدياً ليس له أول ولا آخر. فيكون بحكم البداهة واجباً أي معلولاً بعلة، وقديماً أي ليس له بداية ولا نهاية.

والقسم الثاني وجود جزئي مقيد بسنة الله فلا يقع إلا وفقها، وهذا الوجود هو وجود الممكنات كلها في هذا الكون. وقد علمنا أن الممكنات، وبعبارة أخرى المخلوقات، ليس لها وجود حقيقي لأنها قائمة بالوجود الكلي فالوجود في الحقيقة إنما هو الوجود الكلي لا غير وما هي إلا مظاهر للوجود الكلي قائمة به، فليس لها وجود مستقل عن الوجود كما ذكرناه في نظرية وحدة الوجود.

خامساً: إذا كانت سنة الله في خلقه لا تقبل التبديل والتحويل كان من المحال أن نتصور القدرة المطلقة خارجة عن حدود سنة الله، لأن القدرة المطلقة هي سنة الله نفسها فكيف يمكن تصورها خارجة عنها. فخروج قدرة الله عن حدود سنته محال ممتنع وقوعه عقلاً. وهذا لا ينافي أن الله على كل شيء قدير لأنه تعالى قدير على كل شيء من المقدورات الممكنات لا من المستحيلات، وبهذا يفسر قول المتكلمين: إن قدرة الله تعالى لا تتعلق بالمحال. ولا يلزم من قولهم هذا أن الله عاجز عن المحال، كلا! لأن المحال هو الخروج عن سنة الله التي هي نفسها قدرته المطلقة، وليس للعجز معنى بالنسبة إلى القدرة المطلقة إذ لا معنى لقولنا إن القدرة المطلقة عاجزة عن الخروج عن نفسها، وبعبارة أخرى: لا معنى لقولنا إن القدرة المطلقة عاجزة عن أن تنقض نفسها. فمن الجهل أن يقال: إن الله عاجز عن أن يخلق مثله، أو أن يخلق ضده، وخلاصة القول إن كل فعل لله لا يجري إلا وفق سنته في خلقه، وأن سنته في خلقه هي ما يعبر عنه علماء الطبيعة بالقوانين الطبيعية وأن القوانين الطبيعية هي قدرة الله المطلقة.

الجواب

إذا علمت هذا علمت أن الجواب لا يكون إلا منفياً لأن الدعاء لا يصح في المعقول أن يكون سبباً لهلاك الظالم، أو لشفاء المريض، أو لقضاء حاجة المحتاج، فإن ذلك خروج عن سنة الله، فلا يقال: إن الله استجاب دعاءه بهذا المعنى، أي بمعنى أن دعاءه كان سبباً لذلك وأنه لولا الدعاء لما هلك الظالم أو شفي المريض، أو قضيت حاجة المحتاج.

فإن قلت: فما معنى الاستجابة التي وردت في القرآن: ﴿وقال ربكم ادعوني

أستجب لكم﴾؟ قلت: إن الاستجابة تكون بمعنى أن الله تعالى يهيئ أسباب هلاك الظالم، وشفاء المريض على وجه موافق لسنة الله، تهيئة غير مسببة عن الدعاء ولا مترتبة عليه، بل يجوز أن يهيئ الله تلك الأسباب ويخلقها وإن لم يدع المظلوم، أو المريض أو المحتاج. والخلاصة هي أن أسباب هلاك الظالم لا تكون ناشئة من دعاء المظلوم ولا تابعة له فإن ذلك خروج عن سنة الله بل يخلقها الله بقضائه وقدره خلقاً وفق سنته التي لا تقبل التبديل. واستجابة الدعاء بهذا المعنى صحيحة وواقعة فإن في كثير من حادثات الزمان ما يكون سبباً لهلاك الظالم وتنفيس كربة المظلوم وقد قيل: «مصائب قوم عند قوم فوائد».

وعلى هذا يكون معنى قوله ﴿ادعوني أستجب لكم﴾ اتكلوا عليّ في أموركم تجدوا ما تريدون كما يتكل أحدكم على أخيه أو صاحبه عندما يدعوه إلى نصرته ونجدته فينصره أخوه وينجده. فالآية واردة مورد التمثيل الذي هو كثير في القرآن.

ويؤيد كون الاستجابة لا تترتب على الدعاء مسببة عنه ما جاء في الحديث النبوي «إن الله لا يعجل لعجلة أحدكم» وإذا كان الله لا يعجل لاستعجالنا لم يبقَ معنى للدعاء ولا لاستجابته على الوجه الذي يقولونه، إذ لا ريب أن الداعي مستعجل يريد عاجلاً هلاك الظالم، أو حصول الشفاء، أو قضاء الحاجة. ولو أنه كان فيما يريده متمهلاً متريثاً صابراً على انتظاره لما دعا الله به.

نثبت هنا عبارة الحديث بتمامه فقد ذكره صاحب السيرة الحلبية عند كلامه عن الهجرة إلى المدينة نقلاً عن الزهري قال: بلغنا عن رسول الله أنه كان يقول إذا خطب «كل ما هو آتٍ قريب، لا بعد لما هو آتٍ، لا يعجل الله لعجلة أحد، ولا يخف لأمر الناس، يريد الناس أمراً ويريد الله أمراً، فما شاء الله كان لا ما شاء الناس. وما شاء الله كان ولو كره الناس» وقد ذكره ابن القيم أيضاً في الجزء الأول من كتابه (زاد المعاد) عند الكلام على خطب النبي، فعبارة الحديث من أولها إلى آخرها تدلّ بصراحة ووضوح على أنه لا معنى للدعاء ولا للاستجابة على الوجه الذي يقولونه ويتصورونه.

هذا ما نقوله في الاستجابة. وأما الدعاء فهو كما قال الدكتور قديم جداً في

التقاليد الدينية، والأديان كلها تأمر أهلها بالدعاء وإنما تأمرهم به تقوية للإيمان بأن الأمر كله بيد الله، وفيه أيضاً فوائد لا تنكر فإن الإنسان خلق ضعيفاً فإذا أصابته مصيبة ولم يجد فيها مفزعاً إلى أحد سوى الله دعا ربه تسلية لنفسه عما أصابها وتنفيساً لكربه. وكذلك المريض يستريح إلى الدعاء بطلب الشفاء من الله كما يستريح إلى الأنين وإلى وصف ما به إلى الطبيب وإلى العواد. والضعيف إذا اعتدى عليه قوي لا يستطيع أن يقتص منه دعا عليه تشفياً بالدعاء. وقد تكون التوبة من البواعث على الدعاء، فالتائب إذا دعا ربه بالمغفرة يكون دعاؤه إظهاراً للندم على ما اقترف من الذنوب. إلى غير ذلك من الفوائد الكثيرة التي لا تحصى. وبالجملة فالإنسان خلق جزوعاً هلوعاً والدعاء أنجع دواء لتسكين جزعه وهلعه في الحياة.

ومما يناسب ذكره هنا ما جاء في سورة الحج من قوله تعالى: ﴿من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ﴾ (أنظر ما يقوله الزمخشري في الكشاف في تفسير هذه الآية لتكون على بصيرة مما نقول).

إن هذه الآية تدل بمنطوقها ومفهومها دلالة صريحة على أن اعتقاد الإنسان بنصر الله إياه ليس على حقيقته المفهومة عند الناس، وإنما المقصود منه هو الاعتصام به من اليأس والجزع اللذين هما من سموم الحياة ومن قواتلها، إذ لا شك أن من خلا من هذا الاعتقاد كان عديم الحيلة في الحياة فلا مناص له من السقوط في مهواة اليأس والجزع، فإن معنى الآية ﴿من ظن أن لن ينصره الله﴾ فلينتحر على هذا الوجه. فهل يجديه انتحاره نفعاً؟ كلا! فالفائدة المترتبة على الاعتقاد بنصر الله عظيمة جداً، لأن الإنسان بهذه العقيدة ينجو من اليأس ويعتصم بالرجاء في جميع أموره الحيوية، فمن عدم هذه العقيدة كان عديم الحيلة وتقطعت به الأسباب.

ولا ريب أن الدعاء من لوازم هذه العقيدة، لأن من اعتقد أن الله ينصره دعا ربه في الشدائد، وبذلك ينجو من اليأس القتال والجزع الفتاك فتطمئن نفسه وتكون من الحياة على رجاء.

وقد أخذ أحد الشعراء معنى الآية في قوله:

إن لم تكوني بهذا الحال راضية   مني فدونك هذا الحبل فانشنقي

فالمراد من قوله فانشنقي بيان أنها لا حيلة لها في التخلص من هذا الحال، وأنها لا بد لها من الرضى بها، ومن هذا القبيل ما جاء في أمثال العامة عندنا من قولهم:

«الما يرضى يطق راسه بالحايط».

هذا ما يتحصل من الدعاء في خارج العبادة، وأما في العبادة فالدعاء يكون فيها أداة للتضرع والخضوع وملمحاً للإخلاص من الأمور التي هي من لوازم العبادة، فالدعاء يعتبر زينة لها وطراوة فيها فإذا خلت منه كانت جافة خالية من التحاسين.

وأحسن دعاء مأثور في العبادة عند المسلمين سورة الخلع المثبتة في مصحف أبي بن كعب: «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونستهديك ونؤمن بك ونتوب إليك، نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك».

الدعاء عند الصوفية

ليس للدعاء موقع في نظرية وحدة الوجود التي لا باطل عند أهلها سوى المحال، والتي تتساوى عند أهلها المتضادات، والتي يرى أصحابها أن أفعال الله لا تكون إلا وفق سنته في خلقه، وأن لا تبديل لخلق الله.

فالصوفي يرى أن كل ما صدر عن الله فهو حق وعدل، وأن كل ما عند الله فهو رحمة وحكمة، وأن كل أفعال الله لا تكون إلا وفق سنته في خلقه، سنته التي لا تقبل التبديل والتحويل. وإذا كان الصوفي كذلك فأي معنى يبقى عنده للدعاء وأي بلاء يدفع أو أي حال تحول بالدعاء. إن الصوفي إذا دعا الله فلا يقول إلا اللهم لا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك أو نحو هذا الكلام.

وإذا أردت أن تعرف الصوفي فانظر في هذه القصة: «لما وضع إبراهيم خليل الله في المنجنيق ليلقى في النار أتاه جبريل فقال له: هل لك من حاجة؟ فقال: أما إليك فلا».

لا ريب أن هذه القصة خيالية، وأن واضعها بلا شك صوفي من أهل وحدة الوجود، وإنما وضعها لكي يبين بها أن لا موجود إلا الله، وأن لا ملجأ لأحد سواه، وأن كمال العبد ليس إلا الرضى بحكم مولاه.

وإليك قصة أخرى وهذه واقعة لا خيالية:

جلس الجنيد وعنده جماعة من أصحابه فسأله أحدهم: أين نطلب الرزق؟ فقال: إن علمتم في أي موضع هو فاطلبوه. فقالوا: إذن نسأل الله ذلك: قال: إن علمتم أنه نسيكم فذكروه بالسؤال. فقالوا: إذن ندخل البيت ونتوكل؟ فقال: أتختبرون ربكم بالتوكل، إن هذا لهو الشك. فقالوا: فما الحيلة إذن؟ قال: ترك الحيلة.

هذه منازع أهل التصوف في حياتهم الصوفية فأين هذا من الدعاء؟ وإذا رأيت أدعية خارجة عن حدود هذه المنازع فاعلم أن أهلها ليسوا بصوفية وإن تسموا بهذا الاسم وعرفوا به.

إن رسول الله أمر بالدعاء، وكان هو أيضاً يدعو الله تعليماً لأمته. وإنما غايته من أمرهم بالدعاء أن يجعلهم موقنين بأن الأمر كله بيد الله. وإلا فرسول الله كان في جميع حياته النبوية لا يأتي الأمور إلا من أسبابها وطرقها الموصلة إليها وفق ما تقتضيه سنة الله في خلقه، وطبق ما جاء في القرآن عن ذي القرنين ﴿وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا﴾.

وآخر ما نقوله هنا هو أن الدعاء من الأمور التابعة لظاهر الشريعة فهو لعامة الناس دون خاصتهم من العارفين وفيه عدا ذلك فوائد في حياة الإنسان لا يستهان بها، وقد أشرنا إلى بعضها فيما مرّ بعض الإشارة.

الدنيا في اذهان الصوفية

هذا عنوان فصل كتبه الدكتور في الجزء الثاني من كتابه. وقد نظر به إلى الصوفية نظرته الأولى فأوسعهم ذماً وأشبعهم تفنيداً ولوماً على إفراطهم في ذم الدنيا والتنفير منها، وهم من ذلك أبرياء براءة الذئب من دم ابن يعقوب.

قلنا غير مرة ونقول الآن: إن التصوف في أصله فكرة فلسفية، وإن طريقة أهل هذه الفكرة في الوصول إلى معرفة الله هي التفكير الحرّ المقترن بصفاء النفس المطهرة من كل ما يعكر تفكيرها في معرفة الله. فالصوفي بالنظر إلى هذا لا يذم الدنيا وإنما يذم من شغلته عن الله شواغلها، وكدرت صفاء نفسه شوائبها وألوائها وإلا فكل من قويت نفسه على ألا تشغلها عن معرفة الله الشواغل، ولا تكدّر صفوها الشوائب فإن له، بل عليه أن يأخذ نصيبه من الدنيا كما يشاء، وأن يقرع جبهته بالكأس الروية من لذاتها بقدر ما يستطيع.

وأكثر من هذا، حتى إن الصوفي إذا رأى في أي نوع من لذات الدنيا وشهواتها ما يفتح له باباً من أبواب المعرفة لم يتأخر أن يطرق بابها، ويفك عبابها، ويلبس ثيابها. كيف لا وقد استوت عنده المتضادات واجتمعت الملذات بالمذلات، وإنما الأعمال بالنيات. وكيف يذمون الدنيا وقد أودع الله حبها في الغرائز، وساوى في محبتها بين الشوابِّ والعجائز. وكيف يقبحونها وهي عندهم كما قال رسول الله «حلوة خضرة» وهي بحلاوتها وخضرتها كانت السبب الأصلي لفتنة آدم وحواء بالشجرة.

إن الذين يفرطون في ذم الدنيا والتنفير منها هم الزهاد الخارجون بزهدهم فيها عن فطرة الله التي فطر الناس عليها وليس الصوفية من هؤلاء، ومن نكد الدنيا على أهل العلم خلط أولئك بهؤلاء.

أنا لا أنكر أن في الصوفية من زهد في الدنيا وتقشف واخشوشن في الملبس والمطعم. فإن ذلك واقع لأن الصوفي حرّ في الطريقة التي يختارها لنفسه في معيشته لكي يتوصل بها إلى معرفة الله، ولكن أقول: لا فرق عنده بين هذه وبين معيشة القصف والترف إذا كانت لا تحول بينه وبين الله. وما الزهد عند الصوفية إلا واسطة واحدة من وسائط كثيرة للوصول إلى معرفة الله.

فليس من الإنصاف أن نؤاخذ الأقحاح من الصوفية بجرائر الزهاد وأمثالهم من الذين انتموا إلى الصوفية وتسموا باسمهم وما هم فيهم إلا لصقاء ولا منهم إلا أدعياء. وليس من النباهة أن نكون في غفلة عما كان (وخصوصاً في القرون

الأخيرة) من أن التصوف صار حرفة يحترفها ليعيش بها الضعفاء العاجزون من الناس الذين كانوا ولم يزالوا يأوون إلى ما يسمى بالخانقاه، والرباط، والزاوية، والتكية من الملاجئ التي يمد إليها الناس أيديهم بالصدقات، أو يوقفون عليها شيئاً مما يملكون من عقارات ومستغلات. فهؤلاء ليسوا من الصوفية في العير ولا في النفير.

ليس التصوف زهداً وعبادة، وإنما هو فكرة ونزاهة، يتساوى فيه الترهب والخلاعة، ويتلاقى فيه التزمت والدعارة، لأن الله في مذهب وحدة الوجود يعرف بكل ما في هذا الكون، وأن كل ما في هذا الكون حق عند أهل وحدة الوجود، فلا أدلّ عليه من آثاره، ولا أهدى إليه من سواطع أنواره. وليس وضع الرجل جبهته على الأرض ساجداً لله بأدل على الله من انكبابه على حليلته:

وفي كل شيء له آية ... تدلّ على أنه واحد

كيف لا وهو الذي خلق كل نفس فألهمها فجورها وتقواها، وهو الذي إلى نجديها من الخير والشر هداها.

***

هذا آخر ما أردت تعليقه على بعض الفصول من كتاب الدكتور زكي مبارك حفظه الله وأبقاه. ولم أتعرض للفصول الأخرى لأنها في الأكثر تشتمل على ما هو من المسائل الفرعية في التصوف. ولأن الدكتور قد أوفاها حقها من الكلام، وبما أوتي من البراعة في البيان قد أجاد فيها وأحسن كل الإحسان. وقد جاء له في ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ من الجزء الأول كلام جدير بأن يكتب بنور الطرب على أصوات أشهر الموسيقيين. وفي ص الـ ٣١٧ من الجزء الثاني كلام يجب أن يكتب بنور الإيمان على صفحات القلوب.

وإن كان هناك ما يؤاخذ به الدكتور فهو أنه عندما يوجه سهامه النافذة على المارقين في السياسة والأخلاق يترك التصريح إلى اللمز والرمز، فهو في ذلك كابن عربي في وحدة الوجود، سوى أن هذا صوفيّ في وحدة الوجود، والدكتور زكي مبارك صوفي في السياسة والأخلاق. ومهما يكن فعذره مقبول وقدره فاضل غير مفضول.

ولا بد هنا من كلام نقوله في آخر هذه التعليقات حول قصة ذكرها الدكتور في ص الـ ٣١٩ من الجزء الثاني نقلاً عما حدث به أحمد بن سعيد في الكوفة عن الشاب المتعبد والمرأة التي شغفت به. ولا نذكر القصة هنا لأن كتاب الدكتور متداول فليرجع إليها من أرادها. وإنما نقول:

إن هذا الشاب لم يكن من الصوفية، فهم براء مما أبدى لتلك المرأة المأسوف عليها من عنجهية ممقوتة وترهب مرذول، ولو أنه كان من الصوفية لما تمنع عنها ذلك التمنع الذي أدى إلى موتها كمداً، لأن الصوفية يجيزون للأولياء ما أجيز للأنبياء وقد وهبت هذه المسكينة نفسها لهذا الشاب الأهوج.

وإنما نتكلم عنه كمسلم متعبد من أهل الزهد والتقوى، ولا يخفى أن هذه المرأة لم تكن ذات زوج كما هو مفهوم من ظاهر القصة وقد شغفت به حباً وهي ذات حسن وجمال فما منعه من أن يتزوجها زواجاً شرعياً عملاً بسنة رسول الله، وجرياً على فطرة الله التي فطر الناس عليها. وهل يظن هذا الأرعن أنه بالزواج ينسلخ من تقواه فيقول لها: إني مشغول بقوله تعالى: ﴿وأنذرهم يوم الآزفة...﴾ كأنّ يوم الآزفة يمنع من الزواج.

لا ريب أن هذا الشاب كان مخالفاً للحقيقة وللشريعة معاً فلا هو صوفيّ من العارفين، ولا مسلم صحيح الإسلام. وإن موقفه تجاه هذه المسكينة لموقف القاتل تجاه المقتول بغير حق. فلا بد أن الله تعالى سيحاسبه ويقتص لها منه يوم الحساب.

الأعظمية ١٠ تشرين الثاني سنة ١٩٤١

القسم الثاني في الرسالة الثانية
في النثر الفني

الشعر والنثر

ذكر الدكتور زكي مبارك في ص ٢٢ من كتابه النثر الفني ما قاله ابن رشيق في تفضيل الشعر على النثر معللاً ذلك بقوله: «لأن كل منظوم أحسن من كل منثور من جنسه في معترف العادة، فالدر ـ وبه يشبه اللفظ ـ إن كان منثوراً لم يؤمن عليه، ولم ينتفع به في الباب الذي كسب له، وانتخب من أجله، وكذلك اللفظ إذا كان منثوراً تبدّد في الأسماع، فإذا أخذه سلك الوزن وعقد القافية تألفت أشتاته وازدوجت فرائده».

فتعقبه الدكتور وردّ عليه بقوله «وهذا كلام ضعيف لا يتناسب مع عقل مثقف كعقل ابن رشيق، لأنه إذا صح أن يشبه الشعر بالعقد المنظوم فإنه لا يصح أن يشبه النثر بالدر المنثور، لأن النثر منظوم أيضاً، والكاتب يؤلف بين الكلمات، ويزاوج بين الألفاظ بالدقة نفسها التي يعنى بها ناظم العقد».

وهذه أول غلطة صادفتها للدكتور في كتابه المذكور، ويا لها من غلطة أكبر بها نفسه وأصغر ابن رشيق ظلماً بغير حق.

من المعلوم أنه قد يطلق النظم ويراد به تأليف الكلام في أسلوب من أساليبه وهو بهذا المعنى موجود في النثر وفي الشعر على حد سواء كما يعبر علماء التفسير عن أسلوب القرآن بالنظم في كثير من كلامهم وقد يطلق النظم ويراد به الوزن، وهذا لا يوجد إلا في الشعر. فابن رشيق لما فضل المنظوم على المنثور لم يرد به

إلا الموزون، بدليل قوله «فإذا أخذه سلك الوزن وعقد القافية» فكيف يحتج عليه الدكتور بأن النثر منظوم أيضاً، وهل من ثقافة الدكتور أن يدعي أن النثر موزون أيضاً كالشعر.

ثم قال الدكتور في تفنيد ما قاله ابن رشيق «واللؤلؤ المنثور له قيمته دائماً» كأن ابن رشيق أنكر قيمة اللؤلؤ المنثور، مع أنه لم ينكر قيمته، وإنما أنكر الانتفاع به إذ قال «ولم ينتفع به في الباب الذي كسب له وانتخب من أجله وقد قيل:

وللدر حسن حيث كان مكانه ... ولكنه في جيد حسناء أجمل

ومن المعلوم أيضاً أن الوزن هو التوازن والتقابل بين تقاطيع الكلام في حركاته وسكناته، وهذا لا يوجد إلا في الشعر، فالشعر إذن لا يقال ليفهم فقط، بل يقال لينشد أيضاً أي ليتغنى به وليكون منطبقاً بأوزانه على التواقيع والتلاحين الغنائية بخلاف النثر فإنه يقال ليفهم فقط. فالفرق بين المنظوم (أي الموزون) والمنثور من الكلام، كالفرق بين المنظوم والمنثور من الدر، وكما أن الدر المنظوم يتحلى به جيد الحسناء دون المنثور، كذلك الكلام المنظوم (أي الشعر) يتحلى به جيد الغناء دون المنثور. وبعد أفهذه غلطة من الدكتور أم هي منه مغالطة؟ أما أنا فلا أرى ثقافة الدكتور الأخلاقية تحتمل المغالطة، ولكن تجوز الغلطة لأن العصمة لله وحده.

***

ثم أخذ الدكتور في ص ٢٤ يذكر أن من الكتّاب من اتخذ النثر أداة للغزل والتشبيب كالشعر، وقال «وما نقله صاحب زهر الآداب في الجزء الأول والثالث من وصف النساء والغلمان ورسائل الشوق دليل على أن النثر يصلح أيضاً للمعاني الغرامية».

فنقول: سبحان الله من ذا الذي أنكر صلاحية النثر لجميع المعاني من أولها إلى آخرها حتى يقيم الدكتور دليلاً عليها. ومن البديهي أن مجال النثر أوسع من مجال الشعر، وأن الفرق بينهما كالفرق بين المطلق والمقيد. ولكن هل يستطيع الدكتور أن ينكر أن هذه الرسائل الغرامية الواردة في التشبيب والغرام لا تصلح للغناء، فلا يتغنى بها بل هي تقال لتقرأ وتفهم ليس إلا.

ولا ريب أن التشبيب الغرامي المنثور لا يكون في خارج الغناء إلا تافهاً ممجوجاً. حتى إن الشعر الموزون أيضاً يخسر نصف قيمته في خارج الغناء. ألا ترى كيف يستحسن السامعون ما ينشده المغنون من الأناشيد الغرامية التافهة التي لو سمعوها في خارج الغناء لاسترذلوها ولم يصغوا إليها. فالشعر لا يتجلى وجهه المبهج البسام بمعانيه الرائعة إلا بالغناء. فعلام يحاول الدكتور عبثاً أن يساوي لنا بين الشعر والنثر حتى في التشبيب والغرام.

قد يقال: إن أحوال الدنيا كلها ليست مسرات بل فيها أحزان أيضاً، وإذا كان الشعر إنما يقال لينشد أي ليتغنى به لم يبقَ له موقع في المحزنات التي هي في الدنيا أكثر من مسراتها. فنقول على ذلك: إن الغناء لا يختص بالمسرات بل يعمّ الأحزان أيضاً. ألا ترى النائحة لا تنوح إلا بألحان خاصة مشجية من ألحان الغناء.

***

وقال في ص ٢٥ «بعد هذا البيان أحبّ أن أدوّن رأيي في الفرق بين منزلة الشعر ومنزلة النثر، وهو رأي لم أسبق إليه «رأيي أن الموضوعات هي التي تحدد نوع الصياغة، فليس ينبغي أن يفترض أن الشعر صالح لكل موضوع، ولا أن النثر صالح لكل موضوع، فهناك مواطن للقول لا يصلح فيها غير النثر، ومواطن أخرى لا يصلح فيها غير الشعر، والبليغ الموفق هو الذي يفهم سياسة الفطرة من مثل هذه الشؤون. ففي بعض الأحوال يكون الإفصاح بالشعر نوعاً من العيّ كما يكون أحياناً أسمى أنواع البيان. . .» إلخ.

أقول: يفهم من كلام الدكتور هذا الذي لم يسبق إليه أنه ليس للوزن والقافية دخل في قوام الشعر وصياغته، وإنما هو يقوم بالموضوع ويتعين به، وإن من المواضيع ما يصلح لها الشعر دون النثر، ومنها ما هو بالعكس.

فالشعر على هذا إنما يمتاز عن النثر بالموضوع، لأن لكل واحد منها موضوعاً لا يصلح له الآخر، فإذا كتب أحد الكتّاب نثراً وكان موضوع ذلك النثر متصلاً بالمشاعر والعواطف والقلوب كما يقول هو لزم أن يسمى ذلك النثر شعراً لأن موضوعه شعري، وذلك باطل لأنه لا ينشد أي لا يتغنى به فلذا لا يصح أن يسمى شعراً في اصطلاح الأولين ولا في اصطلاح الآخرين.

أما ما يدّعيه بعضهم من الشعر المنثور في هذا العصر فتوسع منهم في معنى الشعر، وخروج عن معناه الصحيح لأن الشعر لا يكون شعراً إلا بالإنشاد والإنشاد لا يكون إلا بالوزن، وليس الوزن إلا توازناً وتقابلاً في الحركات والسكنات التي تنطبق على توقيع الألحان في الغناء.

وأما قول الدكتور «فهنالك مواطن للقول لا يصلح فيها غير النثر، ومواطن أخرى لا يصلح فيها غير الشعر» فقول ينبو عنه الفهم، لأن النثر يصلح لجميع المعاني على اختلاف أنواعها وتباين مواطنها. وكذلك الشعر فإن الشاعر يستطيع أن يعمد إلى حقيقة مادية جافة فيلبسها ثوباً قشيباً من الخيال ويظهرها للناس بصورة شعرية تتصل «بالمشاعر والعواطف والقلوب» كما هو الواقع فإننا نرى الشعر العربي قد خاض عباب المعاني كلها من ماديّ ومعنوي ومن ديني ودنيوي، ومن عقلي وخرافي، كما أنه طرق أبواب العلوم كلها من دون أن يخرج فيها عن اتصاله «بالمشاعر والعواطف والقلوب» ألم يطرق المعرّي باب علم الحساب بقوله:

سما نفر ضرب المثين ولم أزل بحمدك مثل الكسر يضرب في الكسر

كما طرق غيره باب علم المنطق إذ قال:

لا تخطبن سوى كريمة معشر فالعرق دساس من الطرفين

أو ما ترى أن النتيجة دائماً تبع الأخس من المقدمتين

أما القصة فالشعر أولى بها من النثر لأنها في الأكثر لا تكون إلا مما له اتصال «بالمشاعر والعواطف والقلوب» ولها في الشعر العربي تاريخ قديم ينتهي إلى تأبط شراً في قصته مع الغول، والفرزدق في قصته مع الذئب.

وهذا الفردوسي شاعر الفرس ألم يطرق لقومه باب تأريخهم بشعر خلدته له الأيام.

وقال الدكتور في ص ٢٩ «... والكتّاب يحتلون اليوم مكانة يصعب أن يتسامى إليها الشعراء، لأن النثر هو الأداة الطبيعية لنشر الآراء والمذاهب والعقائد، وزماننا مجنون بالسرعة في كل شيء. والشعر ـ كفن[1] دقيق مثقل بالقوافي

---

(١) بعد الانتباه إلى أن الكاف في كلمة (كفن) ليست من بنية الكلمة وإنما هي الكاف الجارة، أبقيت كلامي=

والأوزان ـ غير خليق بتقديم ما تحتاج إليه العقول صباح مساء من ألوان الغذاء العقلي والوجداني. . .» إلخ.

فنقول إن لزوميات المعري وحدها تفند هذا القول تفنيداً وافياً كافياً، وليس الشعر «كفناً. . .» كما يقول بل هو ثوب سندسي من طراز الفكر والخيال موشى بألوان الوحي والإلهام، مرصع بجواهر البيان، لا تلبسه إلا الغواني من المعاني.

أو هو هزار سريع الطيران، يطير بجناحين من قواف وأوزان، وما أوزانه وقوافيه إلا من قوادمه وخوافيه، وليست نجوم المجرّة إلا من أوكاره ولا نغمات الموسيقى إلا من أوتاره، ولا حبات القلوب إلا من لُقَطه، ولا فرائد البيان إلا من سقطه، يطير في فضاء الخيال ليقع على الحقيقة، ولا يترنم صادحاً إلا بالسليقة.

وكيف يكون الشعر كفناً وهو الذي شق أكفان الموتى وبعثهم من مراقدهم أحياء حياة خالدة يخالطون فيها الخاصة والعامة من الناس يحادثونهم في مجتمعاتهم ويوم حفلهم، وفي أعراسهم ومآتمهم. وليس كذلك الكتّاب فلا تسمع لهم حساً ولا جرساً إلا قليلاً عند بعض الناس من خاصتهم؟

وهذا المعري هو الآن جليسي وأنيسي، يناجيني وأناجيه فيوسعني أنساً ويكلمني همساً، وقد ذكرت له أحد العظماء من البشر بما أوتي من سؤدد وشرف، فقال لي منغضاً رأسه ومغضياً عينه:

واشرف من ترى في الناس قدراً ... يعيش الدهر عبد فم وفرج

فقلت له: يا أبا العلاء. فقال: صه يا أخاً لي لا آمن شره.

دعيت أبا العلاء وذاك مين ... ولكن الصحيح أبو النزول

=على ما هو عليه ولم أغير منه لأن في إبقائه تعريضاً بما في هذه العبارة من عجمة إذ لا يتجه للكاف الجارة هنا أي معنى من المعاني في العربية، سواء اعتبرت حرفية أم اسمية وهذه العبارة قد تداولتها أقلام الكتّاب في أيامنا على غير هدى من قواعد العربية ويقال إنهم أخذوها من اللغات الإفرنجية ولكنهم ليسوا في استعمالها على صواب، وإذا كانت هذه الجملة في كلام الدكتور معترضة، لزم أن يعبر عن المعنى المراد منها بواو الاعتراض فيقال هكذا «والشعر وهو فن. . .» أما قوله والشعر كفن. . . فكلام تنبو عنه العربية الفصحى إذ لا معنى للكاف الجارة هنا. فلذا تغافلت عن كونها جارة، وأبقيت كلامي وارداً على كونها من بنية الكلمة.

فقلت: كيف؟! وهذه مدارج المجد كلها تحت قدميك. فقال ضاحكاً باستهزاء واشمئزاز:

وزهدني في هضبة المجد خبرتي ... بأن قرارات الرجال وهود

وأردت أن أختبر رأيه في بعض المسائل الغامضة فقلت له: دعنا من هذا، وأين الله؟! فأطرق هنيهة، ثم التفت قائلاً وهو يشير إليّ بالسبابة:

هذا الفتى أوقح من صخرة ... يبهت من جادله حيث كان

ويظهر التوحيد في قوله ... وهو عن الإلحاد في القول كان

يزعم أن العشر ما نصفها ... خمس وأن الله لا في مكان

فقلت له: بأبي أنت ما منعك من الحج؟ فأشاح عني وجهه وقام مغضباً فخرج وهو يدمدم منشداً:

سيسأل قوم ما قريش ومكة ... كما قال قوم ما جديس وما طسم

فأسفت لإغضابي إياه وخروجه هكذا غضبان. وأردت أن أستريح ساعة إلى أبي نواس من همومي فقلت للخادم عليّ بأبي نواس. فدخل عليّ وهو كما قال:

سرت حميا الكأس في رأسه ... ودبت الخمرة في وجنتيه

فبادرته بالتعنيف وقلت له قبل أن يجلس: يا هذا أما تنفك ساعة عما أنت فيه من ارتكاب الموبقات، فجلس وهو يقول:

أنا في موقف الحساب إذا ... نودي بالأنبياء والرسل

هنت على الخالق الجليل فما ... ينظر في قصتي ولا زللي

وأردت أن أغيظه فقلت له: هل قرأت «أبا جاداً وهوازاً وحطي»؟ أشير إلى ما قاله زنبور بن أبي حماد في هجائه، فقال: قبح الله زنبوراً وأم زنبور وأراد أن ينشدني أبياته فيها فعاجلته بالسؤال عن أحد المرائين المتظاهرين بالتعفف والتقوى فقال:

أعف من في بيته أمه ... وهي على العفة سحاقه

فقلت له: ما تقول في فلان وذكرت له أحد السفهاء الأشرار من شبابنا فقال:

الناس من كوتيه في تعب ... فم بذيء وفقحة غَلِمَة

وأردت أن أمازحه فذكرت له حبيباً وقلت له قد استعصى عليّ فقال:

عـرَضـاً لـلـلـذي تـحـب بـوصـل ثـم دعـه يـروضـه إبـلـيـس

فقلت له متجاهلاً وهل يروض الحبيب إبليس؟ فقال: أما علمت أن هذا اللعين:

تـاه عـلـى آدم فـي سـجـدة وصـار قـوّاداً لـذريـتـه

النثر الجاهلي

هذا عنوان فصل كتبه الدكتور في كتابه «النثر الفني» فقال: «لقد اتفق مؤرخو اللغة العربية وآدابها كما اتفق مؤرخو الإسلام على أن العرب لم يكن لهم وجود أدبي ولا سياسي قبل عصر النبوة، وأن الإسلام هو الذي أحياهم بعد موت، ونبههم بعد خمول».

فأقول: أولاً: من أين علم الدكتور هذا الاتفاق، وإلى أي دليل يستند في إثباته؟ هذا ما لم يذكره هو ولا أعلمه أنا، ولكن ثقتي بالدكتور وبسعة اطلاعه تدعوني إلى التسليم به دون تردّد.

ثانياً: أترك نفي الوجود السياسي عن العرب قبل الإسلام لمن شاء أن يتكلم فيه من الناس، وأما الوجود الأدبي فإني أنكر القول بنفيه أشد الإنكار. هب مؤرخي الإسلام غفلوا عنه فنفوه، فما بال مؤرخي اللغة وآدابها يعمون عنه وهم فيه خائضون.

من القضايا التي لا تقبل الريب ولا المراء أن لغة كل قوم تدل دلالة قطعية على كل ما كان عندهم من مظاهر الحياة، وعليه فمفردات اللغة العربية وحدها كافية لتفنيد هذا القول كل التفنيد. أنا لا أدّعي أن اللغة العربية تتسع اليوم بمفرداتها وتعابيرها لكل ما تتسع له اللغات الحية في هذا العصر. فإن هذه دعوى باطلة يكذبها الواقع. بل أعترف بأنها لا تستطيع في هذا العصر أن تماشي اللغات الحية، خاصة في علومها إلا مشية عرجاء. ولكن هذا ليس من عيبها بل هو من عيب أهلها الذين سارت بعدهم الأمم وهم ظلوا واقفين، وكيف يكون ذلك من عيبها وفيها من قواعد التركيب والتصريف والاشتقاق والتعريب والمزج والنحت ما يحيِّر الألباب ويستوجب الإعجاب.

إن علماء اللغة العربية قد جمعوا من مفرداتها في معاجم ما ينوف على سبعين ألف مادة من أسماء وأفعال وحروف وأدوات، هذا عدا ما يتفرع من هذه المواد من المشتقات لقد قيل: إن الأثر يدل على المسير، وإن البعرة تدل على البعير، فكيف لا تدل هذه اللغة الواسعة على ما نفاه هؤلاء المتفيهقون؟

إن اللغة العربية تعرب لنا بمفرداتها عن كل ما دقّ وجلّ من الأمور المادية والمعنوية حتى المعاني المجرّدة، وعن كل ما يتعلق بالعلم والأدب والخلقة والأخلاق والنفس والجسم والموت والحياة والسياسة والتجارة وسائر الصنائع والحرف، وبالجملة تعرب لنا بمفرداتها عن كل ما في العالم العلوي من مظاهر، وفي العالم السفلي من حيوان ونبات وجماد.

ولا ريب أن العلم بالأسماء يستلزم العلم بالمسميات، بل العلم بالأسماء هو بعينه العلم بالمسميات. وأن لغة كل قوم تمثل حياتهم في كل ما اشتملت عليه من معاني مفرداتها وعباراتها. فهل من المعقول ألا يكون وجود أدبي لقوم هذه لغتهم.

ولا ريب أن اللغة العربية بهذه السعة وهذا الكمال لم تحدث فوراً، ولم تنزل على أهلها من السماء دفعة واحدة، بل هي نتيجة تطور وتقلب في الحياة المادية والمعنوية في مدى قرون عديدة. ثم إن اللغة العربية معربة والإعراب كمالي لا ضروري كما يدعيه النحويون، بدليل أن التفاهم والتمييز بين المعاني المختلفة حاصل في العامية التي لا إعراب فيها، فالإعراب في الفصحى كمالي وهو بلا شك نتيجة من نتائج تطورها وتكاملها في القرون المواضي. ولا يستبعد أن تكون الحركات الإعرابية ليست إلا عضواً أثرياً لكلمات اندثرت بطول الاستعمال فأبقيت بعدها هذه الحركات، وهذا يدل على أن اللغة العربية قد مرت عليها أطوار كثيرة حتى بلغت هذا الكمال.

هبهم ضلوا فأنكروا وجود النثر الجاهلي فماذا يقولون فيما اعترفوا بوجوده من شعر وخطب وأساجيع؟ أوَليست هذه من الأدب وهل انحصر الأدب كله في النثر وحده لا شريك له؟ وهبهم ضلوا فارتابوا في كل ما رواه الرواة الذين وضعوه بعد الإسلام فماذا يقولون لو قلنا لهم من أين تعلم الرواة الإسلاميون هذا المنهج الأدبي

الجاهلي حتى وضعوا فيه ما وضعوا على لسان أهل الجاهلية؟ فهل نبت لهم من الأرض كما تنبت الحبة فأخذوه واصطنعوه ثم نسبوه إلى الجاهلية؟ أم الرواة هم الذين ابتدعوه من تلقاء أنفسهم واخترعوه لا على مثال ثم نسبوه إلى الجاهلية؟

لو سلمنا أن هذه الروايات كلها موضوعة في الإسلام ولا أصل لها في الجاهلية لما لزم ذلك نفي الأدب الجاهلي بالمرة لأن الرواة إنما انتهجوا في وضعها منهج الجاهليين ولم يخترعوها هم فإن لم تكن هي للجاهليين كانت بحكم البداهة دليلاً على أن للجاهليين مثلها على أقل تقدير.

أنا لا أنكر وضع الرواة ولا الشعر الجاهلي المنحول فإن ذلك ثابت لا مرية فيه ولكن لا يلزم منه خلو العهد الجاهلي من الشعر والأدب بالمرة حتى إني لا أقول بأن المنحول أكثر من غيره بل أقول بالعكس. ولو ساعدني التوفيق لوضعت كتاباً أميز فيه المنحول من غير المنحول بميزات يعنو لها الذوق السليم والأدب الصريح فإن ذلك لا يخفى على الناقد البصير.

هل كان النثر الفني موجوداً في الجاهلية؟

هذا سؤال عجيب إذ يُفهم منه أن السائل مرتاب كل الريب في وجود النثر في الجاهلية، كأن أهلها كانوا لا يتكلمون إلا بالشعر المنظوم حتى في حياتهم اليومية وأمورهم المعاشية، وأما الكلام المنثور فلا يعرفونه. أتدري لماذا لا يعرفونه؟ لأنه لغة العقل، ونحن لو فتشنا الأرض والسماء لكي نجد دليلاً واحداً يدلنا على أن أهل الجاهلية كان لهم نصيب من العقل لما وجدنا.

ومهما كان هذا السؤال عجيباً فلا بد أن نتكلم عنه بما يزيل عنه العجب ويثبت شيئاً ولو قليلاً من العقل للعرب.

وقبل الخوض في الحديث نقول عن النثر الفني: ما هو؟ فالذي يوحيه الظاهر ويرتضيه المنطق الحرّ الواضح هو أن المراد من وصف النثر بكونه فنياً كونه جارياً على صناعة فن البلاغة أي جارياً على ما تقتضيه أصول البلاغة والبيان غير خارج عنها ولا مخالف لها.

ولا ريب أن قواعد فن البلاغة والبيان وإن كان وضعها وتقريرها متأخراً أي بعد

الإسلام إلا أنها كلها مستنتجة من كلام الأولين الذين كانوا يتكلمون بالسليقة. فلا يجوز أن نقول بأن أهل الجاهلية كانوا يجهلون قواعد فن البلاغة لأنهم كانوا يعرفونها معرفة سليقية، وهي كلها لم تستنتج إلا من كلامهم المطبوع. نعم! إنهم كانوا يجهلون اصطلاحات فن البلاغة لأن هذه الاصطلاحات هي مما اصطلح عليه المتأخرون، وإذا كان هذا هو معنى النثر الفني صح أن نقول إن الكلام الفني بجميع أنواعه كان موجوداً عندهم في جميع محادثاتهم ومحاوراتهم الصادرة عن سليقتهم العربية.

يقولون «إن العرب في الجاهلية كانوا يعيشون عيشة أولية، والحياة الأولية لا توجب النثر الفني لأنه لغة العقل، وقد تسمح بالشعر لأنه لغة العاطفة والخيال».

فنقول: ماذا يعنون بالعقل؟ فإذا كانوا يريدون به العقل الغريزي المطبوع فهو موجود عند أهل الجاهلية، وهو وحده كاف لوجود النثر الفني عندهم. وإن كانوا يريدون به العقل المكتسب من العلوم والفنون وهو ما يسمى اليوم بالثقافة العلمية فصحيح أنه لم يكن موجوداً عند أهل الجاهلية ولكن عدم وجود هذا العقل لا يستلزم عدم وجود النثر الفني لأنه كما قلنا آنفاً يكفي لوجوده العقل المطبوع، ولأن الحياة الأولية مهما كانت ساذجة بسيطة فإنها لا تجرد صاحبها من العقل المطبوع، أما إذا كانوا يريدون بالحياة الأولية الحياة المجردة من كل عقل، والتي تكون أشبه شيء بحياة العجماوات فهذه الحياة كما لا توجب النثر الفني كذلك لا توجب الشعر ولا الخطب ولا الأساجيع، فما بالهم يثبتون هذه للعرب وينفون النثر الفني. والشعر ليس بعاطفة محضة، ولا بخيال بحت، بل لا بد له من عقل أيضاً، بل لا بد له من الذكاء الذي هو أكثر من العقل، وما أدري أن الذي يجيد الشعر كيف يعجز عن النثر الفني، أليس الشعر كلاماً كالنثر الفني لا يزيد عليه بشيء سوى الوزن والقافية، وهو بهذه الزيادة أحوج إلى الفن من النثر الفني.

قال الدكتور زكي مبارك: «والمسيو مرسيه يؤمن بوجود الخطب في العصر الجاهلي، وينكر إنكاراً مطلقاً أن يكون هناك نثر فني كالذي يلجأ إليه الرجل لإذاعة فكرة، أو دفع شبهة، أو إيضاح مشكلة».

فنقول: يفهم من كلام هذا الفرنسي أن الخطب على إطلاقها ليست من النثر الفني، لأنه يؤمن بوجودها في الجاهلية وينكر النثر الفني، مع أن علماء العربية كلهم قسموا النثر إلى قسمين مرسل ومسجوع، فالخطبة سواء كانت مرسلة أو مسجوعة لا بد أن تكون من النثر، وإلا فمن أي قسم من أقسام الكلام يعدّها هذا الفرنسي المحترم؟

والظاهر من كلام المسيو أن الكلام المنثور إذا ألقاه قائله إلقاءً على جمع حاشد من الناس كان خطبة، وإذا قاله «لإذاعة فكرة، أو دفع شبهة، أو إيضاح مشكلة» كان نثراً فنياً وإلا فبماذا يميز الخطبة من النثر الفني إذا كانت الخطبة عنده ليست من النثر الفني. أتراه هازلاً في كلامه أم جاداً؟

وقال الدكتور: «وكانت حجة المسيو مرسيه التي واجهني بها في صيف ١٩٢٧ أنه لو كانت هناك مؤلفات نثرية لدوّنت وحفظت ونقلت إلينا كلها أو بعضها كما هو الشأن في آثار الهند والفرس والروم. وقد أجبته يومذاك بأن فقدان تلك الآثار لا يكفي لإنكار أنه كان لها نصيب من الوجود».

فنقول: كان العرب في الجاهلية أميين، وكان الذين يحسنون القراءة والكتابة منهم قليلين جداً، هذا في المدن وأما في البادية فكانت الأمية ضاربة أطنابها على الجميع، فلذا كانوا لا يعتمدون في علومهم وأخبارهم إلا على الرواية إذ لا وسيلة للعلم عندهم غيرها. والرواية مهما اتسع نطاقها وكثر رواتها فإنها لا تحيط بالمرويات من كل جانب بل يفوتها منها شيء كثير خصوصاً فيما يصعب حفظه كالكلام المنثور، ولذلك كان الذي بلغنا من كلامهم المنثور شيئاً قليلاً جداً، بخلاف الشعر فإنه لما كان سهل الحفظ كان الذي بلغنا منه أكثر من المنثور. وهذا القول لم أقله أنا بل قاله علماء العربية أجمعون.

هذه هي الحقيقة التي لا ريب فيها، وقد روت الرواة لنا شيئاً من كلامهم المنثور ولو قليلاً، ولكن هذا الفرنسي ومن لفّ لفه إذا ذكرنا لهم شيئاً من كلامهم المنثور قالوا هذا من وضع الرواة، ولو أنهم تكلموا في إثبات وضعه عن دليل لا عن ظن لهان الخطب. ولكنهم عندما ينفون وينكرون يرمون الكلام على عواهنه

رمياً، ويصرّون على ما يدّعون عناداً وبغياً. فسبحان من ابتلاهم باتباع الهوى حتى في المسائل العلمية.

والظاهر أيضاً من كلام المسيو الذي ذكرناه آنفاً أنه يريد منا لإثبات وجود النثر الفني عند الجاهليين أن نأتيه بكتاب مؤلف قد كتب في مسألة من المسائل العلمية أو الاجتماعية أو غير ذلك من الأمور على حد الكتب المكتوبة من آثار الهند والفرس والروم. فإذا أتيناه بكتاب من هذا النوع فعندئذٍ يؤمن بوجود النثر الفني في الجاهلية. ومن الغريب أنه آمن بوجود الخطب في الجاهلية من دون أن نأتيه بكتاب من هذا النوع.

فإذا كان الذي يريده العالم الفرنسي من إنكار النثر الفني الجاهلي هو إنكار وجود هذه الكتب كما يقتضيه قولهم «إن النثر الفني ابتدأ من ابن المقفع الفارسي» فهذا شيء قاله الأولون من علماء العربية كما قاله هو، لأن التدوين والتأليف في الكتب لم يكن إلا في أواخر القرن الأول أو في أوائل القرن الثاني من التأريخ الإسلامي. فلا حاجة إلى أن يكلف نفسه هذا العناء وهذا الجفاء العلمي لإنكار النثر الفني المراد به هذا المعنى.

وأنا أنشدك بالله أيها القارئ الكريم أن ترجع إلى عقلك الحصيف فتنظر هل يكون عدم وجود الكتب في الجاهلية مستلزماً عدم وجود النثر الفني، خصوصاً بعد ما علمنا أن العرب في الجاهلية كانوا أميين.

القرآن والنثر الجاهلي

من البديهي أن رسول الله وأصحابه خرجوا على الجاهلية التي هم من أهلها، وأن خروجهم عليها لم يكن إلا من الناحية الدينية حيث أنكر عليهم رسول الله عبادة الأوثان، ودعاهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له.

وإذا قطعنا النظر عن الأمور التي حرمها الإسلام، أو قال بكراهتها والتنفير منها جزمنا بأن رسول الله وأصحابه كانوا يمثلون أهل الجاهلية بحياتهم اليومية في المأكل والملبس والكلام وغير ذلك من الأمور التي لم يحرّمها الإسلام ولم يتعرض لها بتبديل أو تغيير.

ولما كان القرآن قد أوحي إلى رسول الله باللغة التي كان يتكلم بها أهل الجاهلية، ويتخاطبون بها فيتفاهمون، وكان أهل الجاهلية يفهمون القرآن كما يفهمه المسلمون منهم من دون أن ينكروا منه كلمة، أو يستغربوا منه تعبيراً جاز أن نعتبر القرآن أحسن مثال للكلام الجاهلي المنثور. لولا أن هناك ما يقتضي بطلان هذا الاعتبار. وهذا هو الذي غرّ الدكتور زكي مبارك فحمله على القول بأن القرآن نثر فني جاهلي. ونحن هنا نريد أن نبين بطلان هذا القول بما لا يترك فيه ريباً لمستريب.

لقد كتبت في كتابي «الشخصية المحمدية» عن القرآن فصلاً مسهباً لا يتسع المقام لإيراده هنا. ولكني أقول مجملاً:

إن أسلوب القرآن هو أسلوب خاص مبتكر غير مسبوق في العربية، بل هو أسلوب ما عرفته العرب ولا ألفته في كلامها قبل القرآن. ونحن إذا استثنينا بعض ما جاء في السور المكية ولا سيما السور القصار من الآيات التي تمثل لنا السجع بعض التمثيل جزمنا بأن سائر الآيات القرآنية لا تعدّ سجعاً ولا ترسلاً، أو هي سجع خارج عن حدود السجع المعروفة، أو هي ترسل خارج عن حدود الترسل المألوفة، أو هي بين بين.

تنبيه:

إن هذا الترديد الذي تراه أيها القارئ الكريم في كلامي ليس ناشئاً من ترددي في الحكم، بل هو ناشئ من اختلاف فواصل الآيات القرآنية وتنوعها، فإن كل شق من شقوق الترديد يصدق على طائفة من الآيات القرآنية.

إن أحسن اسم نسمي به أسلوب القرآن على ما أرى هو ما أشار إليه القرآن نفسه في عدة آيات: ففي سورة فصلت ﴿كتاب فصلت آياته﴾ وفي سورة الأنعام ﴿قد فصلنا الآيات﴾ وفي سورة الأعراف ﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه﴾ وفي سورة هود ﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصلت﴾.

فبالنظر إلى هذه الآيات يجب أن نسمي أسلوب القرآن بالأسلوب المفصل، وأن نقول بأنه نثر مفصل، لا مسجوع، ولا مرسل. وإليك آيات من أول سورة هود لتكون خير مثال تعرف به أسلوب القرآن:

﴿الر، كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير، ألا تعبدوا إلا الله إنني لكم منه نذير وبشير، وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعا حسنا إلى أجل مسمى ويؤت كل ذي فضل فضله وإن تولوا فإني أخاف عليكم عذاب يوم كبير، إلى الله مرجعكم وهو على كل شيء قدير﴾.

فانظر يا رعاك الله بتدبر وإمعان في هذه الآيات الأربع فهل هي سجع؟ كلا! أو هل هي ترسل؟ كلا! ثم انظر إلى الآيتين الأولى والتي تليها تجدهما متساويتين، وانظر إلى الآية الثالثة تجدها وحدها تزيد على مجموع تينك الآيتين اللتين قبلها، وانظر إلى الآية الأخيرة الرابعة تجدها أقصر الآيات التي قبلها. ثم إنك إذا تجاوزت هذه الآيات إلى ما بعدها من الآيات في سورة هود تجدها هكذا تختلف اختلافاً كبيراً في الطول والقصر، وتراها قد خرجت عن رويّ الراء الذي في هذه الآيات إلى رويٍّ آخر وهو النون المردفة بالياء أو بالواو، وهكذا، وهلمّ جراً. فأي سجع هذا وأي ترسل؟

وإذا تتبعنا فواصل الآيات ونظرنا فيها بتدبر وإمعان علمنا أن هذه الفواصل هي قوام أسلوب القرآن، وفيها يمتاز عن غيره من كلام الأولين والآخرين. ولقد روعي في نظم القرآن شيئان أحدهما المعنى والآخر الفاصلة، فالمعنى والفاصلة في القرآن هما فرسا رهان وقد يتقدم أحدهما الآخر، فليس الاهتمام بهما متساوياً في كل مكان، بل قد تأتي الفاصلة والاهتمام بالمعنى أكثر منها، وقد تأتي جزءاً من المعنى فتكون من متمماته، وقد تفتدى الفاصلة بشيء من المعنى. مما يدل بصراحة على أن هذه الفواصل كانت مقصودة في نظم القرآن وتأليفه، وما ذلك إلا ليتم بها للقرآن أسلوب مبتكر لم يسبق إليه. وعندنا على ذلك شواهد من الآيات القرآنية لسنا في صدد ذكرها هنا وقد تكلمنا عنها مفصلاً في كتاب «الشخصية المحمدية».

وبعدما تقدم نقول بتثبت واطمئنان: إن القرآن نثر مفصل بين المسجوع والمرسل، وإن هذا أسلوب مبتكر لم يسبق إليه القرآن، ولذا كان إذا استمع له كافر من كفار العرب تحير فيه وعجب به من دون إيمان، وقد ذكر الرواة عدة أشخاص من الذين استمعوا له في مكة فأعجبوا به وقالوا ما هذا كلام بشر. وهم إنما يقولون ذلك لأنهم لم يعرفوا هذا الأسلوب ولم يسمعوا كلاماً على هذا النحو، مع أنهم

يعرفون سجع الكهان، وهم أيضاً كان فصحاؤهم يسجعون. ونكرر فنقول: إن القرآن نثر مفصل ولكنه لا يمثل النثر الجاهلي ولا هو منه كما يقول الدكتور زكي مبارك لما علمت من أنه ذو أسلوب مبتكر لم تعرفه العرب قبل القرآن.

الدكتور زكي مبارك ودعواه

لما قرأت للدكتور الفقرات الثلاث رقم ٧ و٨ و٩ في الفصل الذي كتبه بعنوان «النثر الجاهلي» أكبرته في خاطري من جهة، ورقّ له قلبي من جهة أخرى وأخذتني عليه الشفقة. ذلك لأني رأيته مضطرباً متحمساً في مأزق يحاول أن يخرج منه ظافراً منصوراً في سبيل الحق والحقيقة. فهو على ذلك عندي يستحق كل حمد وثناء وإن لم يوفق إلى ما أراد.

يريد الدكتور أن يثبت للجاهلية نثراً فنياً ليلقم به منكريه الحجر، ويفوز في حلبة الأدب بالخطر. فماذا يصنع وكيف يعمل، وهو إذا التفت إلى ما نسبه الرواة إلى الجاهليين من النثر رآه غير صحيح، وإذا رجع إلى ما يقوله مؤرخو الآداب لم يجد في أقوالهم ما يروي الغليل. فلذا قادته الفطنة وهداه الذكاء الوقاد إلى القرآن، لأنه كلام منثور في كتاب مسطور. فتشبث به فكان كالغريق الذي تشبث بعائم الحشيش.

أجل إن القرآن نثر كما يقول هو بلا شك ولا ريب، لا كما يقول الدكتور طه حسين «لا هو نثر ولا شعر وإنما هو قرآن» بل هو كما قلنا نثر مفصل، لا هو مسجوع ولا مرسل. إلا أنه مع ذلك لا يمثل النثر الجاهلي لما قلنا فيما تقدم من أنه جاء بأسلوب خاص مبتكر غير مسبوق وأنه لم تكن العرب تعرف أو تسمع كلاماً بهذا الأسلوب قط.

وكأن الدكتور طه حسين أراد بقوله «لا هو شعر ولا نثر» ما نقوله نحن من أنه نثر مفصل بين السجع والترسل، إلا أنه لم يفصح تمام الإفصاح، أو هو أبهم وجمجم مخافة أن يثور عليه الأزهريون كما ثاروا عليه من قبل.

وعبثاً يحاول الدكتور زكي مبارك أن يجعل القرآن يمثل لنا النثر الجاهلي بسبب كونه مفهوماً عند الجاهليين، فيقول لنا «إنهم فهموه أصدق فهم، ووصل إلى قرارة

نفوس المؤمنين فملأها روحاً ويقيناً واستثار الدفائن من صدور المشركين فأعلنوا ما في قلوبهم من غيظ، وما في نفوسهم من عناد، فنقول له أيها السيد الجليل، لا يلزم من فهمهم لأسلوب القرآن أنه كان مألوفاً لهم ومعروفاً عندهم، فإن فهم الكلام شيء، ومعرفة أسلوبه شيء آخر، فالقرآن وإن كان مفهوماً لهم جاء بأسلوب هو فوق ما يألفون ويعرفون من أساليب الكلام.

وما أدري إذا كان خصوم الدكتور ينكرون وجود النثر الجاهلي لعدم وجود وثائق تشهد بوجوده، فماذا يقولون في الأمثال العربية، فإنها ولا ريب تمثل لنا شيئاً من النثر الفني، أفينكرون صحتها أيضاً؟ إذن فلينكروا كل ما جاء في معاجم اللغة من أولها إلى آخرها، وليقولوا: إنها من وضع المؤلفين الذين يقال لهم علماء اللغة، وحينئذٍ يثبت لهم ما يريدون إثباته من أن العرب لم يكن لهم وجود أدبي قبل الإسلام.

وما أدري أيضاً أهم يقولون هذا القول المنكر إظهاراً للحقيقة التأريخية أم هم يقولونه استرذالاً للعرب واستهانة بماضيهم. وهل هم يرون أن كل ما للعرب من مآثر ومحامد لم يكن شيء منه موجوداً قبل الإسلام، وإنما خلقه الإسلام خلقاً وأوجده من العدم.

أما أنا فأقول: إن العرب في عهد الجاهلية كانوا أشرف وأفضل وأعقل وأعزّ وأجلّ من العرب الذين هم في زماننا هذا. وعندنا من الشواهد والدلائل على ذلك ما لو كتبناه ملأنا الكتب، وفضحنا الذين يسمون بالعرب، هؤلاء العرب الممسوخين الذين انسلخوا من عز الإسلام الذي ألبسهم إياه يتيم مكة كما تنسلخ الحية من ثوبها، هؤلاء الذين عاش أولوهم لقاحاً وهم اليوم يدينون للظالمين من علوج الأعاجم الكافرين.

وأما ما يقوله المستشرق الفرنسي من أن النثر الفني ابتدأ عند العرب بابن المقفع الفارسي، فقوله لم يصدر عن سريرة مخلصة للعلم في البحث عن تأريخ الأدب العربي، وإلا فإن الكاتب الشهير عبد الحميد أبرع في الكتابة من ابن المقفع ورسائله النثرية مشهورة، وكان ابن المقفع معاصراً له كما كان صديقه الحميم فلماذا ابتدأ النثر الفني بابن المقفع! ولم يبتدئ بعبد الحميد؟

لم أقف للمستشرقين من علماء الغرب على كلام يدل على أنهم مخلصون للعلم في المباحث الشرقية ولا سيما الإسلامية بل إني أشم رائحة الكره والبغض من كل ما يخص العرب والإسلام من أقوالهم التي اطلعت عليها والتي أراهم فيها منحازين إلى شيء غير العلم بالحقيقة. ومن الغريب أنهم في المسائل الإسلامية يعمون عن المحاسن فلا يرون إلا المساوئ والعيوب، وإذا رأوا شيئاً من المحاسن والمآثر قاموا وقعدوا للبحث والتنقيب عن كل ما يفنده من الروايات الواهية والحجج الداحضة والأحاديث المرجمة، وستأتيك شواهد هذا فيما علقناه من الملاحظات على هامش (التأريخ الإسلامي) لمؤلفه لثونا كايتاني المستشرق الإيطالي.

ولنرجع إلى ما نحن فيه فنقول: إذا صح في نظر الدكتور زكي مبارك أن يمثل لنا القرآن النثر الجاهلي لزم من ذلك أن تمثله لنا الأحاديث النبوية أيضاً، بل هو أولى بتمثيله من القرآن، لأنها بصوغها وتعابيرها لم تخرج عن أساليب الكلام المألوفة عند عرب الجاهلية بخلاف القرآن فإن أسلوبه الخاص المبتكر لم يكن مألوفاً لهم ولا معروفاً عندهم. فلماذا لا يستدل الدكتور على وجود النثر الفني الجاهلي بالأحاديث النبوية، وما هي إلا كلام منثور كسائر الكلام الذي يقع فيما يكون بين الناس من محادثات ومخاصمات ومعاملات في عهد الجاهلية.

وللأحاديث النبوية نظائر كثيرة من كلام العرب غير محمد ككلام الوفود التي وفدت على النبي في المدينة، فإن أحاديث هذه الوفود واقعة وصحيحة، وليست كأحاديث وفود كسرى التي يدعون أنها موضوعة في عهد متأخر عن زمان البعثة ولا ريب أن في أحاديث هؤلاء الوفود ما لا يستهان به في الاستدلال على النثر الجاهلي. أما إذا أبى المنكرون إلا أن نأتيهم بنثر مسطور في الصحف فليس لنا سوى أن نأتيهم بالكتب التي كتبها رسول الله إلى الملوك وما كتبه لغيرهم كالكتاب الذي كتبه بين المهاجرين والأنصار والذي وادع فيه اليهود وعاهدهم كما هو مذكور في السيرة الهشامية.

القسم الثالث في الرسالة الثالثة
في التاريخ الإسلامي

تعليقاتنا على كتاب «التاريخ الإسلامي» لمؤلفه المستشرق الإيطالي لئونا كايتاني

إن هذا الكتاب لم يترجم إلى اللغة العربية، ولكن ترجمه إلى اللغة التركية الكاتب التركي المشهور حسين جاهد الذي هو اليوم حي يرزق في أنقرة عاصمة الجمهورية التركية، والمترجم إلى التركية من هذا الكتاب يقع في عشرة مجلدات، ونسخه متداولة عندنا في العراق، يقتنيها المثقفون من رواد العلم في العراق. وقد اطلعت على نسخة منه عند كامل الخيام (الجادرجي) من شبان بغداد المثقفين، وبما أني أحسن اللغة التركية استعرته منه فطالعته من أوله إلى آخره بتدبر وإمعان فعلقت عليه أثناء المطالعة بعض التعليقات التي تجدها في هذه الكراسة.

تعليق على كلامه في الفقرة رقم ٢٩ من المدخل في المجلد الأول.

إن المؤلف في كلامه هذا ينكر اهتمام العرب قبل البعثة بحفظ أنسابهم وبمعرفتها ويدعي أن ذلك إنما حصل في أيام عمر الخليفة الذي جعل للجند ديواناً، ورتب لهم أرزاقاً، فسجل فيه أسماءهم ورتبها بحسب قبائلهم، فابتدأ بسبب ذلك اهتمامهم بحفظ الأنساب إلى آخر ما يقول.

لا ريب أن هذا القول يخالف الواقع، ويصادم المتعارف عند العرب إلى يومنا هذا. لأن الذي لا يقبل المراء هو أن العرب كانوا يعيشون في بداوة أو شبه بداوة، وكانت هذه الحالة البدوية تقضي عليهم قضاءً مبرماً بأن ينقسموا إلى قبائل متعددة

كل قبيلة منها تمتاز عن غيرها بانتمائها إلى جدّ أعلى من أجدادها، وكان أبناء كل قبيلة منهم لا تجمعهم إلا جامعة الانتساب إلى ذلك الجد الأعلى، وليس لهم نظام يحفظ حقوق كل قبيلة من الاعتداء الواقع من قبيلة أخرى سوى الجامعة المذكورة. فانقسامهم إلى قبائل متعددة، واعتزاز كل قبيلة منهم بنفسها ضد الأخرى أمر ضروري لا بد منه ولا محيص عنه. ولا ريب أن ذلك من أكبر الدواعي إلى أن يعرفوا أنسابهم ويحفظوها ويهتموا بها كل الاهتمام لا كما يقول المؤلف.

ثم إن ما أوجده عمر من تسجيل أسماء الجند بحسب القبائل لا يدلّ على أن ذلك لم يكن موجوداً من قبل، بل يدلّ على عكسه إذ لو لم تكن الأنساب هي التي تمتاز بها القبائل بعضها عن بعض لما رتب عمر ديوان الجند بحسب قبائلهم.

نعم! نحن لا ننكر أن علم الأنساب قد وقع فيه شيء من الخبط والخلط قبل الإسلام وبعده، كالذي ذكره المؤلف عن الثعالبي من أن الإسكندر الكبير هو ابن إسحق بن إبراهيم وأنه بهذا الاعتبار يكون ابن العم البعيد لمحمد، ولكن هذا لا يستلزم أن علم الأنساب كله باطل لا أصل له.

تعليق على الفقرة رقم ٢٩ أيضاً من المجلد الأول:

ذكر المؤلف في مقاله هنا أموراً استدل بها على كذب الأنساب عند العرب، وعلى أنها مفتعلة غير حقيقية. وهذا لعمر الله تسرع منه في الحكم ناشئ من عدم تثبته في الأمور، ومن ضعف تحقيقه فيها.

فمن ذلك قوله إنهم جعلوا صهيباً الرومي من العرب إذ نسبوه إلى تيم. وفاته أنهم إنما نسبوه إلى تيم بالحلف والولاء لا غير. لأن صهيباً كان عبداً مملوكاً لرجل من تيم، وعادة العرب أن ينسب العبد إلى قبيلة سيده. وبحكم هذه العادة قد نسب إلى العرب كثير من الموالي الذين هم من العجم، حتى أنهم نسبوا الإمام البخاري إلى جعفى الذي هو أبو حي من اليمن لأن أباه أو جده كان عبداً لرجل جعفي. وكيف يجعلون صهيباً عربياً وهم لا يذكرونه إلا بالنسبة إلى الروم، فيقولون: صهيب الرومي. وقد ذكروا في كتبهم أنه ليس برومي بل هو فارسي، ولكن الروم سبته فاشتراه أحد العرب من الروم فلذلك قيل له رومي.

فانظر إلى هذا العالم المستشرق وإلى قلة تبصّره في الكلام عن المسائل التأريخية كيف يغلط هذه الغلطة المنكرة ويجعلها دليلاً على كذب الأنساب عند العرب.

ومما استدل به المؤلف على كذب الأنساب أن أبا بكر الصديق اسمه غير معلوم إذ قال: إن أبا بكر قد صار خليفة بعد رسول الله ومع ذلك فاسمه مجهول عند المسلمين.

وهذا غريب جداً، أولاً إن أبا بكر اشتهر بكنيته، وله أمثال في العرب ممن اشتهروا بكناهم فتنوسيت أسماؤهم كأبي عبيدة بن الجراح واسمه عامر، ولكن اسمه تنوسي فلم يعرفه أحد إلا القليل. والعرب كانت تكني أولادها وهم أطفال صغار فتعرفهم الناس بكنيتهم لا بأسمائهم، وقد كان لأم سلمة وهي أم أنس بن مالك ولد صغير يكنى بأبي عمير، وأمثاله من الأطفال ذوي الكنى كثيرون في ذلك العهد فكذلك أبو بكر اشتهر بكنيته منذ الصغر فتنوسي اسمه حتى صار لا يعرفه إلا القليل، وكذلك أبوه (أبو قحافة) اشتهر بكنيته فتنوسي اسمه وكذلك أبو طالب الذي لا يعرف اسمه إلا القليل من الناس وكان اسمه عبد مناف وأمثال هؤلاء من العرب في ذلك العهد كثير.

ثانياً يقول المؤلف إن اسم أبي بكر غير معلوم عند المسلمين، كلا! بل هو معلوم فإن اسمه عبد الكعبة، ولكن هذا الاسم لما كان جاهلياً مخالفاً لمبدأ الإسلام الذي لا يجيز العبودية لغير الله غيّره رسول الله فسماه عبد الله، والذين غيّر رسول الله أسماءهم لكونها مخالفة لمبدأ الإسلام كثيرون منهم عبد الرحمن بن عوف وكان اسمه عبد عمرو فغيّره رسول الله، ومنهم عبد الله بن خَطَل وكان اسمه عبد العزى فغيّره رسول الله، ولا حاجة إلى التطويل فمن شاء أن يعرف الذين غيّر رسول الله أسماءهم فليرجع إلى كتب السير فإنه يراهم كثيرين. فلذا وقع الاختلاف بين الرواة في اسم أبي بكر. ولكن هذا المؤلف عفا الله عنه قد أمكنته الفرصة فانتهزها فجعل هذا الاختلاف معناه أن اسم أبي بكر مجهول عند المسلمين ثم جعل ذلك دليلاً على كذب الأنساب عند العرب فقبح الله العلم إذا كان يقود صاحبه إلى هذه الرعونة.

تعليق على رقم ٢٩ أيضاً من المجلد الأول.

يقول المؤلف مستغرباً جداً: إن «محمداً» لم يكن اسماً لرسول الله بل هو لقب له وإن اسمه كان شيئاً آخر.

فنقول: لو فرضنا أن هذا صحيح لما كان فيه ما يوجب استغرابه. إذ من الجائز أن يشتهر المرء بلقبه حتى ينسى الناس اسمه بالمرة. وقد جاء في بعض الروايات أن عبد المطلب كان له ولد اسمه قُثَم توفي وهو ابن تسع سنين فحزن عليه عبد المطلب حزناً شديداً لأنه كان يحبه. وكانت وفاته قبل ولادة محمد بثلاث سنين. فلما ولد رسول الله سماه قثم إحياء لاسم ابنه المتوفى. فعلى هذه الرواية يكون محمد لقباً له، فاشتهر به حتى نسي الناس اسمه، وليس في هذا بأس ولا غرابة.

وكان في المدينة قبل البعثة رجل اسمه محمد بن مسلمة الأنصاري، وكان محمد هذا ولد بعد مولد محمد رسول الله بثلاث عشرة سنة أي قبل أن يشتهر محمد بالنبوة بسبع وعشرين سنة. فمن هذا يظهر أن اسم محمد كان معروفاً عندهم في تلك الأيام، ولا يقال إن اسم محمد بن مسلمة قد أخذ من اسم محمد بن عبد الله لأن هذا في المدينة ومحمد بن عبد الله في مكة.

وقد ذكروا أن في العرب من تسمى بمحمد قبل محمد رسول الله أيضاً، إلا أن هذا يحتاج إلى تنقيب وتحقيق، والمقام هذا لا يتسع لذلك، وسنواصل البحث عنه لتحقيقه في كتابنا «الشخصية المحمدية» إن شاء الله.

تعليق على رقم ٣٣ المجلد الأول.

إن من يقرأ مقال المؤلف المرقم ٣٣ تستولي عليه الحيرة ويأخذه العجب من نفيه وإنكاره أموراً لا دليل له على نفيها وإنكارها سوى سوء الظن.

يدّعي المؤلف أن اسم عبد الله لم يكن معروفاً عند العرب قبل الإسلام، وإنما كانوا يضيفون عبوديتهم إلى الأصنام فيتسمون بعبد العزى وعبد اللات ونحو ذلك، وأن اسم والد محمد لم يكن عبد الله بل إن هذا الاسم إنما وضعه له الرواة المسلمون في صدر الإسلام لأنهم لم يروا من المناسب أن يسمى والد نبيهم إلا باسم موافق لمبدأ الإسلام الذي هو التوحيد، ومخالف لأسماء أهل الشرك فلذا

اخترعوا له اسم عبد الله، ثم يقول بعد كلام طويل إنه لم يستطع أن يستخرج دليلاً أدبياً موثوقاً يدل على أن اسم عبد الله كان مستعملاً قبل الإسلام.

أما نحن فنستطيع بحمد الله وفضله أن نستخرج له دليلاً أدبياً موثقاً يدله على أن هذا الاسم كان مستعملاً قبل الإسلام فنقول:

إن المؤلف يثق بالقرآن كما قاله غير مرة في مواضع متعددة من كتابه. وإذا كان يثق بالقرآن قلنا له: إن العرب كانوا قبل الإسلام يعتقدون أن لهذا الكون خالقاً أعظم هو الله كما أخبر عنهم في سورة الزخرف ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾ وإنهم كانوا يعبدون الأصنام لا لأنها هي الخالق الأعظم، بل لأنها تشفع لهم عند الله كما جاء في سورة يونس ﴿هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾.

وإذا كانت الحقيقة هي هذه فلماذا لا يجوز للعرب قبل الإسلام أن يتسموا بعبدالله كما يتسمون بعبد العزى وعبد اللات، وهل من المعقول أن يكونوا عبيداً للشفعاء ولا يكونوا عبيداً للمشفوع إليه الذي هو في اعتقادهم خالقهم وهو أعلى مقاماً عندهم من الشفعاء. أليس هذا دليلاً قاطعاً على أن نفي التسمية بعبد الله مخالف للمألوف كما أنه مصادم للمعقول.

فإذا ذكر لنا الرواة أن رجالاً من العرب قبل الإسلام كانوا يسمّون (بعبد الله) كان من المعقول أن نقبل هذه الرواية وألا ننكرها، ذلك لأنها موافقة لما تقتضيه العقيدة، وجارية على ما تستحسنه العادة، أما نفيها وإنكارها فيحتاج إلى دليل، ولا دليل للمؤلف سوى سوء الظن الذي لا داعي إليه هنا، والذي هو في الأعم الأغلب يبعد بصاحبه عن الحقيقة.

وإذا كان المسلمون قد غيّروا اسم والد محمد فجعلوه عبد الله ليكون بعيداً عن الشرك الذي أبطله محمد كما يزعم المؤلف فلماذا غيّروا اسم ابن جدعان فجعلوه (عبد الله) وهو رجل مشرك وليس من رهط محمد. وعبد الله بن جدعان هذا كان في مكة قبل البعثة وأدرك البعثة ولم يؤمن بمحمد بل مات مشركاً.

ثم إن أبا طالب كان بمنزلة الوالد الثاني لمحمد وكان اسمه عبد مناف وهو اسم إشراكي فلماذا لم يجعل الرواة اسمه عبد الله ليدخل في حظيرة الدين الذي

جاء به محمد ولو دخولاً اسمياً فقط؟ مع أنهم بذلوا جهوداً لتحليته بالإيمان بمحمد فما استطاعوا.

وأيضاً من المعلوم أن محمداً بعدما يئس من قريش صار يعرض نفسه على القبائل في مواسم الحج ليجد من يحميه حتى يقوم بالدعوة، وقد ذكر ابن إسحق أنه عرض نفسه على بطن من كندة يقال لهم بنو عبد الله. فلما أخذ يكلمهم قال لهم: «إن الله قد أحسن اسم أبيكم» ثم عرض عليهم فلم يقبلوا منه ما عرض عليهم.

فيفهم من هذا أن محمداً بقوله لهم إن الله قد أحسن اسم أبيكم قد اتخذ اسم أبيهم وسيلة إلى دعوتهم إلى الله، فلو فرضنا أن اسم أبيهم لم يكن عبد الله وإنما جعله عبد الله الرواة المسلمون الذين جاؤوا بعد محمد كما يدّعي المؤلف لما صح أن يقول لهم محمد هذا القول. ولكن المؤلف عفا الله عنه يجوز أن يحمله العناد على التمسك بالظن تمسكاً أعمى فيترك الأدلة الواضحة جانباً ويجيبنا بالظن قائلاً: إن محمداً لم يقل لهم هذا القول وإنما هو من اختراع الرواة الذين جاؤوا بعد محمد، فنقول له عندئذٍ متعجبين: سبحان من جعل لك الظنون أيها المؤلف طريقاً إلى الحقيقة.

تابع للتعليق على رقم ٣٣ أيضاً من المجلد الأول.

نحن نعترف بوجه عام أن الأخبار المتعلقة بحياة محمد قبل النبوة كلها أقاويل تلاعب بها الرواة ما شاءت لهم أهواؤهم أن يتلاعبوا، وأنها جلّها إن لم نقل كلها موضوعة في القرن الثاني للهجرة من قبل ابن إسحق والكلبي والواقدي وغيرهم، وأن استخراج الحقيقة منها صعب جداً يحتاج إلى خبرة واسعة وبصيرة متيقظة وسريرة مخلصة غير تابعة للأهواء. ولكن هذا لا يلزم منه أن نقول ما يقوله المؤلف من أن محمداً هو غير محمد الذي يعرفه المسلمون، وأن أباه لم يكن من أولاد عبد المطلب بل هو ربيبه أو لصيق به، وأن عبد المطلب نفسه لم يكن من أولاد هاشم ولا من قريش، إلى غير ذلك من الأقوال التي لم يقم عليها دليل ولم تصح به الرواية، وإنما يندفع إليها المؤلف بظنون مرجّمة، ويستنتجها من أقوال واهية مبهمة ليست على ظاهرها.

فإن كان المؤلف يريد بهذه الأقوال انتقاص محمد فإنها إن صحت لا تنقص من قدره شيئاً، لأن النهضة العالمية الكبرى التي أوجدها محمد لم تقم إلا بذاته، لا باسمه ولا بنسبه، ولا بآبائه وأجداده. فيجب على المؤرخ المتحري للحقيقة أن يهتم بشخصية محمد من هذه الناحية، لا من ناحية اسمه أو نسبه أو شرفه القومي أو غير ذلك من الأمور التي لا تستوجب اهتمام المؤرخ إلا في الدرجة الثانية. ولكن المؤلف يرمي الكلام على عواهنه فيتكلم لا عن حجة، ويعرب لا عن دليل. فإنه بعدما جعل محمداً ملصقاً ببني عبد المطلب لا منهم أخذ يؤيد ادعاءه هذا بأن كفار قريش كانوا يقولون لمحمد إذا رأوه: «هذا غلام بني عبد المطلب» وليس في هذا دليل على ما يدّعي، لأن الغلام كما يطلق على العبد يطلق على الشاب الحديث السن أيضاً. أفلا يجوز أنهم قالوا ذلك لأن محمداً كان شاباً حديث السن من بني عبد المطلب؟!

ثم إن كفار قريش كانوا يحتقرون محمداً ويستهزئون به فلو فرضنا أنهم أرادوا بالغلام العبد أفلا يجوز أنهم قالوا ذلك احتقاراً له كما سموه بابن أبي كبشة احتقاراً له أيضاً. وأبو كبشة اسم رجل كان أباً لأم وهب الذي هو أبو آمنة أم محمد. ولا تجوز عند العرب نسبة الولد إلى جده الفاسد فكيف إلى أبي أم جده الفاسد؟ ولكنهم أرادوا احتقاره فقالوا: ابن أبي كبشة.

تعليق على نوط ٣ في المقال المرقم ٣٤ من المجلد الأول.

قال المؤلف: إن الخطة التي جرى عليها محمد تجاه قريش في مكة قبل الهجرة لا يمكن إيضاحها وتفسيرها إلا بأن محمداً لم يكن في الحقيقة من قريش. ثم تكلم بما يفهم منه أن قريشاً هم بنو أمية لا غير.

وهذا منه خلط في الكلام وخبط لا مزيد عليه. والظاهر أنه يعني (بالخطة التي جرى عليها محمد تجاه قريش) صبره على ما كان يلقى من قريش من المهانة والأذى، فهو يريد أن يقول: لو كان محمد من قريش لما أهانوه ولا آذوه، ولا صبر هو كل هذا الصبر، على الإهانة والأذى، لأن القرابة النسبية تحول دون ذلك. ولكنه ليس منهم فلذا أهانوه كل هذه الإهانة، ولذا صبر هو كل هذا الصبر.

نقول: أما يعلم هذا العلامة المحقق أن العداوات الدينية في جميع أدوار التاريخ قد قطعت أواصر القرابات النسبية شر تقطيع ومزّقتها شر تمزيق، حتى أن الحروب الدينية التي وقعت في أيام محمد كان الرجل فيها يقتل أباه وأخاه وذوي قرباه بدون أقل تردد.

ثم إن كفار قريش لم يعادوا محمداً لمجرد أنه جاءهم بدين جديد فقط بل لذاك ولأنه يريد بهذا الدين الجديد أن يهدم كل ما لهم ولآبائهم من مجد تالد بنوه في الجاهلية، فعداوتهم له دينية ودنيوية أيضاً. فكيف لا يهينونه لأجل قرابته منهم، بل كيف لا يقتلونه لو وجدوا إلى قتله سبيلاً لا تتقد فيها بينهم من قتله نائرة أو لا تثور عليهم ثائرة.

ولا ريب أنّ عدم قتلهم محمداً يدل دلالة قاطعة على أنه كان من صميم قريش، لأنهم يعلمون أنهم إذا قتلوه تقوم بقتله فتنة يعمّ شرّها جميع بطون قريش، فإن بني هاشم وبني المطلب يقومون لقتله ثائرين بلا ريب فذلك هو الذي كان يمنعهم من قتله فاكتفوا بإهانته وبأذاه، لأن بني هاشم كانوا لا يحمونه إلا من القتل. وإذا كانت إهانة كفار قريش لمحمد تدل في رأي المؤلف على أن محمداً لم يكن من قريش فعلى أي شيء يدل في رأيه قتل اليهود للمسيح؟ فإن القتل أشد من الإهانة وأعظم. فهل يدل أيضاً على أنه لم يكن من اليهود. ونحن إنما نقول هذا مجاراة للمؤلف في معتقده.

وأما ما يذهب إليه المؤلف من أن قريشاً هم بنو أمية لا غير، فشيء لا يستحق المناقشة لأن الأخبار كلها متضافرة على أن أمية تفرعت من عبد شمس الذي هو وهاشم كلاهما أخوان من أب واحد وهو عبد مناف بن قصي، فكيف يكون أبناء عبد شمس وحدهم قريشيين دون أبناء أخيه هاشم؟ وهل يكون مثل هذا القول إلا عمهاً في البصائر وعمى في الأبصار؟

تعليق على رقم ٣٦ صفحة ١٧٤ المجلد الأول.

ينكر المؤلف هنا قبيلة قريش، وكل ما قاله ظن محض لأنه لم يقم عليه دليلاً حتى أنه لم يذكر الأسباب التي دعته أن يظن هذا الظن فكأنه تصور في مخيلته أن

قصياً جمع أخلاط الناس، وكوّن منهم قبيلة وسماها قريشاً. وما أدري ماذا يريد من إنكاره وجود قبيلة يقال لها قريش.

ويظهر لي أن الذي دعاه إلى هذا الظن المؤدي إلى إنكار قريش هو أن قصياً كان يقال له «المجمّع» أيضاً (بضم الميم الأولى وكسر الثانية مع التشديد بصفة اسم الفاعل من جمّع) لأنه أول من جمع قبيلة قريش وأوطنها مكة. وإيضاحاً لذلك نقول:

كانت ولاية البيت قبل قصي لخزاعة، وكانت قريش متفرقة في الأطراف لا في مكة، لأن مكة في يد خزاعة الذين هم ولاة البيت وحكام مكة، فلما تغلّب قصي على خزاعة فأزاحها عن مكة وتولى أمر البيت جمع قبيلة قريش وبطونها المتفرقة في الأطراف وأوطنها مكة فجعل قسماً منها في بطاح مكة وقسماً في ظواهرها، حتى صار يقال لمن في البطاح قريش البطاح، ولمن في الظواهر قريش الظواهر.

وإنما فعل ذلك قصي لكي يتقوّى بقومه فيتم له الحكم في مكة، لأن ولاية البيت هي رياسة دينية وسياسية دنيوية أيضاً، ولا بد للرياسة والسياسة من قوة تستند إليها فلذلك جمع قريشاً ليتقوّى بها فيما يريد من الرياسة في مكة.

نعم! إن للرواة في هذه المسألة أقوالاً مضطربة وروايات مختلفة غير معقولة، ولكن المعقول هو ما ذكرناه ملخصاً من أقوال الرواة، إلا أن المؤلف عفا الله عنه لما رأى اختلاف أقوال الرواة واضطرابها قال في نفسه قد أمكنتني الفرصة، فتمسك بغير المعقول منها وجعل يقول: إن قبيلة قريش لا أصل لها ولكن الشخص المسمى بقصي هو الذي جمع أناساً من أخلاط الناس، وشذاذ الآفاق وقال لهم كونوا قريشاً فكانوا. وهذا لعمر الله شأن غير شأن المؤرخين من أهل العلم.

تعليق على رقم ٣٦ صفحة ١٧٦ المجلد الأول.

يستعمل المؤلف هنا وفيما مرّ من كلام كلمة «منقبة» بمعنى الأسطورة والأقوال الخرافية، وليس معنى المنقبة هو هذا، وإنما هي ضد المثلبة أي هي بمعنى المفخرة والأفعال الحميدة، ولكننا لا نؤاخذه على هذا الاستعمال، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، ولعل هذا الخطأ من المترجم التركي لا من المؤلف فإني لا أحسن اللغة الإيطالية حتى أرجع في تحقيق ذلك إلى عبارة المؤلف باللغة الإيطالية.

تعليق على رقم ٥٤ نوط ١ ص ٢٠٣ المجلد الأول.

إن الذي يريد أن يثبته المؤلف لقرائه في هذا المقال هو أنه لم تكن قبل قصي قبيلة يقال لها قريش، وأن قبيلة قريش ليست إلا أخلاطاً من الناس جمعهم قصي وأسكنهم مكة فصاروا يقال لهم قريش. فقريش على هذا تنحصر فيمن تفرع من قصي، وكل ما خالف ذلك من الأقوال ليس إلا تلفيقاً من الرواة الكاذبين لفقوه ووضعوه في القرن الثاني للهجرة.

فجواباً على هذا القول: قد تكلمنا قبل هذا عن مسألة قصي وجمعه قريشاً في مكة فلا حاجة إلى إعادته هنا. فنخص الكلام هنا بحصر قريش فيمن تفرع من قصي فنقول:

إن علماء المسلمين قد ذكروا في كتب السير هذا القول (أعني حصر قريش في أبناء قصي) ونسبوه إلى المتحزبين لعليّ وأولاده وقد أرادوا بحصر القرشية في أبناء قصي إسقاط أبي بكر وعمر من حق الخلافة لأن «الأئمة من قريش» فكل ما كان فوق قصي لا يكون قرشياً فلا حق له في الخلافة. ولسنا نطيل الكلام في رد هذا لأن زيفه معلوم.

وهنا سلمنا أن الرواة قد كذبوا في القرن الثاني وقالوا بأن قريشاً لا تنحصر في أبناء قصي بل تشمل من تناسل مما فوق قصي أيضاً، ولكن ماذا نقول في حادثة (يوم السقيفة) التي حدثت قبل أن يخلق هؤلاء الرواة الكذابون!.

وذلك أن محمداً لما توفي أراد الأنصار من أهل المدينة أن تكون الخلافة فيهم، فاجتمعوا في سقيفة بني ساعدة، فذهب إليهم أبو بكر وعمر، وجادلهم واحتج عليهم بحديث «الأئمة من قريش» فحجهم، ولم يخرج أبو بكر من بينهم إلا وقد بويع بالخلافة. فلو كانت القرشية تنحصر فيمن تفرّع من قريش فقط أما كان في هؤلاء القوم من يعرف ذلك فيقول لأبي بكر يا هذا! أنت لست من قريش فكيف تكون خليفة؟ ولا ريب أن السكوت مع العلم مستحيل في مثل هذا المقام لكثرة الطامعين في الخلافة، وكيف يحتج أبو بكر بحديث يكون حجة عليه لا له لو لم يكن هو من قريش؟ ولكن المؤلف جرياً على عادته يستطيع أن يقول لنا إن «يوم السقيفة» لا أصل له وإنما هو من وضع الرواة في القرن الثاني.

فنقول له: إن أهون من هذا وأسهل أن تقول أيها العالم النحرير إن البعثة النبوية المحمدية لا أصل لها وإنما هي من وضع الرواة، فإنك بهذا القول تستريح أنت من عناء البحث في التأريخ وتريح الناس أيضاً من قراءة هذه الأساطير.

تعليق على نوط ١ صفحة ٢٦٠ المجلد الأول.

يقول المؤلف في كلامه هنا: يجوز أن يكون هاشم قد تزوج سلمى في المدينة، ولكن هذا الزواج لم يقع بالصورة التي ذكروها، بل بصورة زواج المتعة الذي كان جارياً في ذلك الزمان.

نقول: إن زواج المتعة لم يكن وحده معروفاً في ذلك الزمان، بل كان للزواج طرق متعددة من جملتها زواج المتعة كما ذكره الرواة مفصلاً في بيان أنكحة الجاهلية. وكان من جملة صور الزواج عندهم الصورة التي ذكروها في زواج هاشم لسلمى. فمن أين عرف المؤلف أنه كان زواج المتعة، فإنه لم يستند في قوله هذا إلى دليل نقلي ولا عقلي وإنما يتكلم بالظن حسبما يشتهيه هواه.

ثم إن المؤلف أنكر أن يكون عبد المطلب حصل من صلب هاشم لأن سلمى كانت متزوجة قبل هاشم بالمتعة كما تزوجت بعده بالمتعة أيضاً. وهو في قوله هذا لم يستند إلى دليل بل يتكلم بالظن والخيال، ومتى كان الظن طريقاً من طرق العلم؟!

على أنا لو فرضنا أن هاشماً تزوج سلمى بزواج المتعة كما يقول المؤلف لما لزم من ذلك ألا يكون عبد المطلب حصل من صلب هاشم لأن الولد الحاصل من زواج المتعة يلحق بأبيه عند العرب حسب اعتراف أمه، ولم يجئ في روايات الرواة أن سلمى ألحقت عبد المطلب بغير هاشم.

ولكن المؤلف عفا الله عنه يبذل كل جهوده (وما أدري لماذا) في الظنون لكي يجعل عبد المطلب دعياً في قريش، ولا دليل له على ذلك سوى تسميته بعبد المطلب، فهو يقول «لو كان ابن هاشم لما قيل له عبد المطلب» ويتعامى عما ذكروه من سبب تسميته بعبد المطلب، وعما قالوه من أن اسمه شيبة. وقد قيل: إن شيبة لقب له لأنه لما ولد كان في وسط رأسه شيء من البياض فلقب بشيبة وإن اسمه عامر. وكل هذا ليس فيه ما يستنكره العقل أو تستغربه العادة.

ثم إن المولف بعد هذا الخلط كله ينكر وجود المطلب ويقول: لم يكن لهاشم أخ يقال المطلب، ويقول: لعل المطلب اسم صنم من أصنامهم المعبودة عندهم، وكأنه يأخذ ذلك من أن العرب كانوا يضيفون عبوديتهم إلى الأصنام كعبد العزى ونحوه فعبد المطلب أيضاً كذلك، مع أن الرواة كلهم متفقون على أن أولاد عبد مناف بن قصي أربعة: هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس، فالمؤلف في كل هذه الأقوال لا يستند إلى شيء سوى الظن، وما أحقر العلم وما أهونه إذا كان لا يحصل إلا بالظن.

تعليق على رقم ١٧٠ ـ ١٧١ المجلد الثاني.

من المعلوم أن الكعبة في مكة كانت تقوم في ساحة خالية من البناء وكانت بيوت مكة تحيط بتلك الساحة، ولم تكن تلك الساحة تسمى مسجداً في الجاهلية. وفي أيام عمر أحيطت تلك الساحة بجدار وجعل لها أبواب وصارت تسمى مسجداً لأن المسلمين يصلون فيها حول الكعبة. والمؤلف هنا يتكلم عن بناء قريش للكعبة في الجاهلية فجاء في كلامه ذكر باب بني شيبة الذي ذكره الرواة لما تكلموا عن بناء الكعبة فذكروا أنهم اختصموا في وضع الحجر في محله، ثم أشار عليهم أبو أمية بن المغيرة بأن يجعلوا حكماً بينهم أول من يدخل عليهم من باب بني شيبة، فدخل عليهم محمد وكان ما كان مما قاله الرواة.

فالمؤلف هنا يستغرب وجود الباب، والحق معه إذ لم يكن إذ ذاك حول الكعبة مسجد ولا أبواب، ولكن يجوز أن يكون بالباب الطريق المؤدي إلى المسجد أو الساحة إذ لا شك أنه كانت هناك طرق تتشعب من بين البيوت وتؤدي إلى الكعبة، ومن جملتها الطريق الآتي من جهة دار بني شيبة لأن الآتي فيه يدخل إلى تلك الساحة منه، ويجوز أيضاً أن أبا أمية بن المغيرة لم يقل من باب بني شيبة بل قال من طريق بني شيبة ولكن الرواة لما ذكروه عبروا عنه بالباب.

ولكن في هذه المسألة إشكال قد أهمل المؤلف حله ولم يتكلم عنه وهو أن الرواة يقولون بأنهم اختصموا في وضع الحجر في محله فأرادت كل قبيلة أن تستأثر بهذا الشرف بأن تضع هي الحجر في محله دون غيرها، وذكروا أن هذا الاختصام

كاد يؤدي إلى أن تقع بينهم حرب، ثم أشار عليهم أحدهم أن يقضي بينهم أول رجل يدخل عليهم من باب بني شيبة فقبلوا فجاء محمد فبسط لهم ثوباً على الأرض ووضع عليه الحجر وقال لهم: لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب ثم ارفعوا جميعاً ففعلوا حتى إذا بلغوا به موضعه أخذه محمد بيده فوضعه في محله.

والظاهر من قولهم هذا أن ما فعله محمد لا يرتفع به الخصام ولا ينحسم النزاع، لأن القبائل اشتركت في رفع الحجر لا في وضعه في محله الذي هو عقدة النزاع، وإن الذي وضعه في محله هو محمد لا غير فكيف قبلوا أن يكون محمد هو الواضع له دونهم، وهم إنما جعلوه حكماً فقط يقضي بينهم لا أن يضع هو الحجر. فمثلهم في هذا الأمر كمثل رجال اختصموا في رمانة أراد كل واحد منهم أن يستأثر بأكلها ثم جاؤوا بحكم يقضي بينهم فأخذ لبّ الرمانة لنفسه وأعطاهم قشرها فرضوا بذلك. فهل هذا معقول؟!

إن الجواب في حل هذه المشكلة يكون على وجهين أحدهما أن هذا الخبر ملفق لا أصل له، وأن الغرض من تلفيقه جعل هذا الشرف لمحمد لا غير. والثاني أن الحجر لا بد لوضعه من الرفع، فحسم النزاع يتوقف على فعلين أولهما رفع الحجر والثاني وضعه فمحمد أشركهم في الأول فرضوا به إذ قد حصل لهم شيء من الشرف برفعه واستأثر هو بالثاني لحسم النزاع. ويبعد هذا أن الفعلين هنا هما فعل واحد لأن الذي يرفع الحجر هو الذي يضعه، وأن النزاع كان في وضعه لا في رفعه ومهما يكن فإذا صح الخبر فإنه يدلّ على ما لمحمد من ذكاء باهر.

تعليق على رقم ١٩٠ المجلد الثاني.

لا ريب أن الحسيات الدينية لا مصدر لها إلا الاعتقاد بوجود الله. ولما كان الله غيباً من الغيوب المحضة التي لا يمكن الوصول إليها بالحس الظاهر في عالم اليقظة، وكان محمد ينقطع بالبرحاء التي تعتريه عن الحس الظاهر بعض الانقطاع، ويتصل بواسطتها بالحس أو بالعقل الباطن كانت البرحاء من أهم الأسباب التي تثير فيه الحسيات الدينية، وتجعله على شيء من الاتصال بالله الذي هو غيب من الغيوب. خصوصاً إذا علمنا بأنه كان في تلك الحالة تتراءى له أشباح مجهولة عنده طوراً تكلمه، وطوراً تشق بطنه، وتارة تنتقل به وتفعل أنواع الأفاعيل.

وكان محمد في أول الأمر لا يدري ما هذه الأشباح حتى إنه كان يخشى أن تكون من الجن أو من الشياطين، ثم لما علم بأن هناك أرواحاً يقال لها ملائكة، وأن من تلك الأرواح ما يقال له إسرافيل أو جبرائيل، وأن جبرائيل كان يأتي بالوحي إلى موسى صار يعتقد أن ما يتراءى له من تلك الأشباح ما هو إلا من تلك الأرواح الطاهرة المسماة بالملائكة، وهذا هو الذي جعله في آخر الأمر يؤمن بأنه رسول الله كما ذكرناه مفصلاً مدلّلاً في كتابنا «الشخصية المحمدية». وعليه فقول المؤلف «لا دليل لنا على أن المصروعين يكونون أشد ميلاً واستعداداً للافتكار في المسائل الدينية» باطل ظاهر البطلان. لأن المسائل الدينية لا تشرب ماء في الأكثر إلا من حوض العقل الباطن وتلك الحالة هي أقرب الأحوال اتصالاً بالعقل الباطن.

تعليق على رقم ١٩٤ ـ ١٩٥ المجلد الثاني.

مما لا خلاف فيه أن كل من نظر في تاريخ النهضة الإسلامية التي قام بها محمد علم حق اليقين أن محمداً لم يرتجل الأمور ارتجالاً بل تدرّج فيها تدرّجاً، وأنه كان في تقرير جميع الأمور تابعاً لما تقتضيه الحوادث والأحوال والمصلحة العامة. وليس من هذا القبيل ما يقوله المؤلف هنا من أن كونه (رسول الله) لم يقم معناه في ذهنه إلا في أيامه الأخيرة بالمدينة. فإن هذا غير صحيح لأنه مخالف للواقع من جهة، ومخالف للمعقول من جهة أخرى.

أما مخالفته للواقع فلأن الدعوة في بدئها وقعت في مكة، ولا ريب أن الدعوة لا تقوم ولا تصح إلا بكونه رسول الله، فإنه كان يقول لقومه: إني رسول الله إليكم أدعوكم إلى توحيد الله ونبذ الأوثان، ولذلك كان لا يكتفي من المسلم بأن يقول (لا إله إلا الله) فقط بل يريد منه أن يقول (محمد رسول الله) أيضاً، فالرسالة هي مصدر الدعوة، والإيمان بها هو أساس الإيمان بوحدة الإله.

نعم! قد قالوا: إن الذي حصل في أول الأمر هو النبوة فقط لأنها حصلت عند بدء الوحي في غار حراء، ثم حصلت في الوحي فترة دامت مدة اختلفوا في مقدارها فقيل: هي ثلاث سنين وقيل أقل وقيل أكثر، ثم بعد هذه الفترة نزلت سورة المدثر وهي مكية تأمره بالإنذار، ولا ريب أن الإنذار يستلزم الدعوة إلى

توحيد الله وإلى نبذ الأصنام لأنه إذا أنذرهم عذاب الله بسبب عبادتهم للأوثان لزم بالضرورة أن يدعوهم إلى ترك الأوثان وإلى توحيد الإله، ولا معنى لذلك سوى الرسالة.

وإذا صح هذا صح أن نقول بأن الرسالة بمعناها الخاص قد تحققت لدى محمد لما قام بالدعوة في مكة لا في المدينة كما يقول المؤلف.

نعم إن الرسالة بمعناها الشامل العام إنما حصلت في المدينة لا في مكة، وبعبارة أخرى إن الرسالة حصلت لمحمد في مكة ثم تكاملت في المدينة، ذلك لأن رسالته في مكة كانت في أول الأمر خاصة بعشيرته الأقربين كما جاء في القرآن ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ ثم اتسعت في مكة أيضاً فشملت جميع قبيلته قريش، ثم اتسعت في مكة أيضاً فشملت جميع العرب بدليل أنه كان يخرج في المواسم فيدعو جميع قبائل العرب إلى الإسلام، ثم اتسعت في آخر أيامه في المدينة فشملت جميع الناس من عرب وعجم.

فالرسالة أيضاً لم يرتجلها محمد ارتجالاً بل جرى فيها كعادته في جميع الأمور متدرجاً إليها تدرّجاً من الأدنى إلى الأعلى حسبما تقتضيه الظروف والأحوال. فلو أن المؤلف قال هذا لكان مصيباً، أما قوله بأنه كونه (رسول الله) لم يقم في ذهنه ولم يقله إلا في أواخر أيامه في المدينة فخطأ فاحش.

تعليق على رقم ١٩٩ ـ ٢٠٠ المجلد الثاني.

إن النتيجة التي استنتجها المؤلف باستناده إلى الأرقام التي ذكرها هي أن فكرة «الرسول» عند محمد قد تطورت في الصفحات المختلفة من حياته حتى تكاملت في أيامه الأخيرة في المدينة. وهي نتيجة صحيحة لا غبار عليها. ولكن المؤلف لم تكن دعواه تطور فكرة الرسول، بل هو نفي وجود هذه الفكرة عند محمد في أول أمره أيام كان في مكة. وهذا شيء آخر غير النتيجة التي توصل إليها بالأرقام لأن تطور الفكرة شيء، ونفي وجودها في أول الأمر شيء آخر (انظر تعليقنا المتقدم رقم ١٩٤ ـ ١٩٥).

ثم إن هذه الأرقام لا تدل بكثرتها في الأيام الأخيرة على تطور فكرة الرسول

دلالة قطعية لجواز أن تكون لكثرتها أخيراً أسباب ودواعٍ أخرى غير التطور كما لا يخفى.

فالصحيح الذي لا يقبل المراء هو أن فكرة الرسول حصلت لمحمد عندما جاهر قومه بالدعوة إلى الإسلام كما أشرنا إليه في تعليقنا السابق.

تعليق على رقم ٢١٥ مدخل المجلد الثاني.

تكلم المؤلف هنا عما جاءت به الرواية من أن القرآن أنزل أولاً جملة إلى السماء الدنيا، ثم أنزل من السماء الدنيا متفرقاً في ثلاث وعشرين سنة.

أما نحن فقد أوضحنا في كتابنا «الشخصية المحمدية» خطأ هذه الرواية وذكرنا أن لا أصل لها وإنما هي من أقوال ابن عباس، وذكرنا الأسباب التي أوقعت ابن عباس في هذا لقول الذي قاله من عنده دون أن يستند فيه إلى حديث نبوي أو إلى آية قرآنية. وذلك في فصل كتبناه تحت عنوان (هل القرآن نازل من السماء) فانظره.

تعليق على رقم ٢٢٢ مدخل المجلد الثاني.

إن المؤلف يظن أن الإيمان لا يكون إلا بجميع ما جاء به دين الإسلام، ولا ريب أن محمداً لما قام بدعوة قومه إلى الإسلام لم يكن دين الإسلام موجوداً، لأن دين الإسلام لم يتم بكامله إلا في ثلاث وعشرين سنة. ولذا نرى المؤلف ينكر وجود المؤمنين بمحمد في أول الأمر ويقول: إذا كان الدين لم يوجد بعد فبماذا آمن هؤلاء؟

سبحان الله! أتكون في أفكار العالم المحقق بساطة وسذاجة إلى هذا الحد؟ كيف لا يعلم هذا العالم النحرير أن محمداً لم يدع قومه في أول الأمر إلا إلى كلمة واحدة هي «لا إله إلا الله» وهذه الكلمة معناها الصريح نبذ الأصنام وتخصيص الله وحده بالعبادة، فدين الإسلام كان كله في أول الأمر عبارة عن هذه الكلمة لا غير. فلماذا لا يكون الإيمان به معقولاً عند المؤلف؟ وأي مانع يمنع الذين آمنوا بهذه الكلمة في أول الأمر أن يؤمنوا بما تقرر بعدها من أحكام وعبادات ومعاملات، وهل هذا إلا تمحّل وتعسف من المؤلف؟!

وماذا يقول المؤلف في الذين آمنوا بموسى وبعيسى؟ إذ لا ريب أن التوراة

والإنجيل لم يتم وجودهما في ساعة واحدة بل في أشهر وأعوام، فالذين آمنوا بموسى وبعيسى في أول الأمر بماذا آمنوا ودينهما بكامله لم يوجد بعد؟

تعليق على رقم ٣٤٢ نوط ١ المجلد الثاني.

لما تكلمنا في كتابنا «الشخصية المحمدية» عن اجتماع العقبة أوضحنا الغاية التي كان يقصدها محمد من انتخاب النقباء فانظرها هناك. أما ما يقوله المؤلف من أن هذه النقابة لم يظهر لها أثر فيما بعد في هؤلاء الأشخاص المنتخبين فصحيح، إلا أن ذلك لا يستلزم عدم وقوعها وأنها من إيجاد المحدثين، لجواز أن يكون محمد عدل فيما بعد عن هذه الفكرة ولم يرَ لزوماً لإبقائها، وإذا كان النسخ جائزاً في القرآن فلماذا لا يجوز فيِ فكرة انتخاب النقباء يوم العقبة.

وأما جعل عددهم اثني عشر فيجوز أن محمداً نفسه إنما جعلهم بهذا العدد ليوافقوا عدد الحواريين الذين انتخبهم عيسى للدعاية الدينية لا كما يقول المؤلف أن عدد الحواريين الاثني عشر هو الذي حمل المحدثين على وضع هذا الخبر وتلفيقه.

ولا ريب أن محمداً يعلم أن عدد الحواريين اثنا عشر، ويعلم النقباء الاثني عشر الذين انتخبهم موسى من الأسباط فلماذا لا يكون هو الذي عين هذا العدد لنقباء العقبة لا المحدثون، ولكن المؤلف يقول بالظن في الأكثر من أقواله، ويرجح في ظنه دائماً الجهة التي يتمكن فيها من النفي والإنكار، وليس هذا دأب المحققين المخلصين للعلم وللحقيقة.

تعليق على رقم ٣٤٨ مدخل المجلد الثاني.

الظاهر من كلام المؤلف هنا هو أنه يعني بقوله (دور تفريخ الإسلامية) الزمان الذي حصلت فيه لمحمد أفكاره الدينية التي دعته إلى القيام بدعوى النبوة والرسالة. وهو تعبير فني حسن جداً.

أما أنا فالذي أراه هو أن دور التفريخ يبتدئ عند محمد قبل البعثة بعشرين سنة على أقل تقدير، وأن الأسباب والعوامل التي أوجدت دور التفريخ تنقسم إلى قسمين أحدهما أسفاره قبل البعثة، تلك الأسفار التي أكثرها مجهول عندنا، ولم

تأتنا الأخبار منها إلا بشيء قليل، وقد تكلمنا عن أسفاره في كتابنا «الشخصية المحمدية» بما يوضح منها هذه الناحية المظلمة بعض الإيضاح. والقسم الثاني اطلاعه على أخبار أنبياء بني إسرائيل وغيرهم.

فبهذين العاملين حصل لمحمد «دور التفريخ» الذي يعنيه المؤلف هنا. وإذا أضفنا إلى هذين العاملين ما كان يعتري محمداً من البرحاء، وما كان يتراءى له من أشباح، ويسمع من أصوات لم نتعجب من قيامه بواسطة النبوة إلى دعوة قومه إلى دين الإسلام، بل لو لم يدّع النبوة لتعجبنا من عدم ادعائه إياها. وفي كتابنا المذكور آنفاً ما يوضح لك هذه الناحية بعض الإيضاح بقدر ما تسمح به صحة الأخبار وثقة رواتها.

تعليق على رقم ١٦ صفحة ٥٣ من المجلد الثالث.

إن جميع الرواة المسلمين متفقون على أن محمداً أمر أصحابه بالهجرة إلى المدينة قبل أن يهاجر هو إليها، ولكن المؤلف يقول إني أظن أن الأمر كان بالعكس أي أنه هاجر قبلهم إليها ثم هاجر أصحابه بعده. واستدل على ذلك بسكوته عن الذين لم يريدوا أن يهاجروا منهم، وبكونه رضي أخيراً عن الذين عادوا إلى الإسلام منهم فقبل إسلامهم بكل ابتهاج وسرور. وليس في دليله هذا ما يستلزم أن تكون القضية معكوسة.

أولاً إن الرواة لم يذكروا من تخلف من الصحابة عن الهجرة سوى أفراد قليلين منعهم أقاربهم من الهجرة، فسكوته عن هؤلاء أمر طبيعي لأنه غير قادر على مقاومة أقاربهم، وجاء في بعض الروايات أن بعض هؤلاء الممنوعين من الهجرة قد فتنوا أي أكرهوا على الارتداد عن الإسلام بعدما التحق محمد بأصحابه في المدينة، ثم إن هؤلاء لما أمكنتهم الفرصة بعدما هاجر محمد إلى المدينة ملتحقاً بأصحابه خرجوا من مكة وذهبوا إلى المدينة راجعين إلى الإسلام، فهؤلاء هم الذين يقول المؤلف عنهم إن محمداً قبل إسلامهم بكل ابتهاج وسرور، وكيف لا يكون مسروراً بعودتهم إلى الإسلام الذي ارتدوا عنه مكرهين، على أنهم لو كانوا غير مكرهين أيضاً لما وسعه إلا أن يقبل إسلامهم ويبتهج برجوعهم إليه. وإليك دليلاً ينقض دليل المؤلف ويبطله:

ذكر الرواة أن بعض كفار قريش جاؤوا إلى المدينة ليأخذوا عياش بن أبي ربيعة أحد من هاجر إلى المدينة مع المهاجرين من أصحاب رسول الله، وكان رسول الله إذ ذاك في مكة لم يهاجر بعد، فاحتالوا على عياش بحيلة وأعادوه إلى مكة فحبسوه فيها، كما هو مذكور في السيرة الحلبية وفي سيرة ابن هشام، وذكر صاحب السيرة الحلبية أن الذي جاء إلى المدينة لأخذ عياش هو أبو جهل وشقيقه الحارث ابنا هشام وأن عياش بن أبي ربيعة كان أخاهما لأمهما وابن عمهما.

فهذه الحادثة وحدها تنقض دليل المؤلف وتبطله، لأنها تدل دلالة قاطعة على أن المهاجرين في أول الأمر لم يكن معهم محمد في المدينة، إذ لو كان معهم لما تجرأ أحد من كفار قريش أن يدخل المدينة وأن يحتال لأخذ عياش ولا سيما أبي جهل الذي هو أعدى أعداء محمد، ذلك لأن محمداً منذ أصبح في المدينة أصبح الآمر المطاع، له قوة مؤلفة من المهاجرين والأنصار، فكيف يجرؤ أبو جهل أو غيره من كفار قريش أن يدخل المدينة ومحمد فيها، ففي هذا دلالة واضحة على أن الأكثرية الساحقة من الصحابة هاجروا قبل محمد إلى المدينة ثم هاجر هو بعدهم.

ثم ماذا يترتب على كون محمد هاجر إلى المدينة أولاً أو هاجر إليها آخراً؟ فأي الأمرين كان واقعاً لا يغير من مجرى الحوادث التاريخية شيئاً. فما أدري ماذا يقصد المؤلف من وراء عكسه هذه القضية عكساً ليس هناك من داع إليه.

تعليق على نوط ٣ صفحة ٥٩ المجلد الثالث.

ينكر المؤلف في كلامه هنا خبر اجتماع قريش في دار الندوة وائتمارهم بمحمد وما أجمعوا عليه من قتله، ويقول إن الآية التي وردت في سورة الأنفال مشيرة إلى هذه الحادثة غير كافية لإثبات صحة هذا الخبر، لأنها مبهمة غير واضحة، ولو كانت قريش أرادت قتل محمد لذكر ذلك في القرآن بما هو أوضح من هذه الآية وأجلى، ولما أخر نزول هذه الآية إلى غزوة بدر.

أما نحن فنقول: ليس من البراعة في العلم، ولا من المهارة في التحقيق أن يأخذ المرء هذه الأخبار كلها حافناً لها بكفيه ويضرب بها عرض الحائط دفعة واحدة. فإن هذا يستطيع أن يفعله أجهل الجاهلين، بل البراعة كل البراعة أن يعمد

العالم المحقق إلى مثل هذه الأخبار فيضعها تحت مجهر النقد الصحيح ويظهر زيفها، ويطهرها مما فيها من مبالغات وتلفيقات، ويستخرج منها الحقيقة ناصعة بيضاء فيعرضها على الناس لينتفعوا بها. أما النفي بلا دليل، والإنكار بلا مستند كما يفعل المؤلف فأمر سهل يتساوى فيه جميع الناس.

إن الآية التي وردت في سورة الأنفال ﴿وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك، ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين﴾ يستحيل تفسيرها وتوجيه معاني كلماتها الثلاث (ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك) بغير اجتماع قريش في دار الندوة للائتمار بمحمد، إن هذه الآية تتضمن بكل وضوح ما جرى من كفار قريش يوم دار الندوة، وإن معاني كلماتها الثلاث صريحة لا تقبل التأويل، فما هو الإبهام الذي يدّعيه المؤلف فيها؟ وهل يستطيع هو أو غيره أن يبين لنا ما هو المراد بمعاني هذه الكلمات الثلاث غير ما جرى يوم دار الندوة. ولماذا لم يذكر لنا وجه الإبهام فيها إذا كانت مبهمة عنده؟

إن المعاني الواضحة في هذه الجمل الثلاث هي أولاً (الإثبات) أي جعله ثابتاً في مكانه لا يفارقه، وذلك يكون بالحبس والتقييد. وقال ليثبتوك ولم يقل ليحبسوك لأنه أبلغ في هذا المقام وأعم من الحبس لأنه يكون بالحبس والتقييد معاً، ويكون بالحبس بلا تقييد، ويكون بالتقييد بلا حبس، فالإثبات يعمّ وجوه الحبس كلها ويشمل جميع صوره فالتعبير به أبلغ من الحبس، ثانياً (القتل) وهو معلوم، ثالثاً (الإخراج) وهو النفي إلى الخارج. فنسأل المؤلف من هم الذين أرادوا المكر بمحمد بإحدى هذه الصور الثلاث؟ وهل عندك لهذه العبارات معنى غير المعنى الذي ذكرناه؟

وأما تأخر نزول هذه الآية إلى يوم غزوة بدر فذلك لأن انتصار محمد في تلك الغزوة دعا إلى ذكر ما أراد به قومه من سوء ولا ريب أن ذلك اليوم كان أنسب الأيام لذكر ما أراد به الأعداء المغلوبون من مكر. وإن هذه الآية هي من قبيل حديث النفس فهو يخاطب نفسه ويقول: اذكر يا محمد بعد هذا النصر المبين ما أراده بك كفار قومك من المكر يوم كنت مستضعفاً مهاناً بينهم حتى إنهم اجتمعوا لتدبير المكر بك فقال بعضهم نحبسه، وقال بعضهم نخرجه من مكة، وقال بعضهم

وهو أبو جهل نقتله. فانظر كيف نصرك الله عليهم حتى قتلت أبا جهل الذي أشار بقتلك.

ويقول المؤلف هنا أيضاً: إن اختفاء محمد في الغار واتخاذه الاحتياطات المهمة للسفر إلى المدينة لم يكن له سبب سوى خوفه الشديد من قريش، ولكنه بعدما هرب تبين له أن خوفه الشديد كان في غير محله، لأن قريشاً لم تعمل شيئاً لذلك، ولم تبدِ أي فزع أو جزع منه.

ونقول: إن الرواة متفقون على أن قريشاً طلبت محمداً لما فقدته أشد الطلب، وأنه لم يختف في الغار ثلاثة أيام أو أكثر إلا ليتم له السفر ريثما ينقطع الطلب عنه، فإذا كانت هذه الأخبار كلها كاذبة كما يدّعي المؤلف فليقل لنا على أي خبر اعتمد هو في قوله «إن قريشاً لم تعمل شيئاً لذلك ولم تبدِ أي فزع أو جزع منه» فليذكر لنا في ذلك خبراً واحداً ولو كاذباً بل ولو كان راويه من كفار قريش الذين هم أعداء محمد. فهل من العلم أن يكذب الأخبار بلا دليل، وألا يستند في أقواله إلا إلى الظن؟

ثم إن المؤلف يقول: «إن اختفاء محمد في الغار لم يكن له سبب سوى خوفه الشديد من قريش» فنقول له: إن هذا الخوف الشديد وإن كان واقعاً في غير محله كما يدعي المؤلف إلا أنه لا بدّ له من سبب، فنسأله ما كان سبب هذا الخوف الشديد لو لم تكن قريش تطلبه وتريد به سوءاً؟ وهل كان هذا الخوف وهماً من أوهامه، ولماذا نرى محمداً طول حياته النبوية في مكة لم يخفِ هذا الخوف الشديد إلا في هذه المرة، مع أنه كان في حياته النبوية كلها في مكة يهان ويؤذى أشد الأذى من كفار قريش فلم يأخذه خوف منهم إلا في هذه المرة؟ وهل هذا الكلام من المؤلف إلا ضرباً[1] من الهراء.

تعليق على نوط رقم ١ صفحة ٦٤ المجلد الثالث.

سبحان الله! إن المؤلف يخبط في كلامه أحياناً خبط عشواء، فإنه في مقاله هنا يقبل أن محمداً اختفى هو وأبو بكر في الغار، ولكنه بكل ما عنده من قوة ينكر أن

---

(١) الصواب ضرب.

قريشاً كانت في طلب محمد والتفتيش عنه، ويقول: إن محمداً لما تغيب عنهم لم يعودوا مشغولين به أصلاً.

وأنت ترى أن هذا الكلام ينقض بعضه بعضاً. فإن اختفاءه في الغار مدة ثلاثة أيام أو أكثر على بعض الروايات يدل دلالة قاطعة على أن قريشاً كانت تطلبه وتفتش عنه، إما لكي تقتله، أو لكي تمنعه من الهجرة على الأقل، ولو لم تكن قريش تطلبه لتقتله أو لتمنعه من السفر لم يبقَ لهذا الاختفاء معنى أصلاً.

ولكن المؤلف يستطيع ببراعته الإنكارية أن يقول لنا: إن محمداً كان يتوهم أن قريشاً تطلبه فلذلك اختفى. وعندئذٍ نقول له: من أين علمت هذا والأخبار كلها تقول إن قريشاً كانت تطلبه، فأتنا بالخبر الذي تستند إليه في هذا القول، وإلا فقولك مردود، وبطلانه ظاهر مشهود.

وقد قلنا في تعليقاتنا غير مرة: إن المؤلف دأبه في كتابه هذا اقتلاع الروايات من جذورها ونبذها في الهواء من دون أن يكلف نفسه عناء النظر فيها بعين التحقيق والتمحيص لعل فيها شيئاً من الحقيقة. وليس هذا بدأب المحققين. وإذا أردت أن تعرف حقيقة ما جرى لمحمد في هذا الشأن مجرداً من جميع الأمور الخرافية التي يعبر عنها المؤلف بالمناقب فانظر ما كتبناه عن ذلك في كتابنا «الشخصية المحمدية».

تعليق على نوط رقم ١ ص ١٦٢ المجلد الثالث.

عاد المؤلف هنا فجاء بدليل جديد على أن قريشاً لم ترد قتل محمد. ذكر المؤلف في وقائع السنة الأولى للهجرة سفر عبد الله بن أبي بكر من مكة إلى المدينة مع عائشة بنت أبي بكر وأمها أم رومان، من دون أن تمنعهم قريش من السفر أو تضع العراقيل في طريقهم. وقال: لو كانت قريش أرادت قتل محمد كما يقولون لكانت بلا ريب تعاقب من ساعدوه على الهرب من مكة، ولمنعت هؤلاء من السفر لأنهم كانوا من أعوان محمد على الهروب من مكة، ولمنعت أيضاً الذين أرسلهم محمد إلى مكة لأخذ زوجته وبناته، ولكنها لم تفعل شيئاً من ذلك.

فجواباً على ذلك نقول: إن المؤلف يتصور أن قريشاً حكومة ذات سياسة وأن

وضع محمد تجاهها هو وضع مجرم سياسي خارج على الحكومة، فكما أن الحكومة تلقي القبض على المجرم السياسي وعلى كل من مشى معه وكان من أعوانه وتعاقبهم، كذلك قريش. وليس الأمر كما تصور المؤلف فإن قريشاً ليست إلا قبيلة من القبائل تنقسم إلى بطون وفصائل وأفخاذ، فهي تعيش عيشة القبائل في جميع مناحي الحياة، وإن العداوة بينها وبين محمد ليست بسياسية بل هي عداوة دينية، وكذلك عداوتها لأتباعه، فهي لا تستطيع أن توقع بمحمد ولا بأحد من أتباعه شيئاً من دون أن تلاحظ من يقومون وراءه من قومه وعشيرته للذب عنه وطلب ثأره منهم.

ألا تراهم كيف قرروا قتل محمد بأن يأتوا من كل عشيرة برجل فيقوموا كلهم ويضربوه ضربة رجل واحد لكي يتفرق دمه في القبائل فلا يستطيع قوم محمد أن يحاربوا القبائل كلها ويرضوا بقبول الدية! فبهذا نعلم أن الروابط القبائلية كانت مرعية في قريش ونافذة الحكم عندهم، فلو فرضنا أن قريشاً قامت تعاقب كل من كان من أعوان محمد وأتباعه لحصل من ذلك في جميع بطونها هياج عام لا ينتهي إلا بالبوار والدمار. ولذلك لم تمنع قريش أحداً من أصحاب محمد من الهجرة بل تركتهم وشأنهم، اللهم إلا الذين منعهم أقرباؤهم.

تعليق على رقم ٦٠ صفحة ١٧٥ المجلد الثالث.

ذكر المؤلف هنا قصة الحارث بن سويد على وجه لم تثبت صحته، وقد ذكرت هذه القصة في كتاب «الشخصية المحمدية» فانظرها هناك. فإن الحارث هذا لم يهرب إلى مكة بل قتله محمد في قباء عند مرجعه من حمراء الأسد كما هو مذكور في كتب السير.

تعليق على رقم ٣ ص ٢١٢ المجلد الثالث.

ليس الأمر كما يقول المؤلف، فإن في القرآن وفي أخبار الرواة ما يدل بصراحة على أن المسلمين كانت لهم عبادة أي صلاة يتعبدون بها في مكة وليت شعري كيف ذهل المؤلف عما ذكره القرآن في سورة «المزمل» من صلاة الليل التي كانت قياماً فقط ثم نسخت. وكيف فاته ما جاء في أخبار الرواة من أن الصلاة كانت في

أول الأمر ركعتين في الغداة وركعتين في العشيّ. ثم إن قصة الإسراء إنما كانت في مكة قبل الهجرة، واتفق أكثر الرواة على أن الصلوات الخمس إنما فرضت في ليلة الإسراء فكيف يقول المؤلف: ليس عندنا معلومات عن الصلاة في مكة، وكيف يقول: إن القرآن والحديث ساكتان عن ذكر الصلاة في مكة!

نعم! إن الصلاة بكيفيتها وبكميتها المعلومة لم تقع دفعة واحدة بل هي كغيرها من الأمور التي قررها محمد تطورت تطوراً مديداً حتى بلغت صورتها المعلومة. وأخبار الرواة في ذلك كثيرة مسطورة في كتب السير. وقد تكلمت أنا في كتاب «الشخصية المحمدية» عن سير الصلاة وتطورها وعن كيفيتها وكميتها بما فيه الكفاية.

وقد استغرب المؤلف فيما تقدم من كلامه سكوت القرآن عن بيان كيفية الصلاة وكميتها، وأنا أشاركه في هذا الاستغراب، لأنه جعل الصلاة ركناً من أركان الإسلام فلا بد من الكلام عنها في القرآن بما يوضحها للناس كيفية وكمية، ويبين لهم أوقاتها وأوضاعها التعبدية على وجه لا يترك به مجالاً للاختلاف في شيء من أفعالها. ومن الغريب أيضاً أننا نرى القرآن قد تكلم عن أفعال الحج ومناسكه أكثر من الصلاة مع أن أفعال الحج كانت معلومة عندهم قبل الإسلام.

تعليق على رقم ٥ ص ٢١٩ إلى رقم ١٠ من المجلد الثالث.

إن كلام المؤلف حول (المسجد أو الجامع أو المصلى) من رقم ٥ إلى رقم ١٠ يضيق المقام عن مناقشته هنا لأنه يحتاج إلى وضع كل قول من أقواله موضع النقد والمناقشة على حدة حتى يظهر للقارئ زيفه وبهرجه من كل جهة، وهذه التعليقات الطفيفة لا تتسع لذلك، فلذا أترك الكلام عنه الآن إلى وقت آخر غير أني أقول هذه العجالة:

إن من أسباب ضلال المؤلف في بحثه هذا أنه بمقتضى نشأته المسيحية قاس المسجد في اصطلاح محمد بالكنيسة في اصطلاح المسيحيين فظل من أجل ذلك يقوم من خطأ فيقع في آخر، وأيضاً قد فاته أن محمداً أجاز لأتباعه الصلاة في كل مكان وجعل الأرض كلها مسجداً لهم، كما جعل التراب طهوراً إذا فقدوا الماء.

ثم إن المؤلف في كلامه هنا يتخيل الحوادث التاريخية تخيلاً موافقاً لعقله ومنطقه فما كان منها موافقاً للعقل والمنطق اللذين يريدهما هو أثبته، وما كان مخالفاً لهما قلبه إليهما قلباً، وفرض وقوعه موافقاً لهما فرضاً محضاً. فكأن أفعال البشر وأحوالهم في نظره لا تقع إلا طبق العقل والمنطق اللذين يريدهما ويألفهما هو، وأما أخبار الرواة وأقوالهم فرأيه فيها عجيب، فما وافق منها مراده وهواه تمسك به وصححه، وما خالفه ضعفه وكذَّبه، وهو في ذلك لا يستند إلى دليل سوى العقل والمنطق اللذين يريدهما لنفسه في تصور الحوادث التاريخية.

وليس العقل والمنطق وحدهما بكافيين لإثبات الحوادث التاريخية، بل لا بد أن يكون هناك أمور غيرهما يستند إليها المؤرخ في تقريرها وإثباتها وإلا جاز لكل ذي عقل ومنطق أن يتخيل تاريخ الإسكندر مثلاً تخيلاً موافقاً لعقله ومنطقه فيأتي به واقعاً مرتباً وفق ما يقتضيه العقل والمنطق من دون أن يستند فيه إلى رواية أو كتاب.

تعليق على نوط رقم ٣ ص ٢٥٢ المجلد الثالث.

يرد المؤلف هنا على «سبرنكر» (أظنه أحد المستشرقين) قوله بأن تعبير «ذكر الله» في القرآن يشار به إلى العبادة أي الصلاة فيقول المؤلف: إن ذكر الله لا يتضمن معنى الصلاة، بل هو شيء آخر غير الصلاة كما يفهم من قول القرآن ﴿فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم﴾.

أقول: إن الحق مع سبرنكر والمؤلف مخطئ في كلامه، وذلك أنه جعل «الصلاة» و«ذكر الله» متغايرين كالحيوان والجماد فلا يتضمن أحدهما معنى الآخر. وليس هذا بصحيح، إذ من المعلوم أن الصلاة أقوال وأفعال. أما الأقوال فيها فهي التكبير والتسبيح وكلمة الشهادتين وقراءة القرآن، وكل ذلك هو ذكر الله. سوى أن ذكر الله في الصلاة لا يكون إلا مقترناً بأفعال خاصة وهي القيام والقعود والركوع والسجود. فالصلاة لا تكون مشتملة إلا على ذكر الله، وبالنظر إلى هذا يكون بين الصلاة وذكر الله عموم وخصوص مطلق، فكل صلاة ذكر الله وليس كل ذكر الله صلاة.

وإذا عرفت هذا عرفت أن ذكر الله يجوز أن يطلق ويراد به الصلاة كما يقول سبرنكر، وكما ورد في القرآن في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾ فعبارة ذكر الله في هذه الآية تشمل الصلاة والخطبة معاً.

وأما الآية التي استدل بها المؤلف فإن المراد بذكر الله فيها هو غير الصلاة كالتكبير والتسبيح والدعاء. وذلك لأن هذه الآية واردة في بيان صلاة الخوف التي يصلُّونها والحرب قائمة، فهو يقول لهم: ﴿فإذا قضيتم الصلاة﴾ يعني صلاة الخوف ﴿فاذكروا الله قياما﴾ وأنتم تجالدون بالسيوف ﴿وقعودا﴾ وأنتم ترامون بالسهام و﴿على جنوبكم﴾ وأنتم مثخنون بالجراح. فذكر الله في هذه الآية غير الصلاة.

تعليق على رقم ١٤ ـ ١٥ صفحة ٢٥٨ المجلد الثالث.

كنا في بعض تعليقاتنا المارة قد شاركنا المؤلف في استغرابه سكوت القرآن عن بيان كيفية الصلاة وكميتها. ونريد أن نقول هنا: إننا مع مشاركته في هذا الاستغراب نعترف بأن سكوت القرآن لم يكن إلا عن بيانها بياناً مفصلاً موضحاً لا غير. ذلك لأن القرآن قد ذكر في تضاعيف آياته شيئاً من كيفية الصلاة ذكراً مجملاً غير موضح. ففي سورة الفرقان ﴿والذين يبيتون لربهم سجداً وقياما﴾ وفي سورة الفتح ﴿تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من أثر السجود﴾ فهذه ثلاثة أفعال من أفعال الصلاة مذكورة هنا بصورة مبهمة غير موضحة. أما كمية الصلاة أي عدد ركعاتها فلم يأت له ذكر في القرآن.

وقد استدل المؤلف بسكوت القرآن عن ذلك على أن محمداً لم يكلف أتباعه بالصلاة، وأنه لم يأمرهم بها. وإنما كانوا يصلون تقليداً له عندما يرونه يصلّي. وقال: لو كان محمد فرض على أتباعه الصلاة لما سكت عن بيان كيفيتها وعدد ركعاتها وعن بيان أوقاتها في القرآن.

وليس استدلاله هذا بصحيح، لأن التشريع لا يكون بالقول فقط بل بالفعل أيضاً. فأفعال النبي كأقواله مصدر للتشريع، يستدل بها على التكاليف والأحكام

الشرعية. وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة إلى بيانها في القرآن لأن المسلمين قد عرفوها من صلاة نبيهم لما كان يصلّي وهم يصلّون معه، فالفعل النبوي يعتبر مبيناً لأفعال الصلاة كمية وكيفية كما يعتبر مبيناً لأوقاتها أيضاً.

على أنا نقول بأن أوقات الصلاة عدا تبيينها بالفعل النبوي مذكورة في القرآن أيضاً، ففي سورة الإسراء ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا﴾. إن اللام في قوله «لدلوك الشمس» بمعنى عند، كاللام في قولهم كتبته لخمس خلون، وتسمى لام التأريخ، ودلوك الشمس يجوز تفسيره بغروبها كما يجوز تفسيره بميلها وزوالها عن كبد السماء. فإن كان بمعنى الزوال فالآية جامعة للصلوات الخمس، لأن الصلاة عند الزوال هي صلاة الظهر، وغسق الليل ظلمته، فقوله «إلى غسق الليل» يشمل صلاة العصر والمغرب والعشاء، و«قرآن الفجر» هو صلاة الفجر عبر عنها بالقرآن لأنها أطول الصلوات قراءة للقرآن. وإذا كان الدلوك بمعنى الغروب فالآية لا تشمل صلاة الظهر.

وفي سورة البقرة ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ وهي صلاة العصر على المشهور لأنها بين الظهر والمغرب. وعن حفصة أم المؤمنين أنها قالت لمن كتب لها المصحف: إذا بلغت هذه الآية فلا تكتبها حتى أمليها عليك كما سمعت رسول الله يقرأها، فأملت عليه هكذا: «والصلاة الوسطى صلاة العصر».

وفي سورة النور ﴿يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء﴾ فجاء في هذه الآية ذكر صلاة الفجر وصلاة العشاء فتضمن ذلك بيان وقتيهما.

فأنت ترى أن القرآن قد جاء فيه ذكر لأوقات الصلاة ولكن بصورة مبهمة غير موضحة، وبيان أمثال هذه الأمور لا يحتاج إلى مزيد إيضاح لأنها معلومة عند الناس، والعمل بها متداول بينهم، وأسلوب القرآن لا يناسبه أن يذكرها إلا على هذا النحو.

ولكن المؤلف يجعل هذا الإبهام في بيانها دليلاً على أن الصلاة لم تكن لها

أوقات معينة في أيام محمد، ويقول: إن محمداً كان يصلي حسب عادته كيفما اتفق ومتى شاء، وإن هذا التنظيم الذي نراه في أوقاتها وأفعالها إنما حصل بعد وفاة محمد، أوجده في القرن الثاني علماء الفقه والكلام من المسلمين غير العرب.

واستدل على هذا الوهم بأن حياة أهل البادية التي تأبى التقيد بشيء، والتي هي محفوفة بالمتاعب والمشاق يصعب عليها كل الصعوبة أن تتحمل أعباء هذه العبادة «الشاقة» بخلاف أهل الحضر الذين أسلموا في القرن الثاني من المسلمين المتحضرين غير العرب فإنهم يحبون النظام في حياتهم، وهم يعيشون في دعة وراحة ليس عندهم من المشاغل الشاقة ما عند أهل البادية. فلذا عمدوا إلى تنظيم عبادتهم، فرتبوا أوقات الصلوات، ونظموا اجتماع الجماعات لأدائها في الجوامع في أوقات معينة. وقوله هذا فاسد من وجهين:

الوجه الأول: أنه مخالف للواقع الذي تضافرت في بيانه أخبار الرواة الذين ذكروا لنا ما كان عليه محمد وأصحابه في المدينة من قيامهم بأداء صلاة الجماعة في أوقاتها المعينة وفي المسجد النبوي الذي يسميه المؤلف «ساحة دار محمد» ولا يسميه مسجداً لأنه يرى أن محمداً لم يبن مسجداً في المدينة بل بنى له ولأهله داراً، وسنتكلم عن ذلك فيما بعد. ومن السخافة في العلم الحكم على هذه الأخبار كلها بأنها موضوعة كاذبة لأن القرآن يؤيدها ولأنها إن جاز أن تكون مبالغاً فيها فلن يجوز أن تكون لا أصل لها بالمرة. زد على ذلك أن المؤلف لا يستند في تكذيبها إلا على الظن.

الوجه الثاني: أن دعواه بأن هذه العبادة الشاقة لا تناسب حياة أهل البدو المحفوفة بالمتاعب والمشاق بل تناسب حياة أهل الحضر الخالية من المتاعب والمشاق، والتي تمرّ في راحة ودعة باطلة كل البطلان.

ذلك لأن البداهة والمشاهدة والتجربة والاختبار الصحيح ـ كل هذه الأمور ـ تجزم بأن حياة البادية بسيطة كل البساطة خالية من المتاعب والمشاغل. إذ ليس للبدوي ما يشغله سوى انتجاع المرعى لماشيته، وصدّ غارات الغزاة عنه، وهو فيما عدا ذلك يقضي جميع أوقاته في بطالة مستمرة. فحياة البدوي تناسبها الصلوات

الخمس أكثر من حياة الحضري الذي تمرّ حياته اليومية مملوءة بالشواغل والمشاق. لأن الحياة الاجتماعية في الحضر لا تجري إلا في طريق التعاون، فلذا فرضت على أهلها حقوقاً وواجبات مرتبطاً بعضها ببعض. فكل واحد منهم متقيد في حياته اليومية بتلك الحقوق والواجبات، تجب عليه مراعاتها في جميع الأحوال، وهو عدا ذلك مضطر للكسب في حياته اليومية التي لا يفارقها الكد والعمل، وليس كذلك البدوي فإن معظم حاجاته الحيوية يأخذها من ألبان ماشيته ومن لحومها ومن أصوافها وأوبارها فليس هو مضطراً للكسب في حياته اليومية.

فمن هذا يتبين لنا أن العبادة الشاقة أي الصلوات الخمس تناسب حياة البدوي أكثر من حياة الحضري عكس ما يقوله المؤلف، ولهذا السبب ترى تاركي الصلاة من الحضر ولا سيما في هذا الزمان أكثر من تاركيها من أهل البادية فإن عدد المصلين من أهل المدن لا يتجاوز الخمسة في المائة دائماً وأبداً، وما ذلك إلا لأن كثرة مشاغلهم تحول دون القيام بها والمحافظة على أدائها في أوقاتها. على أن هؤلاء المصلين من أهل المدن هم على قلتهم لا يكونون في الأكثر إلا من الذين لا كسب لهم والذين لا تشغلهم الشواغل. وقد تكلمت في هذا الموضوع في كتابي «الشخصية المحمدية» فاستوفيته وأتيت فيه بالتفصيل وأحطت به من جميع جوانبه فانظره هناك.

وقال المؤلف: إن محمداً لما كان في المدينة كان يرى من المناسب أن يصلي في النهار عدة مرات، وكلما كان يصلي يجب أن يرى مقداراً من المسلمين مصطفين خلفه بحيث يضطرهم أن يقلدوه في أوضاعه وحركاته في الصلاة، ومن المحتمل أنه كان يخطب يوم الجمعة لكي يستجلب إليه مقداراً من المسلمين أكثر من كل يوم، فيذهبون إليه كما يذهب اليهود والنصارى إلى بيعهم يومي السبت والأحد.

قال: ولكن هذه الأفعال كانت عادة من عاداته أكثر من أن تكون مفروضة على أتباعه، حتى كان هو نفسه أيضاً لا يصلي صلاة منظمة في أوقات ثابتة معينة، بل كان يصلي كيفما اتفق وفي أي ساعة أراد إلى أن قال: والذي أراه أن محمداً لم يأمر أتباعه بهذه العبادة الشاقة.

قبل كل شيء أقول متحيّراً: من أين استنبط المؤلف هذه الأقوال، وإلى أي دليل يستند فيها؟ لا شك أن هذه الأقوال التاريخية ليست مما يصل الإنسان إلى معرفتها بالتفكير ولا بالعقل والفطنة والذكاء، وإنما هي مما لا يعرف إلا بالمشاهدة والعيان أو بالعلم والخبر، فإلى أي علم أم إلى أي خبر يستند المؤلف في إثباتها؟ وتالله إنه لو أثبتها لي - ولو جدلاً - لأذعنت له.

يفهم من هذا أن المؤلف ينكر كون محمد جعل الصلوات الخمس فرضاً على أتباعه المسلمين ويقول: إن الذي رتبها ونظمها على هذا الوجه حتى صار المسلمون يؤدونها كعمل مفروض عليهم هو من نشأ في القرن الثاني من علماء الفقه والكلام من المسلمين المتمدنين غير العرب.

فجواباً على هذا نقول: إن المؤلف قد ذكر في مواضع من كتابه أنه يعتبر القرآن أوثق مستند يستند إليه فيما يقرره من المسائل المتعلقة بحياة محمد فهو إذن يثق بالقرآن وقد ذكر القرآن الصلاة زهاء خمسين مرة في سور مختلفة مكية ومدنية. وها نحن نورد هنا بعضها ونتكلم عنها بما يظهر به بطلان دعوى المؤلف في كتابه هذا.

قال في سورة النساء: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾ أي فرضاً موقتاً محدوداً بالأوقات، لأن «الكتاب» يستعمل في اللغة بمعنى الفرض أيضاً، يقال: كتب الله على عباده الطاعة أي أمرهم بها وأوجبها عليهم، وقد استعمله القرآن بهذا المعنى أيضاً في موضع آخر إذ قال: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ أي فرض عليكم الصيام. فهذه الآية صريحة في أن الصلاة فرض على المسلمين وأنها لها أوقات معينة، وكلا الأمرين ينكرهما المؤلف.

وقال في سورة البقرة: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين﴾ ولا ريب أن الخطاب في هذه الآية للمسلمين والأمر للوجوب، فالآية صريحة في أن الصلاة فرض على المسلمين.

وفي سورة البقرة أيضاً: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾، ولا ريب أن الأمر بالمحافظة على الصلوات يستلزم كونها فرضاً عليهم.

وفي سورة النساء ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ هذه الآية نزلت قبل تحريم الخمر، فكانوا يشربونها ويصلون، فاتفق أن أحدهم صلى وهو سكران فأخطأ في قراءة القرآن خطأ يؤول إلى الكفر فنزلت هذه الآية تنهاهم عن أن يصلوا وهم سكارى، فالآية تدل بصراحة على أن الصلاة كانت مفروضة عليهم قبل تحريم الخمر.

وهناك آيات تأمر بالصلاة جاء الخطاب فيها موجهاً إلى محمد. ففي سورة هود ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار...﴾ وفي سورة الإسراء ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس...﴾ وفي سورة طه ﴿وأقم الصلاة لذكري﴾ وفي سورة العنكبوت ﴿وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ وفي سورة الجمعة ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ فالخطاب في هذه الآية للمسلمين وهي تتضمن أن صلاة الجماعة كانت واجبة على المسلمين يوم الجمعة. والمؤلف ينكر ذلك كما ينكر النداء أي الأذان ويقول إن هذه الأمور كلها حصلت بعد وفاة محمد، فيا سبحان الله!

وقد أثنى القرآن على المسلمين الذين يديمون الصلاة ويحافظون عليها في مواضع عديدة منها قوله في سورة المعارج ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون﴾ وفي سورة الأنعام ﴿وهم على صلاتهم يحافظون﴾ كما ذم الذين يلهون عنها كما في قوله ﴿ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾.

فإذا كانت هذه الآيات القرآنية كلها لا تدل عند المؤلف على أن الصلاة كانت مفروضة على المسلمين في حياة محمد فعلى الفهم والعلم السلام.

هذا ما جاء في القرآن عن الصلاة، وأما ما جاء في الأحاديث النبوية فشيء كثير ولا حاجة إلى إيراد شيء منه هنا وكفى القرآن شاهداً مقبولاً عند المؤلف.

كل من طالع بتدبر وإمعان كتب السير الحافلة بالأخبار عن حياة محمد علم أنه كان يتساهل في كل شيء من أمور الدين إلا الصلاة فإنه كان يشدد النكير على تاركها والساهي عنها والمتهاون بها، وهذا هو الذي دعاه إلى إحداث التيمّم عوضاً عن الوضوء عند فقدان الماء، فأباح لأصحابه أن يتيمّموا التراب إذا فقدوا الماء لئلا

يحتجوا بفقد الماء فيتركوا الصلاة، وأباح لهم أن يصلّوا قعوداً إذا عجزوا عن القيام فيها، وأن يصلّوا بالإيماء إذا عجزوا عن القعود أيضاً، كل ذلك عملاً بما قال في القرآن ﴿ليس على المريض حرج﴾ فليس على المريض إلا أن يفعل ما يستطيع فعله في الصلاة.

ومما يدل على عدم تساهله في الصلاة قصة وفد ثقيف لما جاؤوا ليسلموا فإن هؤلاء طلبوا منه أموراً، منها إعفاؤهم من الصلاة فأبى وقال لهم: «لا خير في دين لا صلاة له» مع أنه تساهل لهم في شيء من الصيام في رمضان لما طلبوا منه ذلك فأجاز لهم أن يمسكوا بعد طلوع الشمس وأن يفطروا قبل غروبها كما هو مذكور في كتب السير. وذلك قبل نزول آية الصيام.

كل هذا والمؤلف عفا الله عنه يقول: إن محمداً لم يأمر أتباعه بالصلاة ولم يجعلها فرضاً عليهم، وإنما جعلها علماء الفقه والكلام في القرن الثاني. ولولا ضيق المقام لبسطنا لك الكلام في بيان آرائه التي يرتئيها والأسباب التي يندفع بها إلى الخوض في هذه الظنون والأوهام. ولكن زيغها ظاهر لا يخفى على ذي مسكة فلذا أضربت عنها.

تعليق على رقم ٢٥ صفحة ٢٨٨ المجلد الثالث.

يقول المؤلف: ليس في القرآن قيد أو إشارة تدل على أن المسلمين كانوا يتجهون في صلاتهم إلى بيت المقدس. فنقول:

إن المؤلف يتكلم سادراً في أكثر ما يقول، فكيف غفل عما جاء في سورة البقرة من قوله تعالى: ﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولاّهم عن قبلتهم التي كانوا عليها...﴾.

من المعلوم أن رسول الله كان يصلي بمكة إلى الكعبة وإلى بيت المقدس معاً. وذلك أنه كان إذا صلّى وقف من جهة الركن اليماني فيكون اتجاهه بيت المقدس وتكون الكعبة بينه وبين بيت المقدس، وبهذا يكون متجهاً في صلاته إلى الكعبة وإلى بيت المقدس معاً. ثم إنه لما هاجر إلى المدينة وبنى بها مسجده جعل قبلته إلى بيت المقدس وصار يصلي هو وأصحابه إلى صخرة بيت المقدس مستديراً

لمكة وقد قيل إنه فعل ذلك تألفاً لليهود، ولسنا الآن في صدد الكلام عن هذا. ثم إنه في السنة الثانية من الهجرة حوّل القبلة إلى الكعبة كما تدل عليه آيات متعددة وردت في سورة البقرة.

إن الآية التي ذكرناها آنفاً تتضمن بمفهومها الواضح الجلي أن المسلمين في المدينة كانوا يصلّون إلى بيت المقدس، لأن قول السفهاء ﴿ما ولاهم﴾ أي ما صرفهم ﴿عن قبلتهم التي كانوا عليها﴾ وهي بيت المقدس يدل بصراحة على أن تحويل القبلة إلى الكعبة قد وقع، وعلى أن القبلة التي كانوا عليها قبل التحويل هي بيت المقدس، لأنه إذا كان التحويل واقعاً إلى الكعبة وغير الكعبة ما هو إلا بيت المقدس إذ لا قبلة في الجزيرة العربية غيرهما.

تعليق على نوط رقم ٣ ص ١٠٥ المجلد الرابع.

حدثت في أيام محمد حادثة فاجعة يقال لها «بئر معونة» قتل فيها غدراً زهاء سبعين رجلاً من أصحابه القراء، والذي قتلهم عامر بن الطفيل مع أناس من رعل وعصية، وذكر أنه من قبائل بني عامر، ولم ينج من أصحاب محمد في هذه الحادثة سوى عمرو بن أمية الضمري الذي كان معهم. ثم إن عمراً هذا صادف بعد نجاته رجلين من بني عامر فقتلهما غدراً أيضاً، وكان بينهما وبين رسول الله عهد لم يعلم به عمرو فلما أخبر رسول الله بقتلهما قال له: لقد قتلت قتيلين لأدِيَنّهما، ثم وداهما رسول الله.

فالمؤلف في مقاله هنا يستغرب هذه الدية من رسول الله، ويقول كيف يديهما بعدما قتل قومهما من قتلوا من أصحابه في بئر معونة. ويقول كيف نوضح هذه الغرابة. فنقول:

قد ذكر المؤلف نفسه في مقاله رقم ٥ ص ١٠٤ من المجلد الرابع أن هذين القتيلين اللذين قتلهما عمرو بن أمية لم يشتركا في حادثة بئر معونة، وذكر أيضاً أنه كان بينهما وبين محمد عهد، وإذا كانا كذلك فلا غرابة في دفع ديتهما إلى أهلهما ولا وجه لقوله كيف نوضح هذه الغرابة.

وأما قول المؤلف ألم يكن لمحمد حق بأن يطالب عامر بن الطفيل بديات

القتلى الذين قتلهم في بئر معونة. فنقول في جوابه: إن عامر بن الطفيل كان في حادثة بئر معونة محارباً لمحمد، والمحارب لا يطالب بالدية إلا بعد أن يكون مغلوباً مقهوراً. ولم تكن لمحمد إذ ذاك قوة يستطيع أن يقهر بها عامر بن الطفيل. فلذلك لم يطالبه بدية القتلى. وقد تكلمنا في كتاب «الشخصية المحمدية» عن هذه الحادثة بما يوضحها تمام الإيضاح.

تعليق على رقم ٧٠ صفحة ٢٧١ المجلد الرابع.

ليس الأمر في وقعة بدر كما يصوره المؤلف هنا، بل إن محمداً كان على اتصال في هذه القضية بعمه العباس الذي كان مسلماً يخفي إسلامه وكان هو صاحب استخبارات محمد في مكة أي كان عيناً له علي قريش في مكة. وأن محمداً لما خرج من المدينة يطلب عير قريش كان يعلم أن احتمال وقوع الحرب بينه وبين قريش يزيد على ثمانين في المائة.

وقد أوضحنا ذلك وذكرناه مفصلاً في كتابنا «الشخصية المحمدية» وذكرنا أن النصر الذي أحرزه محمد في بدر كانت له أسباب خفية غير ما ذكره المؤلف الذي لم يوصله البحث إلى العلم بها، وأن أهم تلك الأسباب هو ما فعله (سراقة) المدلجي الذي يعبر عنه القرآن بالشيطان في آياته المتعلقة بوقعة بدر في سورة الأنفال، إلى غير ذلك من الأمور التي كان العباس هو البطل الوحيد في تدبيرها.

تعليق على نوط رقم ١ ص ٥٥ المجلد الخامس.

تكلم المؤلف هنا عما حدث لبعض المسلمين في مكة بعد صلح الحديبية فقال فيهم قولاً غير صحيح، وحكم عليهم بحكم تجانف فيه عن العدل والإنصاف، وتفنيداً لما قال نذكر ما جرى بعد صلح الحديبية ولو مجملاً ليتضح به بطلان قول المؤلف فنقول:

في السنة السادسة من الهجرة وقع بين محمد وقريش (صلح الحديبية) وكان هذا الصلح عبارة عن مهادنة لمدة معينة اختلف فيها فقيل هي عشر سنوات وقيل سنتان وقيل أربع سنوات. وقد جرى الكتاب بهذا الصلح في المحل المسمى بالحديبية وهي بئر قريبة من مكة. وكان سفير قريش في هذا الصلح سهيل بن عمرو.

وأهم المواد التي جاءت في هذه الهدنة أو هذا الصلح ثلاث:

١) المادة الأولى: وضع الحرب عن الناس حتى يأمنوا ويكف بعضهم عن بعض.

٢) المادة الثانية: (وكانت في جانب قريش لا في جانب محمد) أن من أتى محمداً من قريش ممن هو على دين محمد بغير إذن وليّه رده محمد إلى وليه ذكراً كان أو أنثى، ومن أتى من قريش ممن كان مع محمد لم تردّه قريش.

٣) المادة الثالثة: أنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه.

ما وقع في أثناء عقد الصلح

بعدما انتهت المفاوضات بين محمد وسهيل في الأمور التي يتم بها الصلح أخذوا يكتبون كتاباً بذلك. وقبل أن يتم الكتاب حدثت حادثتان: إحداهما أن أبا جندل بن سهيل الذي هو سفير قريش في هذا الصلح كان مسلماً، وكان أبوه سهيل قد حبسه في مكة ومنعه من الهجرة إلى المدينة للالتحاق بمحمد، فلما علم أن محمداً وأصحابه في الحديبية انفلت من حابسيه وجاء إلى الحديبية، وفي رواية أنه جاء يرسف في الحديد (أي يمشي في قيوده) وأبوه سهيل مشغول بعقد الصلح مع محمد.

فلما رآه أبوه قام إليه فأخذ بتلابيبه وجعل يضربه، ثم التفت محمد وقال: هذا أول ما أقاضيك عليه أن ترده، فقال له: إنا لم نقض الكتاب بعد، قال: بلى قد لجت القضية بيني وبينك (أي تم الاتفاق على هذا بالمفاوضة) فرده محمد إلى مكة مع أبيه. ويظهر أن رسول الله تساهل في الأمر مع سهيل، وإلا فإن المتعارف (خصوصاً في زماننا هذا) أن العقد لا يتم إلا بعد توقيع الكتاب، والكتاب لم تتم كتابته بعد فضلاً عن توقيعه.

أما الحادثة الثانية التي حدثت في أثناء عقد الصلح فهي أن خزاعة دخلت في عقد محمد وعهده، وأن بني بكر دخلوا في عقد قريش وعهدهم فلم يقع في ذلك اختلاف بين الطرفين كما تقتضيه المادة الثالثة.

بعد الصلح

من المعلوم أنه كان في مكة جملة من المسلمين الذين منعهم أقاربهم من الهجرة إلى المدينة، وكان هؤلاء مضطهدين معذبين في مكة، فلما تمّ الصلح القائل بوضع الحرب وكف الناس بعضهم عن بعض أطلقت قريش سراح هؤلاء وتركتهم وشأنهم لأنها أمنت من ذهابهم إلى المدينة فإن نص المعاهدة يقضي بردّهم إلى مكة إذا ذهبوا.

تنبيه:

جاء في المادة الثانية من مواد الهدنة اشتراط رد الذكور والإناث، وذلك بقوله: «ذكراً كان أو أنثى» وقد فاتنا أن نذكر أن رسول الله ألغى بعد ذلك اشتراط رد الإناث دون الذكور، وصار يرد الذكور فقط دون الإناث ونزلت بذلك آيات مذكورة في سورة الممتحنة من القرآن، وقد قابلت قريش ذلك بالرضى والسكوت فلم تعترض عليه بشيء على أن بعضهم قال: بأن الذين اشترط ردهم في كتاب الصلح هم الذكور فقط ولم يقع فيه اشتراط رد الإناث كما ذكره الزمخشري في تفسير سورة الممتحنة في الكشاف.

اول ذاهب إلى المدينة بعد الصلح

كان من جملة المسلمين المحتبسين في مكة رجل يقال له أبو بصير، فبعد الصلح خرج هذا من مكة ذاهباً إلى المدينة ملتحقاً بمحمد وأصحابه، فطلبت قريش رده وأرسلت بذلك رجلاً من بني عامر ومعه رجل آخر يدلّه إلى الطريق، فجاء المدينة وطلب رده، فردّه رسول الله إلى مكة، إلا أنه في الطريق احتال على العامري فقتله وهرب الدليل وأبو بصير في أثره يريد قتله أيضاً. فلما عاد أبو بصير إلى المدينة بعد قتله العامري أبى رسول الله أن يقبله في المدينة وقال له: اذهب حيث شئت فخرج من المدينة وذهب إلى محل في طريق الشام تمرّ به قوافل قريش، وجعل يتعرض لها بالقتل والسلب حتى قال رسول الله في حقه ويل أمه مسعر حرب لو كان معه رجال.

ولما بلغ خبره المسلمين في مكة صاروا يتسللون إليه حتى اجتمع إليه جمع

منهم. ثم انفلت أبو جندل بن سهيل وخرج من مكة في سبعين فارساً أسلموا فلحقوا بأبي بصير ولم يقدموا المدينة على رسول الله مخافة أن يردّهم إلى مكة بمقتضى عهد الحديبية. ثم انضم إلى أبي بصير أيضاً ناس من غفار وأسلم وجهينة حتى بلغوا ثلثمائة مقاتل، فقطعوا مادة قريش لا يظفرون بأحد منهم إلا قتلوه، ولا تمرّ بهم قافلة لقريش إلا أخذوها.

الموقف الحرج

لقد أصبح الموقف تجاه هذه الحادثة حرجاً جداً كما لا يخفى فماذا يكون الحكم فيها بالنظر إلى عهد الحديبية؟ لا ريب أن هؤلاء مسلمون يعتبرون من أتباع محمد ولكنهم ليسوا في حوزة محمد ولا تحت أمره، ولم يقدموا عليه المدينة حتى يردّهم إلى مكة كما يقتضيه نص المعاهدة، ولا حق لقريش أن تطالبه بردّهم لأنه لم يؤوهم، ولكنه مضطر إلى قبول إسلامهم على أي وجه كان، إذ ليس في قبول إسلامهم ما يخالف نص المعاهدة. وبالنظر إلى هذا تكون القضية منحصرة بينهم وبين قريش، ولا يخص محمداً منها شيء.

ويدلّ على صحة ما نقول أن قريشاً رأت بعد ذلك من مصلحتها أن تسقط من المعاهدة الشرط القائل بردّ الهاربين منهم إلى مكة وكذلك قد وقع فإن قريشاً كتبت إلى محمد بإسقاط هذا الشرط. وطلبت منه أن يؤويهم وقالت: إننا لا حاجة لنا بهم ولا نريد ردّهم. فأجابهم محمد إلى ذلك وكتب إلى أبي جندل وأبي بصير أن يقدما عليه، فأتاهما كتاب رسول الله وأبو بصير يموت، فمات وكتاب رسول الله في يده يقرأه، فدفنه أبو جندل وقدم على رسول الله مع ناس من أصحابه وبذلك تخلصت قريش من أمرهم.

هذا مجمل ما وقع بعد صلح الحديبية. أما المستشرق الإيطالي فإنه عند كلامه عن هؤلاء يسميهم «أشقياء» أي لصوصاً وقطاع طريق، ويقول: إن الجامع بينهم وبين محمد هو أن كلاً من الفريقين من اللصوص وقطّاع الطريق وهذا القول منه مخالف للواقع وللحق والإنصاف معاً.

أولاً: إن ما فعله هؤلاء من ضربهم قوافل قريش لم يكن بأمر من محمد.

ثانياً: لم يأتِ أحد منهم إلى المدينة سوى أبي بصير وقد ردّه محمد إلى قريش عملاً بنص المعاهدة، ثم إنه لما عاد بعد تسليمه إليهم لم يقبله في المدينة ولم يؤوه. وهذا كل ما يقتضيه نص المعاهدة. ثالثاً: إن الجامع بينهم وبين محمد هو كونهم مسلمين لا كما يقول المؤلف هو كونهم لصوصاً، ولو كانوا لصوصاً لتعرضوا لجميع الناس، ولكنهم لم يتعرضوا إلا لقومهم قريش لأنهم بإسلامهم أصبحوا أعداء لقريش الذين هم أعداء لمحمد.

أما محمد فإنه لما كان بينه وبين قريش عهد يقضي بتسليم كل من أتاه من مكة إلى قريش لم يقبلهم في المدينة وهم أيضاً لم يقدموا عليه في المدينة. ولكنه لا مانع يمنعه من قبول إسلامهم بل كل ما هنالك هو أن عهد الحديبية يوجب عليه تسليم كل من فرّ من قريش إلى المدينة، وأما من فرّ ولم يلجأ إلى المدينة بل بقي في الخارج منها فلا يوجب نص المعاهدة رده إلى قريش لأنه لم يأتِ محمداً ولم يكن في حوزته.

هكذا ينبغي إيضاح الموقف في هذه المسألة لا كما يقول المؤلف. على أن تسمية هؤلاء بالأشقياء قد يكون له وجه ولو غير وجيه ولكن بأي حق، وبأي إنصاف وعدل يجعل المؤلف محمداً وأصحابه بالنسبة إلى قريش من الأشقياء أيضاً. ولا ريب أن محمداً قبل هذه الهدنة كان هو وأصحابه في حالة حرب تجاه قريش، فلذا كان يرسل السرايا لضرب قوافلهم وأخذ أموالهم وهذا لا يعدّ لصوصية ولا شقاوة في عرف المتحاربين قديماً وحديثاً، فلا جرم أن المؤلف قد شذّ في حكمه وفي تعبيره كل الشذوذ عن الحق والإنصاف معاً. وماذا يريد هذا المستشرق من محمد أن يفعل بهؤلاء المسلمين الذين خرجوا بإسلامهم على قومهم قريش إيماناً بالحق ونبذاً للباطل؟ أيريد من محمد أن يرفض إسلامهم ويحاربهم إرضاءً لأعدائه قريش وحينئذٍ يكون محمد في نظره ليس سوى من الأشقياء، وهل هذا من المؤرخ إلا انحراف عن الحق اتباعاً لهوى النفس في المسائل التأريخية.

تعليق على رقم ٤ ص ٥٦ المجلد الخامس.

جاء في الخبر أن محمداً قد سُحر وبقي مسحوراً مدة من الزمن، وجاء أيضاً

أنه قد سُمّ بأكله الشاة المسمومة يوم خيبر. أما المؤلف فإنه ينفي كلا الخبرين، ويقول بالظن لا بالدليل إن محمداً كان مريضاً فلفقوا لمرضه هذه الأخبار.

أما نحن فنقول: إن الناس كلهم من مسلمين وغير مسلمين كانوا في عهد محمد يعتقدون بالسحر، وكان هو نفسه يقول به أيضاً كما هو مذكور في القرآن الذي يعبر عن الساحرات (بالنفاثات في العقد) وذلك في سورة الفلق التي أمره الله بأن يعوذ بالله من شرّهنّ. والاعتقاد بالسحر يتشعب من الاعتقاد بالجن وكلا المعتقدين كان موجوداً في ذلك الزمان.

وهبنا قلنا بأن المؤلف نفى خبر السحر لأن السحر وهم لا حقيقة له، فالحالة التي كانت في محمد لم تكن من السحر بل من المرض، ولكن ما نقوله في نفيه خبر السم؟ فإن تأثير السمّ حقيقة لا وهم حتى لقد جاء في الأخبار أن وفاة محمد كانت بتأثير السم الحاصل له من أكل الشاة المسمومة يوم خيبر، فليس من البعيد أن تكون وفاته بتأثير ذلك السم، نحن لا نقول قولاً باتاً بأن محمداً توفي بتأثير السم، لأن الأعراض التي ذكروها لمحمد في مرض الموت لا تؤيد ذلك، ولكن نقول: ليس الموت بالسم أمراً غير معقول. فما الذي يدعونا إلى القول بعدم صحة الخبر القائل بأنه أكل الشاة المسمومة يوم خيبر إذ يجوز أن يكون محمد توفي بمرض آخر لا بالسم، ويجوز مع ذلك أنه أكل الشاة المسمومة يوم خيبر.

على أن كون السحر وهماً لا حقيقة له لا يستلزم نفي صحة الخبر القائل بأنه قد سحر، إذ يجوز أن يكون محمد وأصحابه كانوا يعتقدون أن تلك الحالة فيه كانت من السحر، لأنهم كانوا يقولون بالسحر، وهذا كافٍ لإثبات صحة الخبر.

تعليق على رقم ٧ ص ٦٤ المجلد الخامس.

قال المؤلف في كلامه عن أسباب حرب خيبر إن الرواة ساكتون عن بيان أسبابها، ولكن من المحقق أن محمداً قرر استئصال اليهود تبعاً لبعض ملاحظات سياسية. قال: ولم يكن هذا القرار إلا اعتداءً محضاً من عنده.

ثم تكلم في نوط ١ ص ٦٥ قائلاً: إن هناك حديثاً يدل على أن حرب خيبر إنما كانت منبعثة عن مطامع مادية، وذلك أنهم رووا أن عائشة قالت: «إذا فتحت خيبر شبعنا تمراً».

ثم ذكر في مقاله رقم ١٣ حديثاً جاء فيه أن محمداً قبيل وصوله إلى خيبر وقف بين أصحابه يدعو الله ويسأله أن يعطيه جميع الأموال الموجودة في خيبر، وقال: إن ابنَ هشام ذكر متن هذا الدعاء الموجه إلى رب الدنيا والشياطين والرياح.

إن الذي يرمي إليه المؤلف في كلامه هذا هو أن محمداً لم يكن لديه سبب أو باعث إلى حرب خيبر سوى الطمع في اغتنام أموالها.

أما نحن فنقول: إن محمداً له غاية عامة يعرفها المؤلف نفسه حيث تكلم في فصوله السابقة عما لقيه محمد من اليهود، وعما بذل من الجهود الكبيرة في سبيل استمالتهم إليه فلم يفلح، وتكلم المؤلف نفسه أيضاً عن عداوة اليهود لمحمد وذكر كيف وقفوا له عثرة في طريقه حتى يئس منهم، وعلم أنه يستحيل عليه الوصول إلى غايته المطلوبة ما دام اليهود واقفين له بالمرصاد، وما داموا يناوئونه أشد العداء، ويحرضون قريشاً وغيرهم من القبائل على حربه وقتاله حتى أن محمداً لما زحف بجيشه إلى خيبر كان أهلها اليهود حلفاء لغطفان ضد محمد، وغطفان قوم محاربون لمحمد.

كل هذا يعلمه المؤلف وقد تكلم عنه وذكره في كتابه ولكنه رغم ذلك كله يقول: ليس هناك سبب يدعو محمداً إلى حرب خيبر سوى الطمع في اغتنام أموالهم، ويقول: إن هذه الحرب كانت اعتداءً محضاً منه عليهم. فهل هذا كلام مؤرخ أم كلام متحيز يقلب الحقائق التاريخية كما يشتهيه هوى في نفسه وبغض في قلبه. أنا ـ والله شاهد عليم ـ لا أتعصب لمحمد ولا عليه، ولا لغيره من البشر ولا عليه، ولكني أقول: يجوز أن أعداء محمد يتهمونه بأنواع المفتريات إلا الطمع في أموال الدنيا فإنه كان بعيداً عن ذلك جداً جداً.

أما ما ذكره المؤلف من قول عائشة: «إذا فتحت خيبر شبعنا تمراً» فهو كلام قالته عائشة من عندها ولم تروه عن محمد. فكيف يكون كلامها دليلاً على أن محمداً لم يدفعه إلى حرب خيبر سوى الطمع في اغتنام أموالها؟ وهل شيء أدلّ من هذا على أن المؤلف في كلامه هذا غير نزيه! هذا إن صح ذلك القول عن عائشة.

وأما الدعاء الذي دعا به محمد عند وصوله إلى خيبر فها أنا أنقل إليك نصه من السيرة الهشامية لتعلم البون الشاسع بينه وبين ما يقوله المؤلف. قال ابن اسحق: حدثني من لا أتهم عن عطاء بن أبي مروان الأسلمي عن أبيه عن أبي معتب بن عمرو أن رسول الله لما أشرف على خيبر قال لأصحابه وأنا فيهم: قفوا، ثم قال: «اللهم رب السموات وما أظللن، ورب الأرضين وما أقللن، ورب الشياطين وما أضللن، ورب الرياح وما أذرين فإنا نسألك خير هذه القرية وخير أهلها وخير ما فيها، ونعوذ بك من شرها وشر أهلها وشر ما فيها» أقدموا باسم الله قال: وكان يقولها عليه السلام لكل قرية دخلها.

فانظر يا رعاك الله أين هذا مما يقوله المؤلف؟ إنه سأل الله أن يعطيه جميع الأموال الموجودة في خيبر. وهل هذا منه إلا تلوين للكلام باللون الذي يوافق هواه؟

لا ريب أن الخير أعم من المال فلماذا لا يجوز أن يكون المراد بخيرها الذي طلبه من الله هو فتحها كما يجوز أن يكون المراد بخير أهلها هو إسلامهم. نعم! إن قوله: «وخير ما فيها» وإن كان معناه أعمّ من اغتنام الأموال إلا أنه يجوز أن يراد به اغتنامها، ولكن لا يلزم منه أن يكون اغتنام الأموال هو الغاية القصوى من حرب خيبر. فإن كل حرب من حروب البشر تكون لها غاية معينة، وما الغنائم إلا عرض من أعراضها.

ولو أن محمداً لم يدع بهذا الدعاء إلا في خيبر لجاز أن نسامح المؤلف في تفسيره بهذا المعنى المنكر ولكنه كان يدعو به لكل قرية أراد الدخول فيها كما ذكره الراوي في آخر الحديث.

ومما يستأنس به رداً لقول المؤلف أن رسول الله لما استنفر من حوله إلى حرب خيبر جاءه المخلفون عنه في غزوة الحديبية ليخرجوا معه رجاء الغنيمة فقال لهم: لا تخرجوا معي إلا راغبين في الجهاد فأما الغنيمة فلا. ثم أمر منادياً ينادي بذلك فنادى به. كما في السيرة الحلبية. فهذا يبطل ما يدعيه المؤلف.

ومهما يكن فنحن لا ننكر أن الحروب التي كانت تقع في حياة محمد كانت

حروباً اغتنامية ولكن نقول: إن الغنائم لم تكن الغاية المطلوبة منها وإنما كانت عرضاً من أعراضها كما كانت لضعاف الإيمان من المرغبات في الجهاد. وإذا أردت أن تعرف كيف كانت تقع تلك الحروب والغزوات فعليك بها في كتابنا «الشخصية المحمدية».

تعليق على نوط ١ صفحة ٩٨ المجلد الخامس.

بعدما ذكر المؤلف خبر الشاتين اللتين أخذهما أبو اليسر وذهب بهما إلى معسكر محمد قال: إن هذه الحادثة التي لا محل للشك في صحتها تدلّ على أن جيش المسلمين في خيبر كان عبارة عن عصابة لصوص منظمة لا تتوقف عن كل غصب ونهب، وإنهم لم يحاربوا في خيبر حرب الجيوش الفاتحة.

قبل كل شيء نلفت نظر القارئ إلى قوله عن هذه الحادثة «إنها لا محل للشك في صحتها» فكم نفى وكم أنكر قبل هذا من الأخبار ما هو أوثق سنداً وأصح رواية من خبر هذه الحادثة ولكنه مع ذلك يرى أن هذه الحادثة لا محل للشك في صحتها، لماذا؟ لأنها تدل (في زعمه) على أن جيش محمد كان في حرب خيبر عبارة عن عصابة لصوص منظمة، فقوله هذا برهان على أنه غير نزيه في مباحثه عن تاريخ الإسلام.

ثم انظر أيها القارئ كيف تمسك بهذه الحادثة الصغيرة حتى أفرط في تشنيعها كل الإفراط، وتوصل بها إلى إنكار جميع الأعمال الحربية التي قام بها المسلمون من أولها إلى آخرها، وقال: إنهم لم يقوموا بحرب تسمى حرب الفاتحين، فلا ريب أن عبارته هنا تدل على أنه ليس على (الحياد) في المسائل التي يسجلها باسم التاريخ.

أما نحن فنقول: من القواعد المقررة في الحروب حتى في زماننا هذا أن كل جيش محارب يحق له أن يستبيح ما في حيازة الجيش الآخر المحارب له من عتاد وأرزاق وغيرها. فإذا رأى جيش في زماننا أرزاقاً تنقل إلى عدوه الجيش الآخر، أليس له أن يأخذها إذا تمكن منها؟ بل والله إن له أن يأخذها أو يتلفها إذا تمكن منها والحادثة التي نحن بصددها ليست إلا شيئاً من هذا القبيل، غاية ما هنالك أن

الذي صادف أغنام العدو كان رجلاً واحداً من الجيش فلم يستطع أن يأخذ أكثر من شاتين، فهل تستحق هذه الحادثة كل هذا التشنيع؟

نعم! نحن نشارك المؤلف في قوله إن هذه الحرب لم تكن حرب حصار بل كانت مناوشات ومبارزات تقع بين الفريقين وكانت الحرب بينهما سجالاً، وإلا فلو كانت حرب حصار لما استطاع اليهود أن يخرجوا أغنامهم إلى مرعاها ولما تركهم المسلمون يخرجونها. ومما يدعو إلى العجب أن جيش المسلمين كانوا في مجاعة حتى أكلوا لحم الحمر الأهلية كما هو مذكور في كتب السير، وكما ذكره المؤلف أيضاً، فلماذا لم يستولوا على هذه الأغنام كلها عندما رأوها، والظاهر أن جيش المسلمين لم يرَ هذه الأغنام ولم يصادفها وإنما صادفها رجل واحد منهم فما استطاع أن يأخذ منها إلا شاتين.

وهناك خبر الأسود الراعي الذي كان أجيراً لرجل من اليهود في خيبر يرعى غنمه وكان عبداً حبشياً يسمى أسلم، وقيل اسمه يسار فقد ذكر الرواة أن هذا الراعي جاء إلى رسول الله وهو محاصر خيبر والغنم التي يرعاها كانت معه، فقال: يا رسول الله إن أسلمت فماذا لي؟ قال: الجنة فأسلم. وقال: يا رسول الله إني كنت أجيراً لصاحب هذه الغنم فكيف أصنع بها؟ وفي لفظ إنها أمانة. فقال له رسول الله: اضرب في وجهها فإنها سترجع إلى ربها، فأخذ الراعي حفنة من حصاة فرمى بها في وجهها فرجعت حتى دخلت الحصن. كما في السيرة الحلبية. فهذا الخبر يدل على خلاف ما يقول المؤلف، ولكنني أشك في صحته إذ لو صح لاحتازها المسلمون ولم يتركوها ترجع إلى الحصن فإن ذلك من قواعد الحرب ولا سيما حرب الحصار.

تعليق على نوط ١ ص ١٢٧ المجلد الخامس.

ندّد المؤلف هنا بزواج محمد بصفيّة تنديداً لا نريد أن نناقشه عليه سوى أنا نقول: إن كل واحد من البشر مهما كان عظيماً شريفاً فإنه يفعل مثلما فعل محمد، ومن أنكر هذه الحقيقة كان إما ناقص العقل أو الخبرة، وإما مكابراً يجادل بالباطل ولله در أبي العلاء إذ قال:

وأشـرف مـن تـرى فـي الـنـاس قـدراً　　يـعـيـش الـدهـر عـبـد فـم وفـرج

يتساوى البشر كلهم في الانقياد إلى الغريزة الجنسية، وعدم التمالك عنها إذا عنت لهم، اللهم إلا من كان عليلاً من هذه الناحية، وإن كان هذا الانقياد متفاوتاً فيهم إلى درجات مختلفة، هذه هي فطرة الله التي فطر الناس عليها، ومن حاد عنها دون مخافة عار أو فتنة كان في حيدانه عنها إما كاذباً أو عليلاً كما قلنا آنفاً.

أما محمد فقد كان يتمالك عن الدنيا وما فيها إلا من هذه الناحية إلا أنه كان معصوماً من أن يتجاوز فيها الحلال.

تعليق على رقم ٢٣ صفحة ١٩٢ المجلد السادس.

إن هذا الخبر الذي يقول المؤلف بأنه مصنوع قد وردت في سورة التحريم آية تتضمنه، وقد فسرها المفسرون بهذا الخبر المصنوع على زعم المؤلف. أما الآية فهي: ﴿وإذ أسرَّ النبي إلى بعض أزواجه حديثا فلما نبأت به وأظهره الله عليها عرف بعضه وأعرض عن بعض...﴾.

إن هذه الآية صريحة في أن الحديث الذي أسرّه النبي إلى بعض أزواجه يتضمن جزأين من الكلام أي يتضمن حديثين كما هو ظاهر من قوله «عرف بعضه وأعرض عن بعض» فما هما هذان الحديثان؟

قال المفسرون: إن هذين الحديثين هما حديث مارية وإمامة الشيخين أبي بكر وعمر. قالوا والمعرّف هو حديث الإمامة والمعرض عنه هو حديث مارية. واستندوا في ذلك إلى أخبار الرواة وقد رووا أن النبي قال لحفصة لما أفشت السر إلى عائشة «ألم أقل لك اكتمي عليّ؟» فقالت «والذي بعثك بالحق ما ملكت نفسي» أي فرحاً بالكرامة التي خص الله بها أباها.

فإذا كان المؤلف ينفي ما ذكره الرواة من حديث الإمامة بقوله: إنه حديث مصنوع فما عليه إذن إلا أن يبين لنا ما هو المعرّف وما هو المعرض عنه المذكوران في الآية. وإلا فمجرد قوله «بأنه مصنوع» لا تتم به معرفة الحقيقة في هذه المسألة.

نعم اذعى بعضهم أن في الآية قراءة أخرى وهي «عرف بعضه» بالتخفيف لا بالتشديد، قالوا (وعَرَف) هنا بمعنى جازى عليه، وذلك من قولهم للمسيء، لأعرفن لك ذلك وقد عرفت ما صنعت، قالوا: وكان جزاؤه تطليقه حفصة.

وهذا القول ضعيف من وجهين أحدهما أن هذه القراءة غير مشهورة وهي مع ذلك لا تنفي القراءة الأولى المشهورة، فتبقى القراءة الأولى مبهمة غير معلومة أيضاً إن صحت القراءة الثانية. والوجه الثاني أن (عَرَف) في أصل اللغة لا تستعمل بمعنى مجازي إلا على طريق المجاز. فقول القائل للمسيء «لأعرفن لك ذلك» يراد به التهديد والإيعاد المستلزم للجزاء، والآية مسوقة للإخبار لا للتهديد.

تعليق على بعض ما جاء في المجلد العاشر.

لا ريب أن الفتوح العربية الإسلامية جديرة بأن تعدّ من خوارق الأمور التي يندر أو يتعذر وقوع مثلها في تاريخ الأمم، لأن العرب الذين كانوا في جاهليتهم «كالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله»، لما قام محمد فدعاهم إلى الإسلام ووحدهم به وحدة لا تقبل الانقسام سارت جيوشهم زاحفة إلى الشرق والغرب. فلم تمضِ عشرون سنة بعد وفاة محمد حتى فتحوا من البلاد ما لو أراد الإنسان في ذلك الزمان الذي لا واسطة فيه للسير أسرع من الجمل أن يسيح فيها سياحة متفرج لا فاتح لما كاد يستطيع أن يتم سياحته في أقل من هذه المدة.

ولكنا نرى المؤلف يحاول بكلامه في هذا المجلد من كتابه أن يُزري بعظمة هذه الفتوح، وأن يحطّ من قدرها حيث أطال الكلام في بيان الانحلال الذي كان متفشياً في دولتي الفرس والروم في ذلك الزمان وفي بيان ما كان قد دبّ فيهما من الضعف والوهن لكي يجعل ذلك من الأسباب التي سهلت للعرب أن يفوزوا بالنصر في حروبهم المؤدية إلى تلك الفتوح. حتى أنه قال في كلامه رقم ١٣٠ صفحة ٢٠٦ ما حاصله: «لو أن محمداً جاء بالإسلام قبل قرن أو أكثر من قرن (أي قبل انحلال دولتي الفرس والروم) لكان كسرى أنو شروان يستطيع أن يردّ بكل سهولة تلك الزحوف الوحشية (كذا) على أدبارها».

أما نحن فنقول: كل من لازم الإنصاف وكان محايداً غير منحاز إلى جانب دون آخر يرى كلام المؤلف هذا مخالفاً للحق كل المخالفة. ذلك لأن أمارات الانحلال وإن كانت بادية في أمور هاتين الدولتين فإن كل واحدة منهما كانت لم تزل على جانب عظيم من القوة والسطوة، يدل على ذلك ما كان بين هاتين

الدولتين في عهد البعثة النبوية من الحروب الدامية والوقائع العظيمة، فإن الجيوش الجرارة المنظمة والمجهزة بأكمل العدد والعتاد كانت تزحف من إحداهما على الأخرى، وكانت الحرب بينهما سجالاً، فتارة يكون النصر فيها لأولئك وتارة لهؤلاء.

على أن الضعف والوهن اللذين كانا قد دبّا في هاتين الدولتين كما يقول المؤلف مهما كان نوعهما ومهما كان مقدارهما فإنهما لم يجعلا هاتين الأمتين من الوجهة المادية أضعف وأوهن من الأمة العربية التي لم تكن تملك من أسباب القوة في حروبها الدينية سوى البعير والسيف والرمح.

نعم! كانت للعرب قوة لم تكن لهاتين الدولتين ولا لغيرهما من الدول في ذلك الزمان، كانت للعرب قوة معنوية تضمحل دونها القوى المادية، ألا وهي قوة الإيمان بالله وبمحمد رسول الله. ذلك الإيمان الذي جعلهم في وحدة لا تفرقها الأهواء، ولا تفلها الخطوب والأرزاء، وجعل لهم غاية يرون الموت دونها سعادة أي سعادة، ولا ريب أن هذه القوة لم تحصل لهم إلا بالإسلام الذي جاءهم به محمد. فهم بهذه القوة، نعم بهذه القوة فتحوا تلك الفتوح التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ، ولكن انظر إلى المؤلف (عفا الله عنه) ماذا يقول في هذه الفتوح؟

أفاض المؤلف في بيان العوامل والأسباب التي دعت الأمة العربية في العصور القديمة إلى الهجرة من بلادها، وذكر ما حدث في بلاد العرب بمرور الزمان من التغيرات الإقليمية التي عادت بسببها بلاد العرب غير صالحة للحياة السعيدة بما عم أرضها من قحولة ويبوسة، ثم تكلم عن هجرة العرب الأولين، وعن نقلهم وانتشارهم في البلاد، وجعل هذه الهجرة مستمرة إلى أيام الفتوح العربية الإسلامية، كما جعل تلك الفتوح نتيجة من نتائجها.

فالفتوح الإسلامية في زعم المؤلف مسببة عن العوامل والأسباب نفسها التي سببت هجرة العرب في العصور قبل الإسلام، وقال ليست هي مسببة عن الإسلام إلا في الدرجة الثانية، وأما في الدرجة الأولى فسببها والباعث عليها هو الهجرة القديمة ليس إلا وحتى قال في كلامه رقم ١١٧ صفحة ١٥٩ إن الفتوح العربية

الإسلامية لم تكن إلا هجرة مسلحة دخلت في دائرة الإمكان بواسطة الحكم المطلق الذي أسسه محمد، ثم قال: إن العوامل والأسباب التي ساقت أجداد العرب إلى الفتوح قبل التاريخ هي نفسها أيضاً ساقتهم في هذه المرة الأخيرة إلى ما فعلوه من خوارق الأمور في فتوحهم.

وليس قوله هذا بصحيح، لأننا إذا قطعنا النظر عن الفتوح التي يزعمها وينسبها إلى أجداد العرب قبل التأريخ، ونظرنا إلى استمرار هجرتهم بعد التأريخ في قرون عديدة متوالية رأينا هذه القرون العديدة المتوالية خالية من الفتوح العربية رغم استمرار هجرة العرب فيها. فإذا كانت الفتوح الإسلامية مسببة عن العوامل والأسباب نفسها التي سببت هجرة العرب في القديم كما يقول فلماذا خلت تلك القرون العديدة من الفتوح التي أسبابها وعواملها موجودة طوال تلك القرون وكيف تخلّف المسبب عن سببه في تلك القرون؟

فإن قال: إنما خلت تلك القرون من الفتوح لأن الهجرة العربية فيها لم تصادف مثل ما صادفته في أيام محمد من الحكم المطلق الذي أسسه هو لها، قلنا: إذن يكون الحكم المطلق الذي أسسه محمد هو السبب الرئيسي للفتوح الإسلامية وتكون الهجرة العربية من مقوياته ومن عواضده كما هو ظاهر عند أقل تأمل. والمؤلف يقول بالعكس، والفرق بين الحقيقة وبين ما يقوله هو بعيد جداً.

فالحق الذي لا مرية فيه هو أن الإسلام كان في الدرجة الأولى هو السبب المؤدي إلى الفتوح الإسلامية وأنه لولاه لما كانت نهضة عربية، ولا فتوح إسلامية، وذلك لأن الإسلام كما قلنا سابقاً جمع العرب بعد أن كانوا متفرقين، وألف بينهم بعد أن كانوا متعادين متناكرين، وأوجد فيهم وحدة لا تقبل الانقسام وجعل لهم غاية لا يرون السعادة الخالدة إلا في الموت دونها. نعم! يجوز أن تكون الهجرة العربية التي يذكرها المؤلف من مقويات الإسلام في تسببه أسباب الفتوح الإسلامية ومن عواضده، وأما القول بالعكس فمخالف للواقع وبعيد عن الحقيقة.

وإذا أنكر علينا المؤلف وجود الوحدة وجوداً عاماً بين العرب في حياة محمد فلن يستطيع أن ينكر حصولها وتمامها بعد وفاته في أيام أبي بكر الذي كبح جماح الردّة، وأيام عمر الذي تمت على يده الفتوح الإسلامية في الشرق وفي الغرب.

وهذا آخر ما أردنا تعليقه على كتاب «التأريخ الإسلامي» لمؤلفه المستشرق الإيطالي السنيور لئونا كايتاني، وهو (والحق يقال) كتاب جليل يستمد مباحثه من مصادر كثيرة قديمة وحديثة لا يتيسر الحصول عليها لكل أحد، ولا أكتم أني به من المعجبين المعترفين له بالفضل وسعة الاطلاع وبراعة التمحيص والتحقيق في المسائل العلمية ولا أؤاخذه إلا بتسرعه أحياناً في الحكم وأخذه بالظن في مسائل يجب التحقيق وتدقيق النظر فيها قبل البت بالحكم عليها، ويؤسفني أنني أشمّ منه في بعض أقواله رائحة الانحياز إلى جانب دون آخر مما لا يناسب مواقف أهل العلم تجاه الحقائق العلمية.

ونختم هذه الرسالة بكلام له قاله في المقارنة بين المسيحية والإسلامية نذكره بلا تعليق عسى أن يكون عبرة لمن يعتبر من المسلمين في هذا العصر، قال لا فض فوه:

كانت المسيحية التي نشرها الحواريون ديناً عبرانياً خاصاً باليهود ولم تكن ديناً عالمياً عاماً شاملاً لحياة جميع الأمم، حتى جاء بعد ثلاثة قرون ونصف «سن بول» المصلح الشهير فأخرجها مما هي فيه من ضيق وجمود، وجعلها كما يراها اليوم ديناً عالمياً عاماً شاملاً لحياة جميع الأمم. فالمسيحية اليوم إنما هي من أثر المسيحيين الذين دانوا بها وأصلحوها حتى جعلوها بشكل يوافق احتياجاتهم الحيوية.

أما الإسلامية فلم يظهر لها من الحظ والجد ما ظهر للمسيحية، إذ لم يقم في أهلها من يكون ذا جرأة ودهاء فيصلحها كما أصلح «سن بول» المسيحية.

ثم قال: إن المسلمين تمسكوا بمتن الإسلام لا بروحه فأغمضوا عيونهم على شكل الأحكام التي أثبتها محمد، وبقوا جامدين عليها، فلذا بقيت على ما هي عليه من ركود وجمود، أي بقيت ديناً ابتدائياً لا يتمشى مع كل زمان وليس ذلك من عمل محمد بل هو من عمل المسلمين.

وقال: إن الحقيقة والإنصاف يدعواننا أن نقول بأن حالتها الابتدائية هذه كانت أحسن حالة موافقة لحياة المسلمين في زمان محمد، وكذلك يجب أن نقول بأنهم

لو خرجوا بها عن طورها الأول في ذلك الزمان لماتت هي أو (على الأقل) صفحاتها السياسية وهي في مهدها.

هذا ما ذكرناه عن المؤلف ليعتبر به المسلمون فهل من معتبر؟.

كاتبه

معروف الرصافي

الأعظمية في ٢٧ تشرين الثاني سنة ١٩٤١

تعقيبات وتعليقات

بقلم دريني خشبة

ذهب الرصافي في تعليقاته إلى أن وحدة الوجود هي شيء لم تعرفه الدنيا قبل الإسلام، وأن الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) هو أول من عرفها، وأنه لم يذكر شيئاً منها لأصحابه إلا ما لمح به منها لأبي بكر وإن يكن قد أشار إليها في القرآن ثم ظلت مجهولة حتى القرن الثاني من الهجرة حينما جهر بها المتصوفة الذين يعدهم الأستاذ وحدهم فلاسفة المسلمين (ص ١٣ ـ ١٤).

قبل أن نخوض في هذا الحديث الذي لم نكن نؤثر أن نعرض له لو لم يدع الأستاذ الرصافي جميع المسلمين إلى الأخذ به عاتباً عليهم أخذهم بظاهر ما أتاهم الرسول به وعدم فهم ما قاله «محمد» في القرآن على أصله مستشهداً على غفلة المسلمين بكلامهم لمستشرق إيطالي جاهل يقول: «إن المسلمين تمسكوا بمتن الإسلام لا بروحه فأغمضوا عيونهم على شكل الأحكام التي أثبتها محمد وبقوا جامدين عليها، فلذا بقيت على ما هي عليه من ركود وجمود أي بقيت ديناً ابتدائياً لا يتمشى مع كل زمان وليس ذلك من عمل محمد بل هو من عمل المسلمين. . .» ص ٢٠٣ داعياً لهذا المستشرق بألاّ يفض الله فاه لقوله هذا الكلام. . فض الله فاه وأفواه الزنادقة أجمعين!.

لولا هذا اللغو الذي يدعونا الرصافي إليه ولولا أنه طبعه في كتاب وزعه وأهدى منه لما آثرنا أن نخوض في إفك نهانا رسول الله عن الخوض فيه حتى لا

نهلك... ولكن ما الحيلة ونحن نرمى بالجمود والدعوة إلى الحجر على حرية الفكر إذا دعونا إلى محاربة هذا البهتان الذي شاع في الدولة العباسية فكان في شيوعه القضاء على أمجاد المسلمين الفكرية والسياسية.

قبل أن نخوض في هذا الحديث إذن نحب أن نعود بالأستاذ الرصافي هداه الله إلى ما قبل الإسلام بقرون عشرة أو نحوها... لنعرض ما كان يراه فلاسفة اليونان في هذا الوجود وذلك منذ أن بدأت الإنسانية تتفلسف تلك الفلسفة التي نمقتها وإن تكن هي التي هدتنا إلى الله خالق كل شيء... المحيط بكل شيء الهادي إلى سواء السبيل، وسنجتهد ألاّ نلتوي بالقارئ في مهامه تلك الفلسفة اليونانية التي تصور لنا أخصب نضال فكري في التاريخ للاهتداء إلى الحق، ومع ذلك فلم يفز الحق منها بشيء. وسنرى أن اليونان فكّروا في وحدة الوجود وأن مشكلات هذه الوحدة كانت تتعقد في رؤوس فلاسفتهم تعقداً يقف عند أصول مضحكة لأنها مزيج من جبلة الرجال ومن الخبط في ظلمات لم يحن الحين للتفكير الإنساني أن يستجلي أسرارها، ومع أنه من الجرأة أن نلخص هذه الأفكار المتضاربة في عمود أو عمودين من أعمدة هذه المجلة، إلا أننا مضطرون إلى ذلك لنضحك آخر الأمر على وحدة الوجود التي تملأ أدمغة متصوفينا كما ضحكنا أياماً ونحن نكبّ على الفلسفة اليونانية نتأملها ونتدارسها عسى أن تهدينا إلى شيء نفرح به.

١ ـ فكر طاليس في نشأة الموجودات حية وجامدة فزعم أنها نشأت من رطوبة[1] ولكن كيف نشأت؟ هذا ما لم يستطع طاليس أن يفسره.

٢ ـ ثم زعم تلميذه أنجزماندر أنها خلقت من مادة غير معينة ولا محدودة[2] وذلك بالانفصال عنها ثم قضى الله عليها بالفناء في تلك المادة ثانية للأنانية التي أبدتها في أن تكون لها حياتها المستقلة!

٣ ـ ثم زعم أنجزمينس أنها البخار (Vapour-anp) وأن الأشياء قد خلقت منه إما بالتكاثف (السحاب والماء والتراب) أو بالتخلخل (النار والشموس)!.

---

(١) Moisture.

(٢) Infinite undefined.

٤ ـ ثم جاء فيثاغورس وأتباعه الذين اقتدوا بأورفيوس الموسيقي في تقشفه وزهده واتخذوا البياض شعاراً لهم وسعوا إلى تطهير النفس من أدران المادة بالتفكير الفلسفي فزعموا أن الأشياء قد خلقت من العَدَد (!!) وملأوا فلسفتهم بالألغاز التي لا يفهمها من ليس من طائفتهم.

٥ ـ ثم كان اجزنوفانس المنشد الذي ثار بأساطير هومر الإلهية ودعا الناس إلى عبادة الله الواحد الذي ليس كمثله شيء والذي تنزه عن الأعضاء فهو سميع كله سمع وبصير كله بصر وعاقل كله عقل موجود في كل الوجود Omnipresent إلا أنه كان يؤمن بأن الله (حال) في العالم وأنه ليس شيئاً غيره وهو لذلك أول قائل بوحدة الوجود.

٦ ـ ثم جاء يارميندس فأنكر كل ما تدركه الحواس ولم يؤمن إلا بما يدركه العقل وذهب إلى أن كل شيء غير الوجود ـ الكينونة! ـ خداع ووهم لأن المحسات كلها فانية والوجود وحده هو الأزلي الخالد إلا أنه عاد فاعترف بكرية الوجود وأنه يشغل مكاناً، وفي ذلك اعتراف ضمني بمادة الوجود!.

٧ ـ ويؤيد الفيلسوف زينو ما ذهب إليه يارميندس وينكر الحسيات والتعدد والحركة (وسبحان واهب العقول) فكأنما العالم عند هؤلاء عالمان عالم الوجود المعنوي وعالم الوهم (اللاوجود) الحسي ـ أما ما هي العلاقة بين العالمين فلم يحاولوا تبيانها.

٨ ـ ويجيء هرقليطس فينقض آراء من تقدموه ويعترف بالتقاء عالمي الوجود واللاوجود بل بالتقاء المتناقضات كلها محتجاً بأن التناقض هو في نظرنا فحسب، ثم يرتئي أن العالم كله مخلوق من النار وأنه دائم التحول لا يثبت على حال واحدة لحظة واحدة، وأن العقل الإنساني والحياة الإنسانية هما قبضة من تلك النار تشتعل بالحواس والتنفس ـ ودوام التحول هو دوام الاشتعال NUP إلى أعلى Way up إلى أسفل Way down إلخ.

٩ ـ ثم يأتي أمينزوكلس فيرد المخلوقات إلى أربعة جذور (عناصرا): التراب والماء والهواء والنار، ويزعم أنها لا تتغير في طبيعتها وأن الذي يقوم بالاتصال

بينها هو الحب (الجاذبية) وأن الذي يقوم بالانفصال بينها هو البغض (التنافر) ويتناوب الحب والبغض تجميع العناصر وتفريقها إلى الأبد فمرة ينتصر الحب فيصير الكون كله مزيجاً وحدة وأخرى ينتصر البغض فتتفرق العناصر.

١٠ ـ وتأتي نوبة الذريين فيقول دمقريطس[١] أن العالم يتركب من ذرات seeds يدفع بعضها بعضاً خبط عشواء (!!) فيناقضه أناجزاجوراس الذي يقول بتعدد العناصر وبوجود قوة عاقلة مدبرة حكيمة هي «العقل» أو ما يسميه Noos تتولى تحريك تلك العناصر وتوجيهها وجهة غائية صالحة تضمن جمال الكون ونظامه إلا أنه يعتقد قدم العقل والعناصر على السواء وأن أحدهما لم يخلق للآخر وإن حرك العقل العناصر وألف معها «وحدة الوجود!» ومع ذلك فقد ظل أثينياً آخر الأمر.

١١ ـ يتولى «دور» السفسطائيين الذين يعنون بالحياة العملية ويهملون الفلسفة النظرية وزهدوا في المناقشة حول الآلهة. ويقول أحدهم «بروتاجورامس»: «إنني لا أستطيع أن أستبين صورهم وأن حياتنا القصيرة لا تساعدنا على معرفتهم معرفة صحيحة لشدة الغموض الذي يكتنفهم!» وبهذا أثاروا الشكوك وزعزعوا العقائد وإن خدموا الثقافة خدمة جليلة.

١٢ ـ ويصلح سقراط ما أفسده السفسطائيون وينشئ نظرية المعرفة القائمة على الإدراكات العقلية والمعاني الكلية والتي جعلها أساساً للفضيلة كما جعل الجهل أساساً لكل الشرور وتجاهل عواطف المرء وشهواته فكانت نقطة الضعف في فلسفته التي ردت إلى الناس إيمانهم بالحقائق الخارجية على أساس ثابت غير الأساس القديم الساذج الذي هدمه السفسطائيون. وقد انقسم أتباع سقراط بعد موته إلى طوائف ثلاث فانصرف الكلبيون عن زخرفة الحياة وآثروا التقشف وزهدوا في العلوم والفنون بل دعوا إلى الجهل مكتفين بالفضيلة التي تكفل لهم السعادة! أما القورينيون فقد خالفوا الكلبيين في طريق الوصول إلى الفضيلة، ولم يروا السعادة في الزهد والتقشف بل رأوها في اللذة والاستمتاع بكل ما تصبو إله النفس في حدود الاعتدال حتى لا تكون النتيجة شراً، وكلما كانت اللذة حسية كانت في

---

(١) أسقطنا من السلسلة أستاذه الفيلسوف ليكبوس وإن يكن هو صاحب النظرية.

نظرهم أضمن جلباً للسعادة من اللذة الذهنية، ولهم في شرح الملذات كلام طويل عجيب. أما الميجاريون فقد نشدوا السعادة ـ أعني الفضيلة ـ في حياة التأمل والمعرفة في التعمق الفلسفي واستكناه حقيقة هذا الوجود.

١٣ ـ ثم كانت نظرية المثل التي قال بها أفلاطون وأن لكل شيء مثالاً من الكمال مجرداً من الحس يسعى إليه فهو المثل ذوات مستقلة عن الأشياء لها وجود قائم بنفسه وجعل مثال الخير أساس جميع المثل. ومع أن أفلاطون يعترف بوجود إله خلق العالم ويمسكه ويدبر أموره فهو يتردد بين الوحدانية والتعدد ولا يحدد العلاقة بين الله ومثال الخير. والعالم عند أفلاطون عالمان: عالم الحقيقة وهو عالم المثل وعالم الظواهر وهو هذا العالم المحس وهو صورة لعالم المثل، ثم هو يؤمن بالتناسخ فيقود النفس السعيدة إلى عالم المثل وتبقى فيه حقبة ثم تعود فتحلّ في إنسان آخر فإن كانت شقية عذبت قليلاً ثم حلت في جسم مخلوق وضيع. والسعادة عند أفلاطون هي الإحاطة بعالم المثل وفهم العلاقة بين المحسوسات والتمتع بالمتع البريئة ثم تحصيل أكبر قدر من الثقافات. وترانا من أفلاطون أمام ثالوث عجيب، المادة والمثل والله، وكلها قديم وهذا هو الضلال.

١٤ ـ وقد نقد أرسطو نظرية المثل وهدمها من أساسها لما خلق أفلاطون من هذا العالم الخيالي الذي يوازي هذا العالم المدرك ولأنه لم يستطع تعليل كليهما ولا تعليل الحركة في العالم الثاني. وقد رأى أرسطو أن سبب هذه البلبلة في أفكار الفلاسفة هو عدم وجود قواعد ثابتة تضبط أفكارهم وكلامهم فاخترع المنطق لهذا الغرض. وقد عرض لمسألة الله وخلق العالم فنفى الزمنية بينهما بل جعلهما مقترنين اقتران المقدمة بالنتيجة فلم يكن الله أولاً ثم كان العالم، وبهذا كان العالم قديماً عند أرسطو... والله عنده هو الكمال المطلق والعلة الصورية الغائية التي تحرك هذا العالم بجذبه إليه، وهذا هو الترقي اقتراب العالم من الكمال المطلق... وما دام العالم قديماً فهو لا أول له... وكذلك لا نهاية له... واضطرب أرسطو في تصور ذات الله هل له وجود مستقل مشخص أم ليس له هذا الوجود المشخص المستقل؟ فقول أرسطو مرة إن الله يحيا في سعادة أبدية وإنه هو الوجود المطلق يدلّ على التشخيص والوجود المستقل ولكن تعبيره عنه مرة أخرى

بأنه هو الصورة المجردة يعني أنه من مادة لا وجود لها... وعلى هذا فلا وجود له إلا هذا الوجود المعنوي وليس بعد هذا اضطراب في فلسفة المعلم الأول الإلهية، أما فلسفته الطبيعية فسليمة لا غبار عليها إذ تتبع هذه الفلسفة نشوء العالم من الهيولى إلى الصورة وإن فضله دروين في هذا الباب.

***

وبعد، فكيف بعد هذا العرض السريع لهذه الناحية من نواحي الفلسفة اليونانية يزعم الأستاذ الرصافي أن وحدة الوجود هي شيء إسلامي بحت لم يعرفه إلا محمد ثم فلاسفة المتصوفة المسلمين بعد محمد بقرن أو قرنين من الزمان؟!.

ثم ماذا أضاف الفلاسفة اليونانيون من الهلكة والتخبط من لدن طاليس أول فلاسفتهم إلى أرسطو أعظم مفكريهم، بسبب القول باندماج الله في العالم أو العالم في الله إلا من هدى الله!

أما الرد على الأراجيف التي تنشأ عن هذا الإفك فليس هذا أوانه[1].

---

(١) نُشرت في مجلة الرسالة، العدد ٥٧٢ الصادر يوم الاثنين ١٩ يونية (حزيران) سنة ١٩٤٤ بعنوان «رسائل التعليقات للرصافي ـ وحدة الوجود في الفلسفة اليونانية» (عبد الحميد الرشودي).

وحدة الوجود
والأستاذ دريني خشبة

بقلم معروف الرصافي

كتب الأستاذ دريني خشبة في مجلة «الرسالة» المصرية أربع مقالات متتاليات تعقب بها «رسائل التعليقات» للرصافي وفند بعض ما جاء فيها من أقوال، ونحن هنا لا نريد أن نعرض إلا لمقاله الثالث فقط المنشور في العدد ٥٧٢ من الرسالة أما مقاله الأول والثاني والرابع فنضرب عنها صفحاً لأنها خارجة عن حدود آداب البحث والنقد، والظاهر أنها مكتوبة لغرض آخر غير هذا النقد الذي لا نشك في أن الأستاذ خشبة يعرف حدودها فلا يتعداها كما يعرف حقوقها فيرعاها، وواجباته فيؤديها إذ وجّه إلى الرصافي تهمة هو بريء منها، ونسب إليه أقوالاً لم يقلها، وكل ذلك يدل على أنه لم يقرأ رسائل التعليقات وإنما تصفحها سريعاً بلا إمعان ولا تثبت ولم ينقل عبارات الرصافي بنصوصها بل ذكرها ناقصة مقتضبة ومشوهة واكتفى بالإشارة إلى عدد صفحاتها، ولا شك أن الناقد النزيه لا ينظر في المساوئ فقط بل في المحاسن أيضاً، وقد تعمد في تعابيره القدح والشتم مما لا يليق بأقلام النقاد العارفين إلى غير ذلك مما يدلّ على أنه لم يقف فيما كتبه موقف الناقد بل موقف الطاعن الحاقد لسبب لا نعلمه نحن بل هو.

وأما مقاله المنشور في العدد ٥٧٢ من الرسالة فإنه قد ترجم فيه للقراء أقوال القدماء من فلاسفة اليونان حول وحدة الوجود كما يزعم هو ليثبت بها أن نظرية

وحدة الوجود قديمة وأنها ليست بإسلامية محضة كما يقول الرصافي، فعلى ذلك نقول: كان يجب على الأستاذ أن يذكر أولاً نظرية وحدة الوجود التي يقول بها أهل التصوف كما ذكرها وصوّرها الرصافي في رسائل التعليقات، ثم يأتي بعد ذلك بأقوال فلاسفة اليونان لكي يعلم القراء أين تقع هذه الأقوال من وحدة الوجود التي ذكرها الرصافي، ولكنه لم يفعل ذلك بل أهمل ذكرها فكان، بسبب ذلك، قراء الرسالة في حكمهم كالقاضي الذي سمع رد المدعى عليه من دون أن يسمع دعوى المدّعي ولا ريب أن ذلك مخالف لآداب البحث والنقد.

ولنذكر وحدة الوجود التي ذكرها الرصافي في تعليقاته ثم نذكر تلك الأقوال ونقارن بينها لكي نرى أين هذه من تلك.

وحدة الوجود عند الصوفية

يعبر الصوفية عن ذات الله «بالوجود الكلي المطلق اللانهائي» ويقولون بأنه لا وجود غيره وأن هذه الكائنات ما هي إلا مظاهر وصور للوجود الكلي قائمة به فليس لها وجود غير الوجود الكلي، ويشبهون ذلك بأمواج البحر فكما أن الأمواج ليست سوى مظاهر وصور قائمة بالماء وكما أنها لا وجود لها غير وجود الماء، كذلك هذه الكائنات بالنسبة إلى الوجود الكلي.

هذا مجمل ما يقال في تصور وحدة الوجود التي يقول بها أهل التصوف ويمثلونها بقولهم لا وجود إلا الله وهم فيها مستمدون من الآيات القرآنية كما هو مذكور بالتفصيل في رسائل التعليقات.

ما يقوله فلاسفة اليونان

لقد ذكر لهم الأستاذ خشبة أقوالاً كثيرة وكلها بعيدة عن وحدة الوجود فلا نعرض إلا لأقربها حوماً على الوحدة التي يقول بها أهل التصوف، وإذا ثبت بطلان هذه ثبت بطلان غيرها بطريق الأولى فنقول:

ذكر الأستاذ في رقم (٥) أقوال (أجرنوفانس) الذي دعا الناس إلى عبادة الله الواحد الذي ليس كمثله شيء والذي تنزه عن الأعضاء فهو سميع كله سمع وبصير

كله بصر وعاقل كله عقل. . . موجود في كل الوجود إلا أنه كان يؤمن بأن الله (حال) في العالم وأنه ليس شيئاً غيره. قال الأستاذ وهو في ذلك أول قائل بوحدة الوجود.

فنقول إن القول بالحلول ينافي وحدة الوجود كل المنافاة لأنه بحكم الضرورة يقتضي حالاً ومحلولاً فيه فيكون الوجود وجودين لا وجوداً واحداً. فكيف يكون الله حالاً في العالم ويكون ليس شيئاً غيره؟

والصوفية ينكرون الحلول أشد الإنكار ويرون القول به كفراً بوحدة الوجود فالعالم عندهم ليس له وجود حقيقي غير الوجود الكلي فهو قائم به ومظهر من مظاهره ليس إلا وكذلك الموجة في البحر فإن الماء لا يكون حالاً في الموجة لأن الموجة لا وجود لها وإنما هي صورة قائمة بالماء.

فإذا كان الأستاذ خشبة يرى قول هذا الفيلسوف اليوناني منطبقاً على وحدة الوجود فهذه ليست بوحدة الوجود التي قال بها الصوفية في الإسلام.

ثم نقل الأستاذ في رقم (١٠) بعض أقوال الذريين من فلاسفة اليونان فذكر عن (أناجزاجوراس) أنه كان يقول بتعدد العناصر وبوجود قوة عاقلة مدبرة حكيمة هي (العقل) تتولى تحريك تلك العناصر وتوجيهها وجهة عالية صالحة تضمن جمال الكون ونظامه إلا أنه يعتقد قدم العقل والعناصر على السواء وأن أحدهما لم يخلق الآخر وإن حرك العقل العناصر وألف معها وحدة الوجود.

فنقول حق لنا أن نتمثل منا بالمثال القائل (صرحت بجدان) فإن قول هذا الفيلسوف مصرح عن وجودين قديمين فأي معنى يبقى لقوله في الجملة الأخيرة: (وإن حرك العقل العناصر وألف معها وحدة الوجود) وكيف يصح تأليف الوحدة من وجودين قديمين وكيف يصح من الأستاذ أن يعتبر هذا الفيلسوف قائلاً بوحدة الوجود. نعود هنا فنقول إن الصوفية يقولون بالوجود الكلي المطلق اللانهائي وإنه لا موجود في الحقيقة سواه وإن جميع الكائنات ليس لها وجود حقيقي مستقل عن الوجود الكلي وإنما هي مظاهر للوجود الكلي وصورة قائمة به قيام صور الأمواج بماء البحر.

نكتفي من تلك الأقوال التي ذكرها الأستاذ بهذين القولين تاركين التعرض لغيرهما لأنهما يحومان بعض الحوم حول نظرية وحدة الوجود وإن كان ما بينهما بون بعيد جداً.

هذا ما نريد أن نقوله الآن للأستاذ خشبة وقد بقي أمران لا بد من التعرض لهما، الأول أننا نرى الأستاذ خشبة في مقالاته يتهم الرصافي بأنه (يدعو إلى دين جديد) فعلى هذا نقول:

إن الرصافي في رسائل التعليقات لم يجئ مقرراً لمبدأ ولا واضعاً لمذهب وإنما تكلم عن وحدة الوجود التي قال بها كبار الصوفية من قديم الزمان فأوضحها وشرح غوامضها وكشف النقاب عن وجهها وهو في كل ما قال عنها منتهج مناهج الصوفية الذين يعبر هو عنهم «بفلاسفة الإسلام».

سلوا من شئتم ممن عرفوا الرصافي من قريب أو بعيد، هل ادعى التصوف أو هل تظاهر به فإنكم لا تجدون من يجيبكم بنعم. على أنكم لو كنتم قرأتم رسائل التعليقات بإحاطة واستقصاء لعلمتم أن الرصافي يخالف الصوفية في بعض أقوالهم وينكر عليهم بعضها وإن وافقهم في كثير منها ولا سيما وحدة الوجود.

فالرصافي لم يتكلم في رسائل التعليقات عن وحدة الوجود دعاية للتصوف وإنما تكلم عنها بمناسبة مطالعة كتاب «التصوف الإسلامي» للدكتور زكي مبارك بقصد الاستفادة منه لأنه منذ أيام الصبا مولع بمباحث التصوف وإن لم يكن هو من الصوفية.

وإذا كان هذا هكذا فماذا يريد الأستاذ بقوله إن الرصافي يدعونا إلى دين جديد، وأي دين يعني وكل من قرأ رسائل التعليقات علم أن الرصافي غير داع إلى شيء وإنما هو فيما كتبه هناك موضح وشارح ومفسر لا غير، ولكن الأستاذ أراد التهويل والتشنيع عند العامة فقال هذا القول المخالف للحقيقة من دون مبالاة فاللهم غفراً.

الثاني: يظهر من الكلمة الأخيرة التي كتبها الأستاذ خشبة في الرسالة رداً على رسائل التعليقات أنه يتهم الصوفية أهل وحدة الوجود كلهم لا الرصافي وحده،

بأنهم زنادقة وأنهم إباحيون وأنهم مثل القورينيين من تلامذة سقراط ينشدون اللذة واللذة الجنسية الخسيسة على وجه الخصوص «وأنهم يقولون بأن الهداية والضلال واحد وأن التقى والدعارة صنوان وأن المصير واحد». إلى غير ذلك من الأقوال التي ذهبت مشرقة والصوفية مغربون وهم منها بريئون وعنها بعيدون.

إن في هذه الأراجيف دليلاً آخر على أن الأستاذ لم يقرأ رسائل التعليقات بل مرّ بها الخطفى فثارت به حميته الدينية لا ثقافته العلمية فأخذ يقول هذه الأقوال جزافاً ويرمي الكلام على عواهنه رمياً دون تأنٍ ولا تثبت.

ولننظر في الذي دعا الأستاذ إلى هذه التهم ما هو فنقول: لما كان الصوفية يقولون بأن كل ما وقع في هذا الكون فهو حق وأنه لا باطل إلا المحال كما هو مذكور في رسائل التعليقات تساوت عندهم المتضادات فالشر كالخير والضلال كالهدى كلاهما حق لأنه واقع ولو كان باطلاً لما وقع لأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع. ولكن هذا التساوي في المتضادات إنما هو بالنسبة إلى الوجود الكلي أي إلى ذات الله بالنسبة إلينا، فذات الله في رأيهم لا يصدر عنها الباطل بل كل ما صدر عنها فهو حق وهم يستدلون على ذلك بآيات من القرآن كما هو مذكور في رسائل التعليقات.

فإن كان الأستاذ خشبة ينكر عليهم هذا الرأي فما عليه إلا أن يذكر دليلهم ثم ينقضه بدليل مثله أو خير منه وأن يفسر لنا الآيات التي استدلوا بها تفسيراً يبطل به رأيهم وحينئذٍ نشكر له ذلك شكراً جزيلاً ويكون هو أيضاً في غنى عن اتهامه إياهم هذه التهم المنكرة بغير حق.

ولا بد أن الأستاذ خشبة قد قرأ كتاب التصوف الإسلامي للدكتور زكي مبارك واطلع على ما نقله عن الجيلاني من أن الله هو الهادي وهو المضلّ وأن الضالّ متحقق بصفة الضلال كما أن المهتدي متحقق بصفة الهداية وأنهما أمام الله سواء كما هو مذكور في رسائل التعليقات أيضاً. وهذا صريح في أن تساويهما إنما يكون أمام الله أي بالنسبة إلى الله لا بالنسبة إلينا.

إلا أن الدكتور زكي مبارك حفظه الله لم ينتبه إلى أن هذا التساوي إنما هو

بالنسبة إلى الله فقط، فلذا أخذ في كتابه يتخوف منه على الشريعة والديانة والدولة والقوانين والأنظمة بما هو مذكور في كتاب التصوف الإسلامي، ولا حاجة إلى ذكره هنا، ونحن في رسائل التعليقات قد أوضحنا للدكتور زكي مبارك أن هذه المخاوف واقعة في غير محلها بما لا حاجة إلى تكراره هنا.

ولو أن الأستاذ خشبة قرأ رسائل التعليقات واطلع على ما كتبناه في رد هذه المخاوف لما وجه هذه التهم إلى الصوفية الأبرياء ولعلم أن القول بتساوي المتضادات لا يصادم أحكام الشرع ولا يستلزم الفوضى ولا يجعل الدعارة في الناس كالتقوى ولا الرذيلة منهم كالفضيلة ولكن اتباع الهوى هوى النفس هو الذي حمله على هذا التهويل والتشنيع حتى نثل ما في كنانته من تهم منكرة على صدور هؤلاء الأبرياء.

ومن المعلوم أنه قد انتسب إلى الصوفية في الأزمنة الماضية أناس ليسوا منهم فكانوا ولم يزالوا في التصوف أدعياء وبالصوفية لصقاء وكثروا في البلاد حتى كانت لهم الزوايا والرباطات والخانقات وانتشرت بدعهم حتى كتب في ذمهم وتوهينهم بعض المتحمسين من علماء الدين كابن تيمية وابن القيّم وغيرهما.

ولا ريب أن هؤلاء ليسوا من الصوفية في العير ولا في النفير. وقد تكلم عنهم الرصافي في رسائله ونفاهم من التصوف واستخرج نفاوتهم من الصوفية فرماهم جانباً، وقال: نحن إذا قلنا الصوفية فلا نعني بهم هؤلاء وإنما نعني بهم رجالاً من الأصفياء الأبرار أولي النفوس الزكية والتفكير الحر القائلين بوحدة الوجود.

ولكن الأستاذ خشبة قد أبى ضميره المدفوع إلا أن يخلط هؤلاء بهؤلاء ويجعلهم كلهم فئة واحدة ويوسعهم ذماً وثلباً ولا سيما القائلين بوحدة الوجود فإنه قد شدد عليهم النكير وشنع عليهم قولهم بوحدة الوجود كل تشنيع وعبر عنهم بالأنجاس ولم يستثن منهم أحداً حتى الجنيد وأمثاله ممن تقدموا عليه أو تأخر عنه. ولم يكتفِ بذلك حتى أخذ يذكر قراء الرسالة بما كتبه علماء الدين في الماضي من ذمهم وتوهينهم كان ذلك كأقوال من فلاسفة اليونان شيء لا يعلمه أحد إلا الأستاذ خشبة.

ومما يدعو إلى الحيرة والعجب أننا لم نرَ في الأولين ولا في الآخرين من اتهم الصوفية بأنهم إباحيون يطلبون اللذة الجنسية الخسيسة في جميع أحوالهم حتى جاء الأستاذ خشبة فافتأت عليهم هذا الباطل الذي ليس فوقه من باطل.

إن كلمة الأستاذ خشبة الأخيرة قد هتكت ستار ضميره، وكل ما قاله عن رسائل التعليقات يدلّ دلالة واضحة على أنه لم يكن ناقداً بل كان مشوهاً ومشنعاً، فهل كان هذا منه بدافع من تحمسه الديني أو كان بدافع آخر، وإلا فليس من آداب البحث والنقد ولا من المعقول أن يهرف (!) برسائل التعليقات كلا هذا (الهرف!) من دون داع إليه.

وآخر ما نقول هو أن الرصافي إنما يكتب للحقيقة لا لأغراض أخرى، فإن أصاب فلله المن والفضل وإن أخطأ فأجره من الله مأمول وعذره عند كرام الناس مقبول.

في سبيل وحدة الوجود

بقلم الدكتور زكي مبارك

قرأت الكلمة الأخيرة للأستاذ دريني خشبة في الرد على الأستاذ معروف الرصافي وهي كلمة لا تتسق مع موضوع البحث لأن الأستاذ دريني سلك فيها مسلك التحدي للأستاذ الرصافي وذلك مسلك لا أرتضيه في مثل هذه المساجلات.

وسبب هذه المعارك يرجع إلى آرائي عن وحدة الوجود في كتاب التصوف الإسلامي وكان المنتظر أن أقول كلمة في الفصل بين أولئك المتخاصمين ولكني سكت عن عمد لأن تلك المعارك اتجهت وجهة دينية مع أن نظرية وحدة الوجود نظرية فلسفية، والدين يلاقي الفلسفة في حين ويفترق عنها في أحيان.

كنت أستطيع أن أفصل بين أولئك المتخاصمين لأن كتابي سبب هذه الخصومة ولأني شغلت نفسي بدرس هذه النظرية عدداً من السنين، ولكني رأيت أن أقف على الحياد لأن اشتراكي في المناظرة سيزيدها احتداماً إلى احتدام وسيسوقنا جميعاً إلى متاعب فكرية تزلزل العقول وتبلبل القلوب.

أنا حاضر لخوض هذه المعركة من جديد ولكن أين الميدان؟ سيتصدى للرد عليّ ناس لا يفهمون مرامي كلامي كالناس الذين زعموا أني أنكرت إعجاز القرآن هي الآراء الباقية وإن قال بعض الخلق إنها من الكفر الموبق!

لن أعيد القول في نظرية وحدة الوجود إلا يوم أضمن أن ينظر الناس لحرية الرأي كما كان ينظر المسلمون إلى تلك الحرية في عهد ازدهار المدنية الإسلامية.

أما اليوم فأنا يائس من حرية الرأي فكل كاتب يحاول أن يكون واعظاً في مسجد أو راعياً في كنيسة كأن الفكر الحر من القيود لم يبقَ له مكان في هذا الوجود.

والذي يهمني في هذه الكلمة الوجيزة هو دعوة الباحث المفضال الأستاذ دريني خشبة إلى اجتياز عقبات هذه المساجلة بأسلوب لا يجرح الأستاذ الرصافي ولا يصور الباحثين المصريين بصورة المتعنتين.

وكنت وعدت بالرد على الأستاذ الرصافي وسأفي بما وعدت ولكن بالتجمل والترفق فما يجوز أن أجرح رجلاً شغل نفسه بتأليف كتاب يردّ به على كتابين من مؤلفاتي، والأستاذ دريني يعرف أن الذوق هو خير ما دعا إليه الأنبياء.

والمودة الوثيقة التي أضمرها للأستاذ دريني توجب علي أن أدعوه إلى الاقتصاد في الغض من نظرية وحدة الوجود فهي نظرية عبقرية وهي خير ما جادت به قرائح الفلاسفة في تاريخ الفكر الإنساني، وليس من السهل أن تنهدم بمقالات يؤازره فيها الأستاذ عبد المنعم خلاف، وإن بلغنا الغاية في قوة الحجاج. أنا أحترم كل رأي يصدر عن عقيدة وإن أنكره عقلي ولا أحتقر غير الآراء التي تصدر عن الرياء.

ومن المؤكد عندي أن الأستاذ دريني والأستاذ عبد المنعم يصدران عن عقيدة في الغض من نظرية وحدة الوجود، فأنا أنظر إلى ما يكتبان بعين المحب العطوف.

فإن قال قائل: وكيف جاز أن أسكت عن تأييد هذه النظرية والأقلام تنوشها من كل جانب؟ فجوابي أنني قلت فيها كل ما أملك من القول في كتاب التصوف الإسلامي وأنا أكره الحديث المعاد.

وأنا أيضاً نقضت هذه النظرية بعد أن شرحتها في كتابي لأن طريقتي في التأليف تقوم على أساس الاستقصاء في موازنة الآراء.

وهناك مشكلة سكت عنها الأستاذ دريني وهي تأثير تلك النظرية في الحياة الإسلامية إن كان قرأ الفصل الخاص بالمدائح النبوية في كتاب التصوف الإسلامي.

فما رأيه في هذه المشكلة وهي من كبريات المشكلات؟ سيدفع الأستاذ دريني ثمن المودة التي أضمرها لروحه اللطيفة والثمن هو دعوته إلى قراءة التصوف الإسلامي مرة ثانية ليرى كيف أقمت نظرية وحدة الوجود على أمتن أساس.

يسرّني أن أساجل باحثاً له في نفسي منزلة الصديق الغالي ويسرّني أن ينتصر في المساجلة فما لي غير الوصول إلى الحق ولو كان دليلي إليه أعدى أعدائي.

أنا أعلن إيماني بوحدة الوجود على نحو ما ذهبت إليه في كتاب التصوف الإسلامي ولن أرتاب إلا بالإقناع فهل تستطيع إقناعي أيها الصديق؟

يجب أن تعرف أني سأقهرك على المشي فوق الأشواك وأني سأصل إلى إقناعك بما لم يقنعك به الأستاذ معروف الرصافي، أنت تهدد بالعودة من المصيف لتجتاح خصومك، وأنا أهددك بما ادخرت لعقلي وقلبي من هجير مصر الجديدة، فتعالَ إلى مساجلتي أيها الصديق الغالي. وأساس المساجلة أن نترك التفكير في أن نظرية وحدة الوجود تجني على العقيدة الإسلامية، وأنا أعتذر بالنيابة عنك للأستاذ معروف الرصافي وهو رجل أعفى نفسه في جميع أطوار حياته من الرياء وسيكون له في تاريخ الشعر والرأي مكان.

إنه رجل يعتذر عن الضعف بشيخوخته فكيف تستطيل عليه بشبابك؟

سأرى ما تجيب به يا صديقي بعد عودتك من المصيف وإن كان لي سبيل إلى الهرب من مصاولتك، وهي أني أستعد لشرح مسابقة الأدب العربي، فقد بدأتها في الرسالة منذ أعوام ومكانها في مجلة الرسالة وهو مكانها الأول، فإلى اللقاء بعد أسابيع.

حول وحدة الوجود
فيما كتبه الأستاذ دريني خشبة

بقلم الأستاذ معروف الرصافي

كتب الأستاذ دريني خشبة في العدد ٥٩١ من الرسالة مقالاً كرر فيه شتائمه السابقة لأهل وحدة الوجود عامة، وللرصافي خاصة، نحن هنا لا نريد أن نقابل تلك الشتائم بمثلها وإن كنا أقدر عليها من غيرها، لأننا نكره النزال في حومة لا يخرج منها الغالب إلا وهو أذم من المغلوب.

يقول الأستاذ خشبة: «كيف تكون الكائنات مظاهر لهذا الإله العجيب الذي يقول أنصار وحدة الوجود إنه لا وجود إلا له... أما هذه المخلوقات فهي باطل... وهي وهم... ولست أدري كيف يكون الرصافي وهماً وباطلاً... إلى آخر ما هنالك من أقاويل أرجف فيها...

إن الأستاذ خشبة يتهم خصمه بنقيض اعتقاده، ويحمل كلامه على ضد مراده، ثم يؤاخذه على ذلك مؤاخذة إرذال وتشنيع، وهذا لعمر الله لم يعهد في تاريخ البحث والمناظرة لأحد قبل الأستاذ.

أنا لا أشك في أن الأستاذ لو قرأ في الصفحة ٢١ من رسائل التعليقات ما نقلناه عن محيي الدين بن عربي من كلامه حول ما جاء في الحديث النبوي «أصدق كلمة قالتها العرب قول لبيد (ألا كل شيء ما خلا الله باطل)» وما أوضحناه نحن وذكرناه هناك، لاحمرّ خجلاً من قوله إن هذه المخلوقات باطل وإنها وهم.

إن أهل وحدة الوجود يعطون الكائنات وجوداً لا يدركه الفناء لأنهم يرون وجودها ووجود الله واحداً وهذا هو كل ما يريدون من قولهم بوحدة الوجود، فالموجود في رأيهم واحد لا اثنان وهو الله ذو الوجود الكلي المطلق اللانهائي، وما هذه الكائنات عندهم سوى مظاهر للوجود الكلي وصور قائمة به كالأمواج في البحر فإن الموجود في البحر واحد وهو الماء وما الأمواج سوى مظهر من مظاهر الماء وصور قائمة به وليس للأمواج وجود غير وجود الماء، ولا ريب أن وجود الأمواج حق لا وهم من الأوهام.

والظاهر أن الذي حمل الأستاذ خشبة على جعله المخلوقات وهماً هو قولهم: إنه لا وجود إلا لله، ولو افتكر الأستاذ جيداً لأدرك أنه لا يلزم من ذلك أن تكون المخلوقات وهماً ولنضرب له مثلاً أوضح من أمواج البحر: هرماً مبنياً من الثلج فنسأل الأستاذ هل لهذا الهرم وجود غير وجود الماء؟ كلا! وهو مع ذلك حق لا وهم من الأوهام بل كل ما هنالك أنه غير قائم بذاته بل بالماء فهو من هذه الناحية يقال له باطل على طريق التشبيه أي كالباطل. وبذلك فسر محيي الدين بن عربي قول لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل إذ قال: «اعلم أن الموجودات كلها وإن وصفت بالباطل في حق من حيث الوجود ولكن سلطان المقام إذا غلب على صاحبه يرى ما سوى الله باطلاً من حيث إنه ليس له وجود من ذاته فحكمه حكم العدم، وهذا معنى قول ما سوى الله باطل أي كالباطل لأن العالم قائم بالله لا بنفسه».

ثم قال: (والعارف إذا وصل إلى مقامات القرب في بداية عرفانه ربما تلاشت هذه الكائنات وحجب عن شهودها بشهود الحق لا أنها زالت من الوجود بالكلية ثم إذا أكمل عرفانه يشهد الحق والخلق معاً في آن واحد).

هذا ما قاله محيي الدين وأين هو مما قاله الأستاذ خشبة من أن هذه المخلوقات باطل وأنها وهم. ولا ريب أن شهود الحق والخلق معاً في آن واحد كما قال محيي الدين هو كشهود الماء والهرم الثلجي معاً في آن واحد، وهذه المرتبة عند الصوفية تسمى مرتبة الجمع كما هو مسطور في كتب التصوف فكما أن وجود الهرم الثلجي حق لا وهم وإن لم يكن له وجود غير الوجود الكلي أو غير

وجود الله، وكما أن هذا الهرم مظهر من مظاهر الماء وصورة قائمة بالماء كذلك المخلوقات كلها مظاهر للوجود الكلي وصورة قائمة به فهي كهذا الهرم ليس لها وجود غير الوجود الكلي المطلق.

أليس من العيب عند الأستاذ خشبة أن يتهم الصوفية بضد ما يقولون ثم يشنع عليهم قولهم كل هذا التشنيع وكيف جاز للأستاذ أن يتغاضى عن فصل كتبناه تحت عنوان (الحق والباطل في رأي أهل التصوف) وقد صرّحنا فيه بأن كل ما وقع فهو حق عند أهل وحدة الوجود وأنه لا باطل عندهم إلا المحال.

ومن شتائم الأستاذ خشبة للرصافي قوله: (إن الرصافي يرى أن القرآن من تأليف محمد بدليل ما دأب في ذكره من قوله قال محمد في القرآن الكريم).

فنقول إن هذا القول قد قال به بعض المشايخ من ذوي العمائم عندنا في بغداد قبل الأستاذ خشبة وهو يدل على أنهم يجهلون اختلاف علماء الإسلام في القرآن هل هو المعنى أو المعنى واللفظ معاً، وأنه ذهب فريق منهم إلى أن القرآن هو المعنى القائم بذات الله دون الألفاظ واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك﴾ ولم يقل على سمعك حتى أن الإمام أبا حنيفة أجاز قراءة القرآن بالفارسية في الصلاة ثم إن هؤلاء اختلفوا في ألفاظ القرآن لمن هي فمنهم من قال بأنها لرسول الله ومنهم من قال بأنها لجبريل ومنهم من قال غير ذلك كما هو مسطور في كتب العقائد الإسلامية.

وأما الفريق الثاني فذهبوا إلى أن القرآن هو المعنى واللفظ معاً واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ والنطق يشمل المعنى واللفظ معاً. وأجاب الفريق الأول بأن (هو) في قوله ﴿إن هو إلا وحي يوحى﴾ عائد إلى القرآن لا إلى المصدر المفهوم من (ينطق) وإذا كان الأستاذ خشبة لم يطلع على هذا فليقرأ ما كتبه الإمام السيوطي في الإتقان على الأقل.

وعلى القولين لكلا الفريقين لا يلزم من قول الرصافي (قال محمد في القرآن) كونه من تأليف محمد، أما على القول فلأن التأليف يشمل المعنى واللفظ معاً ولا

يكون للفظ فقط والقرآن هو المعنى الموحى من الله على قول هؤلاء فيكون معنى قولنا (قال محمد في القرآن) عبر محمد عن المعنى الموحى إليه من الله، وأما على القول الثاني فظاهر لأن قول محمد هو قول الله بدليل ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾.

ومن شتائم الأستاذ خشبة قوله بأن الرصافي لا يرى معنى للبحث الذي يؤمن به المسلمون وجاء به القرآن الكريم.

فنقول سبحانك هذا بهتان عظيم إن الرصافي إنما قال عند الكلام عن البعث: (أما مسألة بعث الموتى بأرواحهم وأجسادهم فلم أقف على كلام للصوفية في تخريجه على مذهبهم وتوجيهه) قال: (والذي أراه أنه معتقد صرف لا يقوم إلا بالإيمان وأن ليس للعقل فيه مجال، ولا يخفى أن الإيمان بالغيب يتسع لأكبر منه وأبعد) قال: (ومن العبث إقامة الأدلة العقلية على أمور لا تقوم إلا بالإيمان في جميع الأديان وليس الدين إلا إيماناً بالغيب كما جاء في القرآن ﴿يؤمنون بالغيب﴾ فالإيمان بالغيب هو أساس الأديان كلها) وإنما قلنا له ليس للعقل فيه مجال لأن العقل البشري عاجز عن أن يدرك قيام الموتى من قبورهم شعثاً غبراً ينفضون التراب عن رؤوسهم إلى ربهم ينسلون.

أما أنا فأعترف للناس أجمعين بأن عقلي عاجز عن إدراك حقيقة البعث على هذا الوجه، وإن آمنت به، فإن كان عقل الأستاذ خشبة يستطيع أن يقيم لنا الأدلة العقلية والعلمية على ذلك فليتفضل فنحن له من الشاكرين وبهديه مهتدين.

ولكن كيف يستطيع ذلك وهو ينادي بأعلى صوته أنه مؤمن بالله وبرسوله إيماناً ساذجاً كإيمان العجائز، ولو كان في استطاعته إقامة الأدلة العقلية على البعث لما كان إيمانه كإيمان العجائز ذلك الإيمان التقليدي الذي يزلزله أدنى شك ويزعزعه أقل ريب.

وإلى القراء بعض فقرات مما كتبه الرصافي عند كلامه على البعث قال:

«وإن البعث مما لا تدركه العقول فإن الإيمان به معقول ومقبول، ذلك لأن

الغاية المقصودة هي اعتقاد المؤمن بيوم الدين الذي هو يوم الحساب والجزاء، ذلك اليوم الذي يجازى فيه المحسن ويعاقب المسيء، ولا ريب أن الإنسان إذا كان مؤمناً بيوم الدين إيماناً صادقاً اجتنب الشرور وكفّ عن العدوان وبذل الجهد في الأعمال الصالحة، وهذا كل ما تريده جميع الأديان في كتبها السماوية وجميع الحكومات في قوانينها الأرضية». قال: «وعليه فلا مرية في أن الإيمان بالبعث يكون من أهم الوسائل المؤدية إلى السعادة في الحياة الدنيا لأن المؤمن به وبيوم الجزاء يستحيل عليه عقلاً وعادة أن يرتكب الشرور وأن يعمل غير الصالحات، ومتى كان كذلك كان صالحاً للحياة الاجتماعية بكل ما اشتملت عليه من حقوق وواجبات». ثم قال: «وتالله إني لا أرى في الوسائل العلمية والأدبية وسيلة تؤدي إلى إصلاح الإنسان في حياته الاجتماعية أنفع ولا أنجع ولا أروع من إيمانه بيوم الجزاء المترتب على إيمانه بالبعث ولا ريب أن الفضل كله في ذلك راجع إلى دين الإسلام القائل بالبعث دون غيره من الأديان».

هذا ما قاله الرصافي في رسائل التعليقات من الكلام الذي أعرب فيه عن كل هذه المعاني السامية، ولكن الأستاذ خشبة يقول إن الرصافي لا يرى للبعث معنى فإنا لله وإنا إليه راجعون أنشدك بالله أيها القارئ الكريم هل في هذا الكلام ما يدلّ على أن قائله كافر بالبعث، وهل يجوز للأستاذ خشبة أن يشتم الرصافي هذه الشتيمة المنكرة ويتهمه بأنه لا يرى للبعث معنى؟ من الجائز شرعاً أن أقابل هذه الشتائم بمثلها «والحرمات قصاص» وليس الأستاذ بمعجزي أن أقابل هذا الشتم صاعاً بصاع إن نثراً فنثر وإن شعراً فشعر، ولكن كما قلت آنفاً أكره النزال في حومة لا يخرج منها الغالب إلا وهو أذم من المغلوب.

أنا لا أطلب من الأستاذ خشبة ولا من غيره أن يترك إيمانه الساذج إلى إيمان تسايره الحكمة ويؤيده المعقول فإن ذلك مني فضول، كما أني لم أكتب رسائل التعليقات لدعوة الناس إلى وحدة الوجود بل كل ما هنالك أني قرأت كتاب التصوف الإسلامي للدكتور زكي مبارك فعلقت عليه بعض ما عندي في التصوف

من معلومات وأنا خاضع لكل رد يأتيني بالحق لا بالباطل، أما التغيير والتبديل بقصد التكفير والتشنيع فشيء لا يرتضيه حتى الكفر المركب فضلاً عن الإيمان الساذج، والسلام على من ترك هوى النفس ولم يقل إلا الحق.

بغداد

معروف الرصافي

الرسالة العدد ٥٩٧

سنة ١٩٤٤ ديسمبر

دفع الهجنة
في ارتضاخ اللكنة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله وعلى آله الطيبين وصحبه الخيرين أما بعد فهذه عدة كلمات وألفاظ عربية جمعتها من اللغة العثمانية يلزم كل من عني بلغته من أبناء العرب أن ينظر فيها ويتدبرها لتكون له واقية من العجمة وحامية من اللكنة. فإن هذه الألفاظ منها ما استعمله أهل اللسان العثماني في غير معناه العربي ومنها ما لم يكن عربياً وهم يحسبونه عربياً وقد أخذها العرب منهم فاستعملوها استعمالهم وهم لا يشعرون وذلك لكثرة الاختلاط بين الفريقين فرأيت أن أضع هذه الرسالة لأنبه فيها على تلك الألفاظ بذكر معانيها العربية ومعانيها العثمانية وبيان ما هو عربي منها وما هو غير عربي وسميتها (دفع الهجنة في ارتضاخ اللكنة) فعسى أن تكون لبني قومي نافعة ولتلك الهجنة دافعة.

تمهيد

اللسان العثماني غير التركي فإنه مزيج حاصل من ثلاثة ألسن بل أربعة لأنك تجد فيه الكلمات التركية والعربية والفارسية والفرنساوية ولقد اكتسب اللسان العثماني بالأخذ من هذه اللغات الأربع سعة أصبح بها لسان علم وفن كأحد الألسنة الغربية. وأصبحت معرفة اللسان العثماني معرفة تامة تتوقف على الإلمام بطرف من هذه اللغات المذكورة. وبالجملة فإن اللسان العثماني كالأمة العثمانية فإن الألفاظ فيه مختلفة العناصر إلا أنها قد ائتلفت وامتزجت امتزاج الماء بالصهباء خلاف عناصر الأمة فنسأل الله تعالى أن يجعل المشابهة بينهما تامة.

ولهذا أي لكون اللسان العثماني مؤلفاً من أربع لغات تجد عوام الترك خصوصاً في الأناضول لا يفهمون تماماً ما تكتبه الجرائد وتنشره الصحف العثمانية. وهذه المسألة أعني كون العثمانية غير مفهومة عند العامة هي التي أهمت الكثيرين من أدباء الترك وكتابهم فأخذوا ينظرون فيها نظراً افترقوا فيه إلى فرق كثيرة يمكن إرجاعها إلى فرقتين أصليتين إحداهما قائلة برفع العامة إلى أوج اللسان والأخرى قائلة بخفض اللسان إلى حضيض العامة.

إيضاح ذلك أنهم عند النظر في اللسان العثماني رأوه عالياً على العامة بحيث لا تنوشه يد أفهامهم المنحطة عنه. ورأوا أن هذا البعد الكائن بين فهم العامة واللسان العثماني هو أول أسباب تأخرهم في العلم عن الأمم الراقية فلا بد إذن من التقريب بيهما.

فما هو الطريق الموصل إلى تقريب أحدهما من الآخر؟ هذا سؤال اختلفوا في

الجواب عليه فقال فريق منهم إن الطريق الموصل إلى ذلك هو تعليم العامة فيجب السعي إلى نشر العلم بتكثير المدارس وإصلاح طرق التعليم فمتى أخذت العامة قسطها من مبادئ العلوم صارت تفهم ما نكتبه لها في جرائدنا اليومية ورسائلنا العلمية.

وقال الآخرون: لا مرية في كون هذا الطريق موصلاً إلى المطلوب ولكن فيه من الوعورة ما يحوجنا في قطعه واجتيازه إلى مال كثير يعوزنا وزمان طويل يضجرنا. فيجب مع السعي إلى نشر العلم وتعليم العامة كما تقولون أن نتخذ لهذا الأمر المهم عجالة نتعلل بها في تنوير عقول العامة وتدريبهم على ما به التقدم والنجاح. وذلك بأن لا نكتب لهم ولا نكلمهم إلا كما يفهمون. فيجب إذن أن نجرد اللسان العثماني من الكلمات العربية وغيرها ما استطعنا أن نجرده فلا نستعمل من تلك الكلمات إلا ما اضطررنا إليه وتفهمه العامة وبذلك نكون قد قربنا اللسان من أفهامهم وهو المطلوب.

وقد كتب بعض من يذهبون هذا المذهب في هذه (المسألة) مقالات نشرتها جرائد الآستانة يدعو فيها بني قومه إلى تجريد لسانهم من الكلمات العربية وغيرها حتى صار بعضهم كصاحب جريدة (إقدام) يكتب من حين لآخر مقالات بالتركية المحضة لا تجد فيها إلا ما قل من الكلمات العربية.

على أن دعواهم هذه لم تقم لها قائمة في نفوس القوم ولم تجد لها مكاناً من الرأي العام لأن كل واحد يعلم أن اللسان العثماني عند تجريده عما سوى التركية يرجع متقهقراً إلى بساطته الأولى وعجرفته في القرون المتوسطة وحينئذٍ يتعسر التخاطب به إلا في المعاملات اليومية والمحادثات البسيطة ويستعصي على الترك أن يتفاوضوا به في أبسط مسألة من مسائل العلوم. فهم في دعواهم هذه كمن حفظ شيئاً وغابت عنه أشياء.

وليس هذا محل النظر في صحة هذه الدعوى وإنما نريد هنا أن نأتي بشيء آخر تمهيداً لغرضنا من هذه الرسالة. وذلك أن بعض العرب استاؤوا كل الاستياء بما ذهب إليه هؤلاء من دعوى تجريد لسانهم من الكلمات العربية وحملوا كلامهم في

هذه المسألة على محمل غير صحيح حيث جعلوه منبعثاً من عداوة عنصرية وقالوا إن المسألة هي مسألة الترك والعرب وهي كما علمت مما سبق مسألة إصلاحية تعليمية وليست مسألة عنصرية كما زعم البعض من أبناء العرب فهاجت بهم الحمية العربية على لغتهم كأن لغتهم لا تحيا إلا إذا استعمل الترك بعض كلماتها في لغتهم.

ولعمري إن الترك لو تيسر لهم تجريد لغتهم عما سوى التركية لخدموا اللغة العربية بذلك خدمة جليلة يجب لهم بها الشكر على العرب فإنا نرى العرب اليوم حتى كتّابهم يرتضخون اللكنة وينطقون بالهجنة في كلامهم وفي كتاباتهم ولم يأتهم ذلك إلا من استعمال الترك كثيراً من الكلمات العربية في اللسان العثماني استعمالاً غير منطبق على اللهجة العربية ويستعملون كثيراً منها أيضاً بغير معانيها في لسان العرب ولا شك أن الترك لكثرة اختلاطهم بالعرب قد أثروا في لسانهم تأثيراً عمت به العجمة فشملت منهم الخاصة والعامة. وليس ذلك بعجيب فإن العرب يسمعون في كل يوم كلامهم ويقرأون كتبهم وجرائدهم فيأخذون الكلمات العربية من لسانهم ويستعملونها من حيث لا يشعرون في المعاني التي يعنيها الترك منها.

ولقد نظرت في الكلمات العربية المستعملة في اللسان العثماني فوجدتها تنقسم إلى خمسة أقسام:

١ ـ ما لم يغيروا لفظه ولا معناه.

٢ ـ ما غيروا لفظه ومعناه.

٣ ـ ما غيروا لفظه دون معناه.

٤ ـ ما غيروا معناه دون لفظه.

٥ ـ ما وضعوه من عند أنفسهم قياساً على القواعد العربية وليس هو من كلام العرب.

أما القسم الأول فلا كلام لنا فيه لأنه خارج عن غرضنا من هذه الرسالة. وأما القسم الثاني والثالث فنذكرهما عرضاً وإن كانا خارجين عن غرضنا أيضاً. لأن اللفظ فيهما متغير فلا نخشى منه شيئاً على العربية إذ لا التباس فيه. والألفاظ التي

هي من هذا القبيل يصح أن نعدها تركية كالألفاظ المعربة في لغة العرب. وأما القسم الرابع والخامس فهما غرضنا ههنا إذ بهما يقع الالتباس ومنهما تنشأ اللكنة لأنهما ألفاظ عربية المبنى تركية المعنى. ولما كان ما وضعوه من عند أنفسهم أكثر ضرراً على اللغة العربية لأنه من قبيل الألفاظ المصنوعة رأينا أن نقدمه في الذكر ثم نأتي بعده بما غيروا معناه دون لفظه لكثرة ضرره أيضاً وشدة لزوم معرفته. ثم نأتي بعد هذين بالقسمين الآخرين.

ما وضعوه من عند انفسهم

ابتصار: يستعملون هذه الكلمة بمعنى التبصر وليست من كلام العرب.

أبذال: يستعملونها بمعنى البذل وليست من كلام العرب.

أخشاب: يستعملونها جمع خشب وليست بعربية وإنما جمع الخشب خشب.

استحصال: يستعملونها بمعنى التحصيل وليست بعربية.

استحقان: كلمة يستعملها أطباؤهم بمعنى الاحتقان ولا أصل لها في العربية وصحيحها الاحتقان.

استرجاء: يستعملونه بمعنى الرجاء ولا أصل له في العربية.

استرقاب: يستعملونه بمعنى المباراة والمغالبة في العمل وبمعنى عدم احتمال الشخص وحسده ولا أصل له في العربية.

استفراش: يستعملونه بمعنى الافتراش والتسري وليس بعربي.

استكناه: يستعملونه بمعنى الاكتناه أي بلوغ الكنه وليس بعربي.

استمزاج: يستعملونه بمعنى اختبار الرأي وطلب الموافقة ولا أصل له في العربية.

استملاك: يستعملونه بمعنى التملك قهراً وليس بعربي.

أصافه: يستعملون هذا اللفظ بمعنى الصوغ والصياغة ولم يأت (أصاغ) في كلام العرب.

اعزام: يستعملونه بمعنى الإرسال ولا أصل له في العربية.

إمحاء: يستعملونه بمعنى المحو وليس بعربي.

إملاء: يستعملونه بمعنى الملء والإفعام وليس هو بهذا المعنى عربياً.

أمنيت: هذه كلمة حاصلة من إلحاق أداة المصدر بالمصدر وهي من مبتدعاتهم فيستعملونها بمعنى الأمن وبمعنى الوثوق والائتمان كقولهم: «بن سزه امنيتم واردر» وقولهم: «يوللرده امنيت يوقدر» ويعنون الأمن.

انجماد: يستعملونه بمعنى الجمود وليس بعربي وقد وقع بعض المولدين في ورطة (الانجماد) بما قاله من البيت الذي جمع فيه معايب الكلام كلها:

لو جرى ما جرى على ما قد جرى ما جرى بل انجمدا

تأسّس: يستعملونه بمعنى القيام والظهور كقولهم: «بو حكومت فلان تاريخده تأسس ايتمشدر» أي قامت وظهرت وبمعنى التمكن والتشكل أيضاً ولا أصل له في العربية.

تأكد: يستعملونه بمعنى التحقق والتوثق ومنهم أخذه العوام فيقولون (تأكد عندي كذا وتأكدت أنه كذا) وليس بعربي.

تمهير: يستعملونه بمعنى التختيم ولا أصل له في العربية.

تدفين: يستعملونه بمعنى الدفن وليس من كلام العرب. إن كان المتنبي ممن تؤخذ عنه اللغة فالتدفين من كلام العرب إذ هو يقول:

يدفن بعضنا بعضاً ويمشي أواخرنا على هام الأوالي

وعندي أن المتنبي مهما كان فهو من المولدين وكلامه ليس بحجة في هذا الباب.

ترذيل: يستعملونه بمعنى الإرذال وليس من كلام العرب.

ترسّب: يستعملونه بمعنى الرسوب وليس بعربي.

ترفيق: يستعملونه بمعنى الإصحاب وجعل الشخص ذا صاحب ورفيق ولم يرد في كلام العرب.

تزهر: يستعملونه بمعنى الازهرار وهو من مصطلحاتهم الطبية والنباتية وليس بعربي.

تسريع: يستعملونه بمعنى الإسراع أي للتعدية وهو غير عربي.

تسمم: يستعملونه بمعنى المطاوعة لسمم وليس من كلام العرب.

تسيّب: يستعملونه بمعنى التسامح والإهمال وعدم الانتظام في الأمور وليس من كلام العرب.

تشرع: يستعملونه بمعنى التمسك بالشرع والعمل بموجبه وليس هو من كلام العرب ومنهم أخذه العوام إذ يقولون رجل متشرع ويعنون متمسك بالشرع.

تصفى: يستعملونه بمعنى الصفاء ولا أصل له في العربية.

تطحل: يستعملونه بمعنى الطحال (بضم الطاء) أي مرض الطحال (بكسر الطاء) وليس من كلام العرب.

تطمين: يستعملونه بمعنى جعل الشيء مطمئناً ولا أصل له.

تعند: يستعملونه بمعنى العناد والإصرار على الباطل وليس من كلام العرب.

تكاسر: يستعملونه بمعنى التكسر وليس بعربي وهو من مصطلحاتهم الفنية يقولون «تكاسر ضيا» ويطلقون ذلك على الشعاعين عند ورودهما من جهتين مختلفتين واجتماعهما في نقطة وتكسير أحدهما الآخر. وفي العربية يقال (كسرت المرآة ونحوها النور على كذا فتكسر) أي ردته عليه فارتد.

تكلس: يستعملونه بمعنى استحالة الشيء كلساً كقولهم: «أجسام عضويه نك مرور زمان ايله تكلسى». وليس بعربي.

تلحم: يستعملونه بمعنى اللحامة وليس بعربي وفي العربية يقال (لحم الرجل لحامة كضخم ضخامة أي كان لحيماً).

تلمذ: يستعملونه بمعنى التلمذة والتتلمذ يقال تلمذ له وتتلمذ أي صار تلميذاً. أما التلمذ فليس من كلام العرب.

تماميت: يستعملونها بمعنى التمام وهي غير عربية والتمام مصدر فلا حاجة إلى إلحاق ياء المصدرية به.

تمسخر: يستعملونه بمعنى السخرة والاستهزاء وليس بعربي.

تمعدن: يستعملونه بمعنى الاستحالة إلى المعدن كقولهم «بعض أجسام مرور زمان ايله تمعدن ايدر»، وليس بعربي.

تنقيد: يستعملونه بمعنى النقد والانتقاد وليس من كلام العرب.

توعيد: يستعملونه بمعنى الإيعاد وليس بعربي.

جراحت: (بفتح الجيم) يطلقونها على الصديد والقيح المتكون في الجرح ولا أصل لها في العربية. نعم! في العربية الجراحة (بكسر الجيم) وهي الجرح.

جنحة: يطلقونها على جرم خاص له جزاء معين في القانون وليست بعربية ولعلهم أخذوها من جناح وهو الإثم.

جيادت: يستعملونها بمعنى الجودة فيقولون «جيادت هوا» وليست من كلام العرب.

خجالت: يستعملونها بمعنى الخجل وليست بعربية.

ذكاوت: يستعملونها بمعنى الذكاء وليست من كلام العرب.

راطب: يطلقونه ويريدون به الرطب أو الرطيب وليس بعربي.

سفالت: (بفتح السين) يستعملونها بمعنى السفال أو السفول وبمعنى البؤس والضنك في العيش وليست من كلام العرب. نعم في كلام العرب السفالة (بضم السين) وهي نقيض العلاوة وسفالة كل شيء أسفله.

سكونت: يستعملونها بمعنى السكون وليست بعربية.

شفافت: (يستعملونها بمعنى الشفوف والشفيف) وليست بعربية وهي من مصطلحاتهم في الطبيعيات.

صباوت: يستعملونها بمعنى الصبوة أي جهلة الفتوة وليست بعربية.

ضابطة: يستعملونها بمعنى الشرطة والشحنة وليس استعمالها كذلك بعربي.

طريان: (بوزن غليان) يستعملونه بمعنى الطروء وليس بعربي.

علنيت: يستعملونها بمعنى العلانية وليست بعربية كقولهم «مذاكراتك علنيتنه قرار ويرلدي».

علويت: (بضم فسكون) يستعملونها كالمصدر بمعنى العلاء وليست من كلام العرب.

عونه: (بفتحات) يستعملونه جمع عون وهو الظهير ولا يطلقونه إلا على من كان ظهيراً على الشر. وليس هو من كلام العرب فإن العون في كلام العرب يطلق على الواحد والجمع والمؤنث والمذكر سواء وقد يجمع أيضاً على أعوان وأما عونة فلم تنطق به العرب. وأيضاً لا يختص العون في كلام العرب بالظهير على الشر بل هو بمعنى الظهير على الأمر مطلقاً.

فدائي: يستعملونه بمعنى المستقتل وهو الذي يعرّض نفسه للقتل مروءةً وليس الفدائي من كلام العرب.

فراغت: يستعملونها بمعنى ترك الشيء بعد الأخذ به كقولهم «بن بو ايشدن فراغت ايتدم» وقولهم «مدعى دعواسندن فراغت ابتدي» وليست بعربية. نعم في العربية الفراغة (بضم الفاء لا بفتحها) ماء الرجل وهو النطفة. ولو استعملوا بدلها الفراغ لصحّ.

فلاكت: كلمة أخذوها من لفظ الفلك واستعملوها بمعنى المصيبة والنازلة ولا أصل لها في العربية. ومن العجيب أن بعض كتّاب العربية أخذها منهم وصار يصرفها فيقول مفلوك لمن أصابته مصيبة ومن ذلك كتاب (الفلاكة والمفلوكين).

قربيت: يستعملونها بمعنى القرب وليست بعربية.

متباقي: يستعملونه بمعنى الباقي والبقية وليس من كلام العرب.

متخاشي: (بالخاء المعجمة) يستعملونه بمعنى المتخشى وليس بعربي.

متدائر: يستعملونه بالمعنى الذي يستعملون به (دائر) أي بمعنى حول فيقولون: «فلان مسأله يه متدائر» ولا أصل له في العربية.

مترسّب: يستعملونه بمعنى الرّاسب وليس بعربي.

متنفذ: يستعملونه بمعنى المتغلب وليس بعربي.

محويت: يستعملونها بمعنى التواضع وليست بعربية.

مستحصل: يستعملونه بصيغة اسم الفاعل بمعنى محصّل (بكسر الصاد) وبصيغة المفعول بمعنى محصل أو متحصل وليس في كلام العرب (استحصل).

مسترجى: (بفتح الجيم) يستعملونه بمعنى مرجو ولا أصل له.

مستملكة: يطلقونها على بلاد اغتصبتها إحدى الحكومات من أهلها بدعوى أنهم يعمرونها ويسعون إلى تقدمها في المدنية والعمران. وليس في كلام العرب (استملك) فالصواب أن تسمى مستعمرة (بصيغة المفعول) بمعنى المستعمر أهلها لأن الاستعمار لا يصح في المعنى أن يقع على البلاد وإنما يقع على أهلها إذ يقال في العربية (استعمره في المكان أي جعله يعمره) وفي الأساس (استعمر الله عباده في الأرض أي طلب منهم العمارة فيها). وعندي أن الأفصح أن تسمى (متملكة) (بفتح اللام المشددة) أي المملوكة قهراً ففي اللسان «تملكه أي ملكه قهراً» وتجمع على متملكات فتستعمل بدل مستملكات. أو الأصح أن تسمى مستغلة بمعنى المستغل أهلها. يقال استغل الرجل عبده أي كلفه أن يغل عليه واستغل المستغلات أخذ غلتها. لأنهم في الحقيقة لا يقصدون عمارة البلاد وإنما يقصدون استغلالها.

استقطاب: هو من مصطلحاتهم الفنية يطلقونه على جمع الأشعة الشمسية في نقطة واحدة بعد انحلالها بطريق الانكسار إلى الألوان السبعة الطيفية فيقولون «استقطاب ضيا» ويعنون ذلك. ويقولون مستقطب للآلة التي تعرف بها صور الأشعة عند مرورها ببعض السطوح الشفافة ولم يأتِ في العربية (استقطب) من قطب ولو اصطلحوا على هذا المعنى بالقطب لجاز فإن القطب (بفتح فسكون) في العربية يأتي بمعنى الجمع والاجتماع يقال: (قطب الرجل الشيء قطباً) أي جمعه وقطب القوم أي اجتمعوا.

مشبوع: يستعملونه بمعنى مشبع (بصيغة المفعول) وهو غلط. فإن (شبع) لازم ومتعديه (أشبع).

مطنطن: (بصيغة المفعول) يستعملونه بمعنى المعتنى به المحتفل فيه كقولهم «مطنطن بررسم قبول...» وهو غلط لفظاً ومعنى أما معنى فلأن الطنطنة هي

صوت الذباب والطست والجرس ونحو ذلك ويقال طنطن الذباب أي صوّت. وأما لفظاً فلأن (طنطن) لازم فلا يبنى منه اسم المفعول.

معاف: (بضم الميم) يستعملونه بمعنى المعفى كقولهم «ويركيدن معافدر» وقولهم «قباحتي اونك نزدنده معافدر» والمعفى في العربية معناه الموفّر (بصيغة المفعول) من أعفى اللحية أي وفرها أو معناه المبرّأ من أعفى فلاناً من الأمر أي برّأه والأصح أن يقال (معفو) بدل (معفى) ومعناه المتروك. يقال عفا الشيء أي تركه. وأما قول الترك معاف فلا أصل له في العربية.

معند: (بتشديد النون) يستعملونه بمعنى معاند وليس بعربي.

مغروق: يستعملونه بمعنى غريق أو مغرق وهو غلط.

مقلق: (بفتح اللام المشددة) يستعملونه بمعنى المهندم أي حسن الهيئة ظريف الزي وهي كلمة ذات صيغة عربية مشتقة من كلمة تركية إذ هي مشتقة من (قيلق) ومعناها في كلامهم الهيئة والزي فيقولون «بومقلق برادمدر» أي لا فضيلة له سوى أنه مهندم.

ملحم: (بتشديد الحاء وفتحها) يستعملونه بمعنى لحيم أي كثير لحم الجسد ولا أصل له في العربية.

ممهور: يستعملونه بمعنى مختوم وهو غير عربي.

منفس: (بفتح الميم والفاء) يستعملونه بمعنى المتنفس أي موضع النفس وليس بعربي.

منفهم: يستعملونه بمعنى مفهوم كقولهم «مكتويندن منفهم اولد يغته كوره» ولا تقول العرب (انفهم).

نزاكت: يستعملونها بمعنى الظرافة وهي كلمة ذات صيغة عربية من كلمة فارسية وهي (نازك) ومعناها ظريف فليست بعربية.

نظارت: (بفتح النون) يستعملونها بمعنى المنظر أي النظر كقولهم «بوا وك كوزل نظارتي واردر» ويستعملونها بمعنى النظر الذي هو بمعنى المحافظة والمراقبة كقولهم «شو عمله يه نظارت ايده جك بر آدم لازم» وفي العربية يقال: (نظر الشيء

أي حفظه) ومنه الناظر لحافظ الكرم وحارسه كالناطر ويطلقونها أيضاً على كل منصب من مناصب الوزارة كقولهم «داخليه نظارتى، معارف نظارتى، ماليه نظارتى». وهي أعني كلمة (نظارة) بفتح النون من موضوعاتهم فلا أصل لها في العربية. وقال صاحب المصباح (النظارة) (بفتح النون) كلمة يستعملها العجم بمعنى التنزه في الرياض والبساتين وليست بعربية. نعم في العربية النظارة (بكسر النون) كالنظار معناها الفراسة يقال هو من أهل النظارة والنظار أي الفراسة.

نفسانيت: يستعملونها بمعنى العداوة والحقد وليست بعربية.

وضعيت: يستعملونها بمعنى الوضع المصطلح عليه عند الحكماء والمتكلمين أعني ما هو معدود من المقولات العشر المجموعة في قول بعضهم:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك ... في بيته بالأمس كان متكي
في يده عود لواه فالتوى ... فهذه العشر المقولات السوى

كقولهم «بو آدمك، بو بنانك، بو محلك وضعيتى بك خوشمه كيديور» ويستعملونها أيضاً بمعنى الحالة التي يكون عليها الشخص بالنسبة إلى غيره من موالاة أو معاداة، ومن وفاق أو خلاف كقولهم «فلان دولتك بزه قارشى اولان وضعيتى ايدر» والكلمة من موضوعاتهم لا أصل لها في العربية.

وعد: يستعملونها بمعنى الموعد والميعاد أعني زمان الوعد. كقولهم «بوسندك وعده سى كعمشدر» وبمعنى المدة المعينة عند التأجيل كقولهم «ايكى آي وعده ويردى» وهي كلمة غير عربية ومنهم أخذتها العامة فيستعملونها بمعنى الأجل ويقولون (انقضت وعدة الدين).

مأيوس: يستعملونه بمعنى يائس وهو غلط إذ لا يجوز بناء المفعول من اليأس. اللهم إلا بحرف الجر فيقال ميؤوس منه أو مأيوس منه ومعلوم أن الميؤوس منه غير المأيوس.

مبغوض: يستعملونه بمعنى المبغض وهو غلط إلا على لغة رديئة.

منجمد: يستعملونه بمعنى الجامد فيقولون «ماء منجمد وبحر منجمد» ولا أصل لمنجمد في العربية فالصواب أن يقال البحر الجامد أو البحر الجمد (بالتحريك) على الوصف أو بحر الجمد على الإضافة.

طبابت: يستعملونها بمعنى الطب والتطبيب ولا أصل لها في العربية نعم في العربية الطبابة (بكسر الطاء) لا بفتحها كما يتلفظون بها وهي الطريقة المستطيلة من الأرض وكذا من الثوب والسحاب والجلد جمعها طباب.

ما غيروا معناه دون لفظه

أثر: قد يطلقون هذه الكلمة على الكتاب فيقولون «بوائر غايت مفيد بر اثر در» ويعنون الكتاب وهو استعمال غير عربي.

إتيان: يستعملونه بمعنى الإيراد فيقولون «بومسئله ده بر چوق دلائل اتيان ايتدى» والإتيان معناه المجيء فاستعماله كذلك لا ينطبق على العربية معنىً ولا لهجة.

اجتسار: يستعملونه بمعنى التجاسر ومعناه في العربية قطع المسافة يقال (اجتسرت الركاب بالمفازة أي قطعتها واجتسرت السفينة البحر خاضته وعبرته).

احباب: يستعملون هذه الكلمة كالمفرد ويطلقونها على الصديق والمحب فيقولون «فلان آدم احبا بمدر» وهي جمع حب بمعنى محبوب.

احساس: يستعملونه في مقام التعدية بمعنى جعل الشخص يحس بالشيء كقولهم «سوز اره سنده رأيني بكا احساس ايتدى» أي افهمني رأيه وصيّرني أحس به وليس معناه كذلك في العربية إذ هو مصدر بمعنى الشعور ويجيء بمعنى العلم والظن أيضاً يقال (أحس به أي علمه أو رآه).

اختيار: قد يستعملونه بمعنى الشيخ أي الرجل الأشيب وإنما هو مصدر معناه الانتقاء والاصطفاء.

أخطار: قد يستعملونه بمعنى الأمر بشدة ولا يكون إلا من الأعلى إلى الأدنى. وهو في العربية بمعنى الأذكار يقال أخطره الله بباله وعلى باله وفي باله أي أذكره إياه.

إدرار: يستعملونه بمعنى البول كقولهم «طبيب خسته نك ادرار ينى تحليل ايتمك ايعون آلدى» وإنما هو في العربية مصدر أدرت الريح السحاب أي حلبته وأدرت الناقة إذا در لبنها أي كثر.

إدمان: قد يستعملونه بمعنى الرياضة فيقولون «إدمان بدن» ويعنون الرياضة البدنية ويقولون مثلاً «چوق ادمان ايتديكم ايعون وجودم قوتليدر» وإنما معناه في العربية الإدامة يقال هو مدمن خمر أي مداوم شربها.

إذعان: يستعملونه بمعنى الاعتقاد وبمعنى الذكاء والفطنة وإنما معناه في العربية الإسراع في الطاعة والانقياد والإقرار بالحق.

أرادت: يستعملونها بالتاء الطويلة بمعنى اختيار فيقولون «مثلاً كندى اراد تيله كيتدى» ويعنون (اختيارية) ويستعملونها بالتاء القصيرة هاء بمعنى الأمر فيقولون «اراده سنيه صادر اولدى» ويعنون الأمر السلطاني وهو استعمال لا يتمشى مع اللهجة العربية فينبغي للعرب أن يجتنبوه.

ارتحال: يستعملونه مطلقاً بمعنى الموت فيقولون «ارتحال ايتدى» أي مات واستعماله هكذا مطلقاً بمعنى الموت خاص باللغة العثمانية فلا يصح في العربية أن يقال ارتحل فلان أي مات ولا أن يقال أسفت لارتحال فلان أي لموته كما يقول الترك. نعم يصح ذلك إذا قيل ارتحل إلى دار البقاء مثلاً فإن الارتحال هو الانتقال من مكان إلى آخر والموت فيه نوع انتقال وحينئذٍ يفهم معنى الموت بطريق اللزوم.

ارتسام: يستعملونه مطاوع رسم أي صار ذا رسم وإنما معناه في العربية الامتثال والتكبير لله.

ارتكاب: يستعملونه بمعنى الارتشاء فيقولون «ارتكاب ايتدى» أي ارتشى ويقولون منه «مرتكب» أي مرتشٍ وكأنهم أخذوه من (ارتكب الذنب أي اقترفه) فهو في الأصل «ارتكاب رشوت» و«مرتكب رشوت» ثم حذفوا لفظ رشوة وصاروا يستعملون ارتكاب بمعنى ارتشاء ومرتكب بمعنى مرتش ولا يصح في العربية أن يقال مرتكب بمعنى مرتش فهو استعمال غير عربي خاص بلسانهم.

اركاب: يستعملونه بمعنى الإعانة على الركوب أي حمله ليركب وذلك إذا أراد رجل أن يركب فرساً مثلاً وكان غير قادر على ركوبه يأتي رجل آخر فيحمله ويعينه على الركوب فهذا هو معنى الإركاب عندهم فيقولون «باركيره اركاب ايتدى، ارابه

يه اركاب ايتدى» وليس معناه كذلك في العربية وإنما يقال في العربية (أركبه أي جعل له ما يركب).

ازبار: يستعملونه بمعنى الزبر أي الكتابة بل يستعملونه بمعنى الإشعار والإعلام بواسطة الكتابة وليس الإزبار في العربية كذلك وإنما هو مصدر أزبر الرجل أي عظم جسمه وقد يكون متعدياً فيقال أزبر الكبش أي ضخّمه ويأتي أزبر بمعنى شجع أيضاً وأما أزبر بمعنى كتب فلا أصل له وإنما يقال أزبر الكتاب أي كتبه وفي الاساس ازدبر الكتاب أي كتبه.

استجواب: يستعملونه بمعنى طلب الجواب أي بمعنى الاستنطاق وإنما معناه في العربية رد الجواب يقال استجوبه واستجوب له مثل استجابه واستجاب له أي رد له الجواب.

استحكام: هو من مصطلحاتهم العسكرية يستعملونه بمعنى اسم الفاعل فيطلقونه على سد يقام من التراب لكي يتترس به العسكر في الحرب وكأنهم أطلقوا عليه الاستحكام بمعنى المستحكم لكونه يصنع محكماً متقناً ومهما كان فهو غير عربي بالمعنى المذكور. وينبغي أن يسمى في العربية بالمتروسة ففي اللسان المتروسة ما تترس به أو توقى به في الحرب. وجمعها متاريس.

استخبار: يستعملونه بمعنى سماع الخبر فيقولون «دون مواصلتكزى استخبار ايتدم» أي بلغني خبر وصولكم أمس. وإنما هو في العربية مصدر استخبره أي سأله الخبر.

استشعار: يستعملونه بمعنى الاستعلام وإنما هو مصدر استشعر الرجل الشعار إذا لبسه واستشعر الجنين إذا نبت شعره.

استفاضة: يستعملونها بمعنى الاستفادة من جهة الفكر والأخلاق أي بمعنى الاستفادة الأدبية لا المادية كقولهم «بن مجلس عاليكزده بولنمقله استقاضه ايدرم» وإنما هو مصدر استفاض. استفاض زيد عمراً سأله إفاضة الماء واستفاض الوادي شجراً اتسع وكثر شجره واستفاض الخبر ذاع وانتشر.

استكشاف: يستعملونه بمعنى الكشف والاكتشاف وإنما هو مصدر استكشف عنه: أي سأله أن يكشف له.

إسعاف: يستعملونه بمعنى القضاء كقولهم «مطلوبمى اسعاف بيوريكز» والإسعاف وإن كان صحيحاً بهذا المعنى إلا أن استعماله كذلك خطأ إذ لا يقع على المطلوب أي الحاجة وإنما يقال على الشخص فلا يقال (أسعف مطلوبه) بل يقال أسعفه بمطلوبه أي قضاه له وأسعفه على الأمر أي أعانه. وقد سمعت بعض الناس من العرب يقول ما أسعفوا مطلوبي وهي عبارة عربية التركيب تركية المعنى.

اسطار: يستعملونه بمعنى الكتابة وإنما هو مصدر أسطر إذا أخطأ في القراءة وأسطر الكلمة تجاوز السطر الذي هي فيه.

إسناد: قد يستعملونه بمعنى الافتراء كقولهم «بوسوزكز محض اسناد در» وقولهم «بكا برطاقم اسنا ـ دائده بولندى» وليس معناه في العربية كذلك.

إبجال: يستعملونه بمعنى التبجيل وليس معناه ذلك في العربية إذ هو مصدر أبجله الشيء إذا فرح به.

أشارت: (بالتاء الطويلة) يستعملونها بمعنى العلامة فيقولون مثلاً «بونك اوزر منه بر اشارت قوملى» وبمعنى الراية كقولهم «يالغين قوله سنده اشارت چكلدي» «كمى اشارت قالديردى» وليس ذلك بمعناها في العربية.

اشتباه: يستعملونه بمعنى الشك والارتياب كقولهم «بومسئله اشتباهكزه محل يوقدر» وإنما الاشتباه في كلام العرب معناه التشابه يقال تشابه الرجلان واشتبها أي أشبه أحدهما الآخر حتى التبسا. ومنهم أخذه العوام إذ يقولون (هذا الأمر لا يشتبه فيه أحد) وهو غلط ولو قالوا (هذا الأمر لا يشتبه على أحد) لصح.

إشعار: هو الإعلام مطلقاً وهم يستعملونه بمعنى الإعلام بواسطة الكتابة فقط.

إشغال: قد يستعملونه بمعنى الاستيلاء وهو ما يعبر عنه كتاب العربية اليوم بالاحتلال كقولهم «عسكر فلان يرى اشغال ايتدى» وهو بهذا المعنى غير عربي.

أشقياء: يستعملونه بمعنى اللصوص والعصاة وقطاع الطرق وإنما هو جمع شقي ضد سعيد وربما استعملوه في المقام المفرد أيضاً بالمعنى المذكور.

أصل: من جملة استعمالهم لهذه الكلمة أنهم يستعملونها منصوبة بلا تنوين كأداة للنفي المؤكد فإذا قيل لأحدهم مثلاً «سز بونى بايديكزمى» أجاب بقوله (أصلا) منكراً.

أصناف: يطلقونها على أهل الصنائع والحرف من بقال وعطار وحداد وغير ذلك ويستوي فيها عندهم الواحد والجمع وإنما هي في العربية جمع صنف بمعنى نوع.

أصول: قد يستعملون هذا اللفظ كالمفرد بمعنى الطريق والطرز والنمط كقولهم «بوايشك اصولى بودر» وقولهم «بويله منتظما بر اصول اوزره كيدييور» ويستعملونه أيضاً بمعنى التلطف والتمهل في الحركة كقولهم «اصول ايله يرتدن قالقدى» وهذا من تصرفاتهم العجيبة.

اعتبار: يستعملونه بمعنى الابتداء كقولهم «بوكوندن اعتبارا كلميه جك» واستعماله بهذا المعنى لا يتمشى في العربية ويستعملونه أيضاً بمعنى الشرف كقولهم «أصحاب ناموس واعتباردن» ومنه قول العوام «فلان صاحب اعتبار» يريدون أنه معتبر وهو غلط لأن الشخص إذا اعتبره الناس أي اعتدوا به فلا يكون هو صاحب الاعتبار وإنما صاحب الاعتبار هم الناس وهو معتبر (بفتح الباء) لا معتبر (بكسرها) حتى يكون هو صاحب الاعتبار.

اعتماد: يستعملونه بمعنى الوثوق والائتمان كقولهم «سزه اعتمادم واردر» وقولهم «مجلس مبعوثان قابينه يه بيان اعتماد ايتدى» وليس معناه في العربية كذلك وإنما هو مصدر اعتمد على الحائط اتكأ واعتمد فلاناً وعلى فلان في كذا اتكأ عليه.

أعضاء: جمع عضو وهو جزء من مجموع البدن وقد جرى في الاصطلاح إطلاقه على الفرد من جماعة خاصة ولا مشاحة في الاصطلاح ولكنه في اللسان العثماني يطلق على الفرد والجمع فيقال «بوذات مجلس معارفده اعضادر».

أعلا: هكذا يكتبونه بالألف وهو اسم تفضيل من علا يعلو ولكنهم يستعملونه بمعنى الجيّد والنفيس أو الأنفس كقولهم «أعلا برسوت بولدق» و«أعلا برسجاده آلدم» وهو استعمال غير منطبق على معناه العربي.

إعمال: يستعملونه بمعنى الصنع والعمل كقولهم «باقردن كوزل قابلر اعمال اولنور» وليس معناه كذلك في العربية وإنما هو مصدر أعمله أي جعله عاملاً وأعمل آلته ورأيه أي عمل به وأعمل الرمح طعن بعامله ومنه:

إن هزّ أقلامه يوماً ليعلمها أنساك كل كمّي هزّ عامله

اغبرار: يستعملونه بمعنى السخط والاستياء كقولهم «بوسوز آنك اغبرارنى موجب اولدى» وإنما هو مصدر اغبرّ الشيء صار أغبر. واغبر اليوم اشتد غباره.

اغتشاش: يستعملونه بمعنى اختلال الأمن في البلاد عند حدوث فتنة أو ثورة عصاة ونحو ذلك وليس معناه كذلك في العربية إذ هو مصدر اغتشه ضد انتصحه أو عده غاشاً.

إفاده: يستعملونها بمعنى الإفهام كقولهم «حليقت حالى سزه افاده ايتدم» وبمعنى الكلام كقولهم «مستنطق افاده سنى ضبط ايتدى» وبمعنى البيان كقولهم «كوزل افاده سى واردر» وكل ذلك غير معناه في العربية إذ هو مصدر «أفاد فلاناً أهلكه» وأفاد فلان المال اقتناه وأفاد فلاناً المال أعطاه إياه.

أفكار: يستعملونها بمعنى الفكر مفرداً كقولهم «أفكارمه طوقندى» وبمعنى النية كقولهم «بوايشى بايمغه افكارك وارميدر» وبمعنى العقل كقولهم للعاقل «افكار لى آدم» وبمعنى الفهم كقولهم «كنديسنى بك افكارلى كورديكم ايعون برشى سويليه مدم» وكل ذلك خارج عن معناه العربي في الاستعمال.

اقتضاء: يستعملونه بمعنى اللزوم والوجوب كقولهم «سزك كيتمه كز اقتضا ايديور» وبمعنى الاحتياج كقولهم «برياغموره چوق اقتضا واردر» واستعماله كذلك غير عربي وإنما الاقتضاء لا يخرج في معانيه العربية عن حد الطلب.

إقدار: يستعملونه بمعنى الترفيه والتوسيع في المعيشة كقولهم «معاشمه برمقدار ضميله اقدار بيور مقلغم...» وليس معناه كذلك في العربية وإنما هو مصدر أقدره الله عليه أي جعله قادراً عليه. وأقدر الإنسان طبخ بالقدر.

إقدام: يستعملونه بمعنى المثابرة على السعي والعمل كقول شاعرهم: «إقدام وتحمل كرك ارباب حياته» وإنما هو في العربية مصدر أقدم على الأمر، شجع، وعلى قرنه اجترأ عليه. وعلى العيب رضي به.

إكراه: يستعملونه بمعنى الكراهية والاشمئزاز كقولهم «بوايشدن بكا اكراه كلدى». وقولهم «بن فنا اخلاقلى آدملرى چوق اكراه ايدرم» وإنما هو مصدر أكرهه على الأمر أي حمله عليه قهراً. وأكره فلاناً حمله على أمر يكرهه وقيل على أمر لا يريده طبعاً أو شرعاً.

التزام: يستعملونه بمعنى التنصّر لأحد الشخصين والانحياز إليه كقولهم: «برى كمال بكى وديكرى شناسى يى التزام ايده رك مجادله يه كيريشديلر» وبمعنى الحماية والاستظهار كقولهم «فلان مسئله ده بن سزى التزام ايتمه ايدم چوق مغدور اولور ايديكز». وبمعنى القصد والتعمد كقولهم «با الالتزام صار يغنى دريشان برحالده صارردى» وبمعنى الضمان كقولهم «برقضانك اعشارينى التزام ايتدى» أي ضمن عشره بمال يدفعه للحاكم بدل الريع. وكل هذا ليس بعربي. في العربية يقال: التزم بشيء، أي لازمه والتزم فلاناً أي اعتنقه والتزم المال والعمل (وغيره) أوجبه على نفسه.

التفات: يستعملونه بمعنى اللطف والبشاشة كقولهم «التفا نكزه نائل اوله مدق» ويقولون «عوق ملتفت برذاتدر» أي بشوش وإنما هو مصدر التفت بوجهه أي مال به يمنة ويسرة.

التماس: يستعملونه بمعنى الشفاعة كقولهم «عدالتك ايجابنه كوره بايملي هيج كيمسه نك التماسنى قبول ايتماملى» وإنما معناه في العربية الطلب.

إلقاء: يستعملونه مجموعاً بالألف والتاء بمعنى التسويلات والوشايات كقولهم «برطا قم القا آته قاپلديلر» وهو استعمال غير عربي وكأنهم أخذوه من ألقى إليه القول أي أبلغه إياه. ولكن إلقاء القول لا يتضمن معنى الإفساد والوشاية وهم لا يستعملونه إلا بهذا المعنى.

أما: ينطقون بالميم مفخمة ويستعملونها بمعنى لكن بقولهم «بيلير اما سويلمز» ويستعملونها أيضاً كأداة للتعجب بمعنى وى أو واها كقولهم «اما يادك» وإنما هي في العربية حرف شرط وتفصيل.

امتزاج: يستعملونه بمعنى المصافاة وحسن المعاشرة كقولهم «قارى قوجه آره

سنده امتزاج اولمزسه برلكده يشامق دك مشكل اولور» ويمعنى الملاءمة والموافقة كقولهم «اورانك هواسيله امتزاج ايده مدم» وإنما معناه في العربية الاختلاط.

إمداد: يستعملونه بمعنى المدد فيطلقونه على الجند الذي يمد به جند آخر فيقولون «امداد كلدى» وهو غلط عربيةً.

إملاء: يستعملونه بمعنى الخط كقولهم «بومكتوبك املاسى يا كلشدر» «بو آدم املا بيلمز» وإنما الإملاء في العربية كالإملال مصدر أملى عليه الكتاب أي قاله له فكتب عنه.

انخساف: يستعملونه بمعنى الخسوف للقمر وإنما هو مصدر انخسفت العين عميت وانخسفت الأرض ساخت بما عليها وانخسف السقف انخرق.

اندراج: يستعملونه مطاوع أدرج فيقولون «بو غزته ده چوق مقاله لرمندر جدر» وإنما معناه في العربية الانقراض.

انفعال: يستعملونه بمعنى الاستياء والتألم كقولهم «تومعا مله كزدن چوق منفعل اولدى» وإنما هو مطاوع فعل كالانكسار مطاوع كسر.

انكساف: يستعملونه بمعنى الكسوف. وفي اللسان أن قولهم انكسفت الشمس خطأ. وهو من كلام العامة.

إيراد: قد يستعملونه بمعنى الدخل والغلة كقولهم «بوچفتلكك ايراد سنويسى له قدردر» وليس ذلك من معانيه العربية.

بادي: يستعملون هذه الكلمة وهي اسم فاعل من بدا أو من بدأ بمعنى السبب والعلة كقولهم «حسن اخلاقى بادئ ترقيسى اولدى» وهي بهذا المعنى غير عربية.

باكره: يستعملونها بمعنى البكر وإنما هو مؤنث باكر والباكر هو صاحب البكور.

بحث: قد يستعملونه بمعنى المراهنة على الشيء كقولهم «بويله اولد يغنه بحث ايدرم» «بحثى بن قزاندم» وهو استعمال خاص بهم لا أصل له في العربية.

بعض: يستعملونه منصوباً هكذا (بعضاً) بمعنى (حيناً) و(تارةً) كقولهم «بعضاً

اوقور وبعضاً يازار» ومنهم أخذه العوام فصاروا يستعملون (بعضاً) بهذا المعنى في محاوراتهم.

بكر: يستعملونه بمعنى البكارة كقولهم «بكرنى ازاله ايتدى» (ازالهء بكر» وهو غلط.

تأثر: قد يستعملونه بمعنى التحزن والتوجع كقولهم «بوفجيع منظره يه قارشى تأثرات قلبيه مى. . .» وإنما هو في العربية مصدر تأثر الشيء تتبع أثره. وتأثر به ومنه حصل فيه أثر. وقد يستعمله بعض العرب أيضاً بهذا المعنى وهو استعمال غلط عربية.

تأسف: قد يستعملونه بمعنى العتب وإنكار الفعل على الفاعل كقولهم للمسيء «بوحر كتكزه تأسف ايدرم» وبمعنى اللوم والتفنيد كقول قائلهم لمن يتهمه بما هو بريء منه «بنم حقمده اولان شو باطل فكر كزه تأسف ايدرم» وإنما التأسف في العربية هو التلهف أي التحزن والتحسر.

تأمين: قد يستعملونه مجموعاً بالألف والتاء بمعنى ما يدفع رهناً من دراهم وغيرها فيقولون «تأمينات كوستردى» ويقولون «تأمينات اوله رق بانقه ده شوقدر باره قويدى» وليس ذلك بعربي وينبغي أن يسمى ذلك في العربية بالرهينة والرهائن فإن الرهائن هي كل ما احتبس ثقةً لشيء آخر.

تبخر: يستعملونه بمعنى الاستحالة إلى البخار كقولهم «صولر صيجاقدن تبخر ايدر» وإنما معناه في العربية غير هذا إذ هو التدخن بالبخور.

تبخير: يستعملونه بمعنى القلب إلى البخار كقولهم «صويى تبخير ايتدى» وإنما هو مصدر بخره وبخر عليه إذا دخنه بالبخور وكلتا الكلمتين أعني (التبخر والتبخير) قد يستعملهما كتّاب العربية اليوم كما يستعملهما الترك وهما بهذا المعنى غير عربيتين كما علمت ولا شك أن الحاجة شديدة إليهما في مثل هذا العصر عصر البخار فيجب على علماء العربية أن يبحثوا عن كلمة في لغتهم تؤدي هذا المعنى.

أما أنا فأقول إنه ينبغي أن نعبر بالتصعيد عما يعبر عنه الترك بالتبخير فنقول صعدت الماء إذا قلبته بخاراً وذلك إما من قول العرب صعد السمن أي أذابه لأن

قلب الماء بخاراً فيه نوع من الإذابة أعني انحلال أجزاء السائل وانتشارها بالتفرق. وإما من قولهم صعدت النظر وصوبته إذا أخذت به صعداً إلى الأعلى لأن الماء إذا انقلب بخاراً صعد على الهواء في الجو وحينئذٍ يكون معنى قولنا صعدت الماء جعلته يصعد في الجو ويلزم من ذلك أن يكون بخاراً. وحينئذٍ نقول بدل تبخر أيضاً تصعد الماء أي صعد في الجو بصيرورته بخاراً.

أقول هذا ولي هنا رأي ثانٍ وهو أنه لا بأس باستعمال (التبخير والتبخر) بالمعنى الذي يستعملهما به الترك وإن كانا مولدين لشدة الحاجة إليهما في العصر الحاضر. ونحن إذا امتنعنا عن قبول مثل هذه الكلمات الحديثة المولدة نكون قد رمينا اللغة بالجمود والتوقف عن السير مع الزمان وذلك يقضي على اللغة بكونها ميتة ولكن يجب أن لا (كذا والصواب ألآ) نخرج في قبول هذه المحدثات عن حد الضرورة فإن الضرورات يجب أن تقدر بقدرها.

تبديل: قد يستعملونه بمعنى متنكر كقولهم «تبديل عقمشدى» «تبديل كيزييوردى» أو خرج متنكراً وهو استعمال خارج عن العربية.

تبرد: يستعملونه بمعنى البرودة فيقولون «تبرد ايتدى» ويعنون أنه برد وإنما هو الاغتسال بالماء البارد يقال تبرد في الماء استنقع فيه واغتسل به.

تبلر: يستعملونه بمعنى انعقاد شيء وجموده حتى يصير كالبلور وهو من مصطلحات علم الكيمياء عندهم اشتقوه من كلمة بلور وهو جوهر أبيض شفاف واحدته بلورة ونوع من الزجاج أيضاً. ولم يأتِ في العربية (تبلر). ولا بأس أن يستعمله العرب مولداً على ما ذكرناه في (تبخر) لمسيس الحاجة إليه في التعبيرات الفنية والمولدون من الشعراء المتقدمين قد استعملوا نظيره بقولهم تبغدد. على أن فصحاء العرب الأقدمين قد نطقوا بنحو ذلك فقالوا تمعدد وتمضر وتنزر وتعرب. ولكن يجب أن يقال تبلور لا تبلر على ما هو الظاهر.

تبييض: يستعملونه بمعنى الاستنساخ وإنما معناه في العربية جعل الشيء أبيض.

تجار: يستعملونه مفرداً وهو جمع.

تجارت: (هكذا بالتاء الطويلة) قد يستعملونها بمعنى الربح كقولهم «بوسنه ذخيره دل خيلى تجارت ايتدك» وإنما الربح غايتها المقصودة. لأن التجارة هي تقليب المال بالبيع والشراء لغرض الربح.

تجريم: قد يستعملونه بمعنى تغريم فيقولون مثلاً «كنديسنى تجريم ايتديلر» ويعنون أخذ منه غرامة وإنما هو في العربية مصدر جرمه أي نسب إليه الجرم.

تحدث: يستعملونه بمعنى الحدوث كقولهم «شمدى بشقه برايش تحدث ايتدى» وإنما معناه في العربية التكلم والإخبار.

تحرير: يستعملونه بمعنى الكتابة والإنشاء كقولهم «ايكى قطعه مكتوب تحرير ايتدم» ويقولون «فلان چوق ايى محرردر» أي كاتب بارع ويستعملونه أيضاً بمعنى الإحصاء بالتسجيل في سجل خاص ومن ذلك قولهم «تحرير نفوس» وقولهم «تحرير أملاك» ويجمعونه بالألف والتاء فيستعملونه استعمال المفرد بمعنى الرسالة والكتاب كقولهم «تلغرافله افاده اولنه ماز تحريرات يازملى» وكل ذلك غير معناه العربي. نعم يقال في العربية حرر الكتاب وغيره أي قومه وحسنه وخلصه بإقامة حروفه وإصلاح سقطه وهذا غير المعنى الذي يقصدونه من كلمة تحرير إذ هم يقصدون به الكتابة والإنشاء وقد يستعمله اليوم كتّاب العربية استعمالهم فيقولون محرر بمعنى كاتب أو منشئ ويقولون فلان رئيس التحرير في جريدة كذا. وذلك غير صحيح.

تحسس: يستعملونه بمعنى الحس أو الإحساس وإنما هو في العربية التسمع والتخبر وقيل هو كالتجسس إلا أن التحسس في الخير والتجسس في الشر.

تحلل: هو من مصطلحاتهم في الكيمياء يستعملونه بمعنى الانحلال وليس معناه كذلك في العربية وإنما هو مصدر تحلل الرجل من يمينه أي خرج منها بكفارة. وتحلل في يمينه أي استثنى قال امرؤ القيس (وآلت حلفة لم تحلل) أي حلفت يميناً مرسلة عن القيد والاستثناء.

تحليل: هو أيضاً من مصطلحاتهم في الكيمياء يستعملونه بمعنى الحل للجوامد فيقولون «تحليلات كيمبوية» وإنما هو مصدر حلله بالمكان أي أنزله به وحلل الشيء ضد حرمه.

تخصيص: قد يستعملونه مجموعاً بالألف والتاء هكذا (تخصيصات) بمعنى الرواتب والجرايات فيقولون «تخصيصات عسكرية معارمك تخصيصات سنوية سي» ويعنون ذلك وبهذا المعنى أيضاً يستعملون (مخصصات) وهو استعمال غير عربي.

تحصيل: قد يستعملونه بمعنى التعلم كقولهم «بن شمدي مكتبده تحصيل ايله مشغولم» وهو استعمال غير عربي.

تحكيم: يستعملونه بمعنى التقوية والإحكام كقولهم «عسكر موقعي تحكيم ايتمكله مشغول».

تخطر: يستعملونه بمعنى التذكر كقول قائلهم إذا لم يتذكر شيئاً «تخطر ايتميورم» وإنما هو مصدر تخطره أي جاوزه وتخطاه.

تخمر: يستعملونه بمعنى الاختمار وليس معناه كذلك في العربية وإنما هو مصدر تخمرت المرأة بالخمار إذا لبسته.

تخمير: يستعملونه بمعنى جعل الشيء مختمراً وإنما هو في العربية مصدر خمر العجين ونحوه أي جعل فيه الخمير وتركه حتى يجود. ويقال خمر وجهه أي غطّاه قال المطرزي في المغرب (وأما خمرت الغصير فتخمر فمي لم أجده).

تدارك: يستعملونه بمعنى التهيئة والإحضار كقولهم «د قيشلق ذخيره سني تدارك ايتدم» وقولهم «مهمات حربية تك تدار كيله اشتغال أو لنيوز» وليس معناه كذلك في العربية نعم جاء التدارك بمعنى الطلب والإحضار في كلام العرب ولكنه خاص بطلب ما فات. يقال تدارك القوم أي تلاحقوا وتداركه الله برحمته أي لحقه وتدارك خطأ الرأي بالصواب أي اتبعه وتدارك ما فات أي طلبه وأثبته وتدارك الشيء تلافاه. كل هذه المعاني غير ما يعنيه الترك وهم أيضاً يكسرون راءه المضمومة وذلك غلط ثان.

تدرس: يستعملونه بمعنى الدرس والإدراس والتعليم وليس معناه كذلك في العربية وإنما جاء في كلام العرب تدرس الأدراس أي لبسها.

تدني: يستعملونه بمعنى الهبوط والانحطاط وضد الترقي كقولهم «ذ خيره نك فيآبى تدني ابتدي» وقولهم «امريقا ليلرك ترقياتنه مقابل اسبا نياليلر تدني ايتمكده

در» وليس معناه في العربية كذلك فإن التدني هو الدنو والتقرب قليلاً قليلاً يقال «بعيد يتدنى خير من قريب يبتعد».

تذكر: يستعملونه بمعنى المذاكرة أي المفاوضة في الأمر كقولهم «مجلس وكلاده بوايشى تذكر ايتديلر» وإنما التذكر هو الذكر أي الخطور على البال.

ترصين: يستعملونه بمعنى الإرصان أي التقوية والإحكام كقولهم «بوبنايى برقات دها تحكيم وترصين ايتمك. . .» وإنما هو مصدر رصّن الشيء معرفةً أي غلبه وفهمه ويقال رصّن لي هذا الخبر أي حققه.

تسوية: يستعملونها بمعنى التأدية كقولهم «آله جغنك تسويه سنى استدعا ايتمشدر» وبمعنى التقضية والإتمام كقولهم «بوايشى تسويه ايديكز» وهو استعمال لا يتمشى في العربية ومنه قول العراقيين اليوم (سوِ لنا هذه الزينية) أي اعمل لنا هذا المعروف.

ترقين: يستعملونه بمعنى الشطب فوق الاسم لمحوه وإخراجه من سجل الموظفين فيقولون مثلاً «فلان مأمورك قيدى ترقين اولندى» والترقين في العربية كالترقيم هو أن تجعل علامة على رقاع ديوان الخراج وتوقيعاته وحساباته لئلا يتوهم أنها بيضت كي لا يقع فيها حساب فيقال رقن الحسابات أي رقمها وسود مواضع منها وهذا غير المعنى الذي يقصده الترك ولكنه قريب منه.

تسجين: يستعملونه بمعنى الحبس في السجن وإنما هو في العربية مصدر سجن الشيء أي شققه وسجن النخلة أي جعلها سلتناً وهي النخلة التي يحفر في أصولها حفراً [كذا والصواب حفر] يجذب الماء إليها إذا كانت لا يصل إليها الماء.

تشريف: يستعملونه لازماً بمعنى المجيء والذهاب والقدوم كقولهم للمسافر «نره تشريف ايديبورسكز» وللقادم من سفره «نره دن تشريفكز» وكقولهم «تشريفكزه منتظرم» وهو بعيد عن معناه العربي وإن كانوا لا يقولونه إلا في مقام التعظيم.

تشريك: يستعملونه بمعنى الإشراك وإنما هو في العربية مصدر شرّك نعله أي جعل لها شراكاً.

تشعيب: يستعملونه متعدياً بمعنى تصيير الشيء ذا شعب كقولهم «ابشي بوقدر

تشعيب ايتمه ملى» وما هو في العربية إلا لازم كالتشعّب يقال شعب عنه أي فارقه فراقاً لا يرجع وشعب الزرع تشعيباً أي صار ذا شعب.

تطبّب: يستعملونه بمعنى التطبيب مطلقاً وإنما هو في العربية تطبيب من لا يعرف علم الطب معرفة جيدة ومن معانيه في العربية أيضاً أن يكون مطاوع طبّب.

تطبيق: يستعملونه بمعنى المطابقة كقولهم «ظرفى مظروفه تطبيق ايتمك...» وقولهم «آلديغي امره تطبيق حركت ايدييور» وبمعنى الإجراء والتنفيذ كقولهم «قانونى تطبيق ايتمك اقتضا ايدر» وبمعنى التمرين والتدريب كقولهم «تحصيلده تطبيقاتسز اوكرتلمز» وكل ذلك غير عربي.

تعجيز: يستعملونه بمعنى الإضجار والإبرام كقولهم «چوق مراجعت ايتمكله بنى تعجيز ايدييورلر» وإنما هو في العربية مصدر عجّزه أي صبّره عاجزاً وثبّطه ونسبه إلى العجز.

تعمم: يستعملونه بمعنى العموم والشمول أي صيرورة الشيء عاماً وإنما هو مصدر تعمم الرجل لبس العمامة وتعممت الرجل إذا دعوته عماً.

تعصب: يستعملونه بمعنى شدة التمسك بالدين مع بغض أهل الأديان المخالفة وكراهتهم والاعتداء عليهم وليس معناه في العربية كذلك وإنما هو شدة التمسك بالدين فقط يقال تعصب الرجل في دينه أي كان شديداً غيوراً فيه ذاباً عنه وحقيقة التعصب الخصلة المنسوبة إلى العصبة وهي قرابة الرجل من قبل أبيه وهم الذابون عن حريم من هو منتهاهم وبهذا يتبين أن التعصب في الدين ليس مأخوذاً في معناه العربي بغض أهل الأديان المخالفة والاعتداء عليهم وإنما هو مجرد التمسك بالدين والغيرة عليه فليس التعصب بهذا المعنى مذموماً لا عقلاً ولا شرعاً بخلاف معناه التركي فإنه مذموم وصاحبه عند الله ممقوت وقد نرى كثيراً من كتّاب العربية يعنون بالتعصب إذا ذكروه ما يعنيه الترك فيشرعون على المتعصبين في الدين أسنة اللوم والتثريب. وعندي الذي يدفعه تمسكه بدينه إلى بعض أهل الأديان المخالفة ومعاداتهم لا يجوز في لغتنا الشريفة أن يسمى متعصباً وإنما يسمى جاهلاً أو سفيهاً أو غير ذلك من الألفاظ الدالة على الرذيلة وذلك لأن التعصب لفظ ذو معنى شريف يجل عن إطلاقه على أهل الجهل والحماقة.

تقاطع: يستعملونه بمعنى مرور الخطين أحدهما على الآخر كأن يمر أحد الخطين مثلاً من الجنوب إلى الشمال والآخر من الشرق إلى الغرب وهو من مصطلحات علم الهندسة وليس هذا معنى التقاطع في العربية وإنما هو مصدر تقاطعا ضد تواصلا أي تهاجرا وتقاطع الشيء بان بعضه من بعض ولا مناسبة بين هذا المعنى وبين الخطين المذكورين حتى يصطلح عليه فيهما. وقد استعمله العرب أيضاً بهذا المعنى في كتب الهندسة. وعندي أنهم لو قالوا خطان متعارضان لكان ذلك أفصح عربية وأدلّ على المعنى المقصود في الخطين من التقاطع. فإن المعنى الذي يقصدونه بالتقاطع في الخطوط هو معنى التعارض الذي هو بمعنى المعارضة تقول العرب عارضِ البعير الريح إذا لم يستقبلها ولم يستدبرها وذلك لا يكون إلا إذا كانت الريح هابة مثلاً من الشمال إلى الجنوب والبعير سائراً من الشرق إلى الغرب فمعنى المعارضة إذن هو عين المعنى الذي يقصدونه بالتقاطع.

تقديم: قد يستعملونه بمعنى التعريف كقولهم عند تعريف شخص بآخر «فلانى سزه تقديم ايدرم» وليس معناه في العربية كذلك.

تقزّح: يستعملونه بمعنى التشكل بشكل قوس قزح وإنما معناه في العربية التشعب يقال تقزح النبات إذا تشعب شعباً كثيرة.

تقليد: قد يستعملونه بمعنى المحاكاة سخرةً واستهزاءً كقولهم «فلان هركسك تقليدنى يابار وهركسى تقليد ايدر» وبمعنى المغشوش المصنوع بشكل غيره تمويهاً كقولهم «انكليز عاقيلرينك تقليدى عقمشدر» وقولهم «تقليد اوجوزدر» وليس معناه كذلك في العربية.

تكليس: يستعملونه بمعنى قلب الحجر وتحويله إلى الكلس وإنما هو في العربية مصدر كلس البيت أي طلاه بالكلس.

تلطيف: يستعملونه بمعنى الإلطاف تقول العرب ألطف زيد عمراً بكذا أي أكرمه وبرّه وأتحفه والاسم اللَطَف بالتحريك وأما التلطيف فإنما هو مصدر لطّف الشيء أي جعله لطيفاً.

تنبيه: قد يستعملونه بمعنى الأمر أو النهي بشدة كقولهم «بر يره كيتمه مسنى

تنبيه ايتدم» وقولهم «باغچه يه كيمسه يى صوقمامق اوزره باغچوانه تنبيهات ويرلدى» وليس معناه في العربية كذلك.

جذوة: يطلقون هذه الكلمة على الإبريق الصغير الخاص بطبخ القهوة وينطقون بذالها كالزاء حسب لكنتهم في النطق بكل ذال وربما كتبوها بالزاء أيضاً ومعناها في العربية الجمرة الملتهبة والظاهر أن وجه إطلاقهم إياها على الإبريق المذكور لمجاورته للجذوة فهو من باب تسمية الشيء باسم ما جاوره.

جلوه: (بكسر الجيم) يستعملونها بمعنى الدل والشكل عند الغناج وإنما الجلوة في العربية مصدر جلا العروس جلوة (بتثليث الجيم) وجلاء أي عرضها على بعلها مجلوةً ويوم الجلوة هو يوم عرض العروس على بعلها وهو ما يسميه الترك «قولطوق كونى» والجلوة أيضاً ما يعطي الزوج عروسه يوم تعرض عليه يقال ما جلوتها فيقال كذا وكذا وهو ما يسميه الترك «يوز كوريمى».

حضور: قد يستعملونه بمعنى الحضرة أي بمعنى عند كقولهم «حضورينه كيمسه يى قبول ايتميور» ويستعملونه أيضاً بمعنى الراحة والطمأنينة فيقولون «حضور قلب ايله» «كمال راحت وحضور ايله» وليس معناه كذلك في العربية.

حظ: قد يستعملونه بمعنى الحب والرغبة في الشيء كقولهم فيما لا رغبة لهم فيه «بن بوندن حظ ايتمم» وبمعنى السرور والفرح كقولهم «خبر صحتكزى آلوب چوق حظ ايتدم» وقد يستعملون جمعه مجموعاً بالألف والتاء بمعنى اللذائذ النفسية والشهوات فيقولون «حظوظات نفسانيه» ويعنون ذلك. وإنما الحظ في العربية هو النصيب من الفضل والخير وهو الجد أيضاً والحظوة أي المكانة والمنزلة عند الناس.

حقة: يستعملونها بمعنى الدواة وإنما الحقة في العربية هي وعاء من خشب أو عاج فاستعمالها بمعنى الدواة غير عربي وإن كانت الدواة وعاءً أيضاً.

خاطر: قد يستعملونه بمعنى الخطَر أعني الشرف والرفعة في القدر كقولهم «سزك خاطركز ايعون...» وقولهم «اونك خاطرى بيوكدر» «بن خاطر ايعون لقردى سويلمم» وبمعنى الحال كقولهم «خاطر كز ايمبى» وكل ذلك غير عربي.

خرابة: يستعملونها بمعنى الخربة وإنما الخرابة في العربية سرقة الإبل يقال خرب بإبل فلان خرابة أي سرقها فهو خارب.

دبدبه: يستعملونها بمعنى العظمة والجلالة كقولهم «كمال دبدبه ايله شهره كيردى» وإنما الدبدبة في العربية كل صوت، كوقع الحافر على الأرض الصلبة.

دقت: يستعملونها بمعنى الإمعان كقولهم «دقتله باقدى» وقد يستعملها العرب أيضاً كذلك في كلامهم فيقولون (نظرت إليه بدقة) وإنما معنى الدقة الغموض والصغر.

ذهاب: قد يستعملونه بمعنى الظن كقولهم «بنم ذهابم ياكلش چقدى» وليس ذلك من معانيه في العربية.

ذوق: يستعملونه بمعنى الأُنس والطرب كقولهم «سن ذوقكه باق» وقولهم «ذوق وصفاسيله مشغول آدم» وهو استعمال لا ينطبق على العربية.

رادّه: يستعملونها لبيان الغاية بمعنى حتى كقولهم «القردى سويليه ميه جك راده ده يورلدم» أي تعبت حتى عييت عن الكلام وبمعنى المقدار كقولهم «اسنى قرق راده لرنده در» وبمعنى المحيان كقولهم «ساعت بش راده لرنده» وإنما الرادة في العربية مؤنث الراد وهي أيضاً الفائدة يقال (لا رادة فيه) أي لا فائدة وهي أيضاً خشبة في مقدم العجلة تعرض بين النبعين.

راسمه: يستعملونها بمعنى الشيء المحتوم الذي جرت به العادة كقولهم «راسمه» تبريكى ايفا ايتمك...» وإنما الراسمة في العربية هي الناقة التي تسير رسيماً وجمعها رواسم ولو استعملوا بدلها المرسوم لكان صحيحاً.

رسم: قد يستعملونه بمعنى المكس كقولهم «كمرك رسمى» «طوزرسمى» وليس معناه كذلك في العربية.

رعناء: يستعملونها بمعنى الحسناء البارعة في الحسن كقولهم «دلبر رعنا» وإنما هي مؤنث الأرعن وهو الأهوج في منطقه والأحمق المسترخي.

زُرّاع: (بضم الزاء وتشديد الراء) يستعملونه بمعنى زارع وهو جمع. أو هو محرف من زراع (بالفتح والتشديد) مبالغة في زارع.

شربت: يستعملونه بمعنى مشروب خاص يصنع من الماء والسكر وإنما الشربة في العربية المرة ومن الماء ما يشرب دفعة واحدة.

شفق: يستعملونه بمعنى الفجر وإنما الشفق في العربية يطلق على الحمرة في الأفق من الغروب إلى العشاء الآخرة أو إلى قريبها أو إلى العتمة فإذا ذهب قيل غاب الشفق فاستعماله بمعنى الفجر غير عربي. نعم جاء الشفق بمعنى النهار أيضاً ولكن النهار غير الفجر.

صحابت: يستعملونها بمعنى المحاماة كقولهم «وقتيله ايلكنى كورمش اولديغچون هر وقت كنديسنى صحابت ايدييور» وإنما الصحابة في العربية المعاشرة والمرافقة.

صحبت: يستعملونها بمعنى المحادثة كقولهم «برآز اوطورده صحبت ايده لم» وقولهم «آقشاملرى طوپلانوب صحبت ايدردك» وليس معناها في العربية كذلك.

صنيعة: قد يستعملونها بمعنى الفرية والدسيسة فيقولون «بوبر صنيعه در» «اونك صنيعه سيدر» وإنما الصنيعة في العربية هي الإحسان وتجمع على صنائع.

طائفة: يطلقونها على من يقوم بأمر السفينة من النواتي والملاحين فيقولون «كمى طائفه سى» وليس ذلك من معانيها في العربية.

طبق: (بالتحريك) يستعملونه بمعنى الإناء الذي يؤكل به أي الصحن والصحنة وإنما هو في العربية شيء كالخوان يؤكل عليه.

عار: يستعملونه بمعنى الحياء كقولهم «بو آدمده هيج عار ناموس يوقميدر» ويقولون «عارسز» لمن عدم الحياء وإنما العار في العربية كل شيء لزم به عيب أو سبة وقيل كل ما يعيّر به الإنسان من قول أو فعل.

عبارت: يستعملونها في مقام (إنما) أو (ما وإلا) أي كأداة الحصر كقولهم «دوزينه اون ايكى شيدن عبارتدر» وقولهم «ذكرو عبادت ذهن وقلبى جناب حقه ربط وحصر ايتمكدن عبارتدر» وليس استعمالها كذلك بعربي. نعم يقال في العربية (هذا عبارة عن هذا) أي بمعناه أو مساوٍ له في الدلالة.

عشرت: يستعملونها بمعنى المعاقرة أي شرب الخمر وإنما العشرة في العربية اسم من المعاشرة بمعنى المخالطة.

عزيمت: يستعملونها بمعنى المسافرة كقولهم «حجازه عزيمت ايتدى» وبمعنى الذهاب في مقابلة الإياب كقولهم «قونيه يه قدر عزيمت وعودت ايعون دمير يولى بيلتى آلدم» والعزيمة في العربية هي الإرادة المؤكدة.

عشوه: يستعملونها استعمال الجلوه أي بمعنى الدل والشكل والتغنج وإنما العشوة في العربية (بتثليث العين) الشعلة من النار تُرى ليلاً من بعيد فتقصد وهي أيضاً ركوب الأمر على غير بيان.

عمارت: (بكسر العين) يطلقونها على محل وقفه أهل الخير وجعلوا له ريعاً ليكون مطعماً للفقراء فيطبخ فيه لهم الحساء ونحوه من الأطعمة. كقولهم «فلان باشانك عمارتى، سلاطين عظام عمار تلرى» وإنما العمارة في العربية اسم من عمر فلان الدار إذا بناها والعمارة أيضاً أخص من القبيلة. وما يعمر به المكان.

عمل: قد يستعملونه بمعنى استطلاق البطن كقولهم «عملى واردر، عملدن راحتسزدر» وربما استعملوه بمعنى الإسهال أيضاً كقولهم «ايعديكم علاج عمل ايتمدى» أي لم يسهل ويقولون «عمل علاجى» أي دواء الإسهال ومنهم أخذه عوام العرب فصاروا يستعملونه كذلك. والعرب إنما تعبّر عن ذلك بالاستطلاق يقال استطلق بطنه أي مشى وكذا يعبرون عنه بالتطليق وهو مصغر الاستطلاق على غير القياس.

عنعنه: يستعملونها بمعنى السالفة أي الأحدوثة التاريخية فيقولون «بو خصوصده كوزل بر عنعنه مز واردر» ويقولون «بويله حركت ايتمك بزم عنعناتمزه مخالفدر» وهو استعمال غير عربي.

عيّاش: يستعملونه بمعنى السكّير وإنما هو في العربية صيغة للمبالغة من عاش وبائع العيش أيضاً.

غدر: يستعملونه بمعنى الظلم والجري على غير مقتضى الرأفة والرحمة كما يستعملون كلمة (غدار) بمعنى ظالم غير راحم وإنما الغدر في العربية الخيانة وترك الوفاء.

غرض: يستعملونه بمعنى الحقد والحزازة والنية الفاسدة ويقولون منه (مغرض) بهذا المعنى وليس ذلك من معانيه العربية.

غيرت: (بفتح الغين) قد يستعملونها بمعنى الغيرة (بكسر الغين) أي النخوة والحمية كقولهم «كند يسنده غيرت اسلامية غيرت وطنيه واردر» وبمعنى الهمة والاهتمام بالأمر كقولهم «بو ايشى بوكون بتيرمكه غيرت ايتملى» وبمعنى الصبر والتجلد كقولهم «بويله بر فلاكت زماننده غيرتى الدن براقماملى» وكل ذلك غير معناها العربي إذ هي في العربية الأنفة وأن يكره المرء شركة الغير في حقه.

غيور: يستعملونه بمعنى المقدام الهمّام الذي يسعى لا يكل ولا يمل وذلك غير معناه في العربية.

فائض: يستعملونه بمعنى الربا وذلك غير معناه العربي.

فرق: قد يستعملونه بمعنى الفضل أي البقية كقولهم «سزه فرانسز ليراسى يرينه برعثمانلى ليراسنى ويررسه م فرقنى ويررميسكز» وبمعنى الفهم والفطنة للشيء كقولهم «كنديسنه كوستردم فقط فرقنه وارمدى» أي لم يفطن له وليس ذلك من معانيه العربية.

فريق: يطلقونه على قائد فرقة كبيرة من الجيش فهو بهذا المعنى عندهم اسم مفرد وإنما الفريق في العربية الطائفة من الناس وجاء بمعنى الفرق (بكسر فسكون) أيضاً وهو القسم من كل شيء. ولعلهم سموا هذا القائد فريقاً بملابسة أنه ذو فريق أو هو من قبيل تسمية الشيء باسم ما ولّي عليه. وأغرب من ذلك أنهم يجمعونه على فرقاء كما يجمعون مشير على مشراء وكلاهما غلط فإن جمع الفريق أفرقاء وأفرقة.

فنا: مقصور من الفناء وهو العدم وهم يستعملونه بمعنى السيِّئ والرديء فيقولون «فنا آدم فنا ايش فنا هوا» وذلك خارج عن معناه العربي.

فكر: قد يستعملونه بمعنى الرأي كقولهم «بن فكر مى بيان ايتدم بوبابده سزك فكر كزندر» وبمعنى العقل والذكاء كقولهم «بو آدمده هيعج فكر بوقدر» وبمعنى الذاكرة والخاطر كقولهم «فكر مده قالمدى» «اشمدى فكرمه كليور» وليس ذلك معناه في العربية فإن الفكر في العربية هو التأمل والتروي.

قابل: قد يستعملونه بمعنى الممكن كقولهم «بو ايش قابل دكلدر» وذلك خارج عن معناه العربي.

قباحت: يستعملونها بمعنى الذنب والجريرة كقولهم «بونى قباحتك جزاسى ندر» «قباحتمى بيله يم ده جزامه راضى يم» وإنما القباحة في العربية مصدر قبح الشيء ضد حسن فاستعمالها بالمعاني المذكورة غير عربي.

قديد: يستعملونه بمعنى الجسم الحيواني المعروق اللحم الذي لم يبقَ منه إلا العظام أي الهيكل العظامي وبمعنى الهزيل النحيف البدن وإنما القديد في العربية اللحم المجفف في الشمس وقيل ما قطع منه طولاً والقديد أيضاً الثوب الخلق.

قصور: قد يستعملونه بمعنى العيب كقولهم «بو آتك برقصورى اولمه ايدى صاحبى الندن جيقار مزدى» وبمعنى الذنب كقولهم «نم قصورم نه در، بر قصورمى ايتدم» وليس ذلك من معانيه العربية.

قفا: يستعملونه بمعنى الرأس والجمجمة وينطقون بالفاء منه مفخمة. وإنما القفا في العربية مؤخر العنق.

قلب: قد يستعملونه بمعنى البهرج الزائف فيقولون «بوليرا بو مجيديه قلبدر» ومنهم أخذه العوام فاستعملوه بهذا المعنى. وهم قد قلبوا (القلب) باستعمالهم هذا رأساً على عقب فإن القلب في العربية يطلق على المحض الخالص من كل شيء فيقال رجل قلب أي خالص النسب ويقال جئتك بهذا الأمر قلباً أي محضاً. أما الترك فقد أطلقوه على العكس من ذلك.

قيافت: يستعملونها بمعنى الزي كقولهم «درويش قيافتنده بر آدم» وقولهم «تبديل قيافت ايتدى» وإنما القيافة في العربية هي تتبع الأثر.

كبار: جمع كبير وهم يستعملونه كالمفرد بمعنى الكريم الوقور الحسن الأخلاق فيقولون لمن كان كذلك «كبار آدم». أو هو كبار كغراب بمعنى الكبير وهم يكسرون كافه لحناً.

كيف: يستعملونها بمعنى الكيفية أي الحالة والصفة التي يكون عليها الإنسان من صحة أو مرض ومن سرور أو حزن كقولهم «كيفيكز ايميدر» ومنهم أخذ أهل

العراق اليوم قولهم لمن يسألونه عن حالته «اشلون كيفك» وهذا خاص بأهل الأمصار وأما أهل البادية فيقولون (كيف انت) وهو قول فصيح. ويستعملونها أيضاً بمعنى الأنس والانبساط كقولهم «عشرت عالمنده كيف ايدييور» ومنه أيضاً قول العراقيين اليوم (فلان مكيّف) أي فرحان ويقولون في الأمر (كيف) أي افرح ويستعملونها أيضاً بمعنى الاستبداد ونبذ القانون كقولهم «كيف ايله حركت ايدييور» وقولهم «حكم كيفى معامله‌ء كيفيه» وكل ذلك غير عربي فإن الكيف في العربية مصدر كاف الشيء بكيفه إذا قطعه. وكيف أيضاً اسم مبهم غير متمكن يستعمل على وجهين أحدهما أن يكون شرطاً والثاني وهو الغالب أن يكون استفهاماً يستفهم به عن الأوصاف الغريزية والأحوال.

لحوق: يستعملونه بمعنى اللحاق أي الإدراك وإنما اللحوق في العربية هو اللزوم يقال لحق الثمن فلاناً أي لزمه ووجب عليه.

خير: يستعملون هذه الكلمة كحرف النفي وهي كلمة عربية ومنشأ استعمالهم إياها في مقام النفي أن المسؤول كان ينطق بها قبل الجواب تفاؤلاً بالخير ثم يجيب فإذا قيل لأحدهم مثلاً «درسكزى حاضر لاديكزمى؟» وأراد أن يجيب بالنفي قال «خير. دها حاضر لايه مدم» فالجواب إنما هو قوله «دها حاضر لايه مدم» وأما (خير) فإنما نطق بها تفاؤلاً بالخير. وقد كثر هذا الاستعمال عندهم حتى صارت كلمة خير ملازمة للنفي في كلامهم وحتى أنهم صاروا يكتفون بها عما بعدها من الجواب المنفي إلى أن تنوسي المعنى المقصود من إيرادها وهو التفاؤل بالخير وأصبحت لا تفيد إلا النفي. وعوام العرب يستعملونها للنفي أيضاً كالترك.

لازم: قد يستعملونه بمعنى الضروري المحتاج إليه كقولهم «بكا بر كتاب لازم» وقولهم «بوقلمى ويره مم بكا لازم» ومنهم أخذه العرب اليوم في محاوراتهم بل في مكاتباتهم أي لي به حاجة وهو استعمال لا ينطبق على اللهجة العربية.

مبغوض: يستعملونه بمعنى مبغض وهو غلط إلا على لغة رديئة.

مبتنى: يستعملونه بمعنى المستند كقولهم «بودعوى نه اوزيرينه ميتنيدر» وإنما المبتنى في العربية هو الباني والذي صار له بنون. وقد رأيت بعض كتّاب العربية

يستعملونها بهذا المعنى (مبتنى) ولا أحسب له أصلاً ولو استعملوا بدله مبتنى بفتح النون أي بصيغة المفعول لصح فإنه حينئذٍ بمعنى المبنيُّ أما الترك فيستعملونه بصيغة الفاعل ويعنون به معنى اسم المفعول وهو غلط.

متحدّث: يستعملونه بمعنى الحادث فيقولون «وقائع متحدثه» وإنما المتحدث هو المتكلم.

متحسس: يستعملونه بمعنى ذي الرقة والعاطفة من الحس وإنما هو في العربية المتسمع الذي يلتمس الخبر أي هو كالمتجسس إلا أنه في الخير والمتجسس في الشر.

متخصص: يستعملونه بمعنى الخصى وهو المتعلم علماً واحداً يقال أخصى طالب العلم إخصاءً أي تعلم علماً واحداً وأما المتخصص فمعناه المنفرد يقال تخصص به أي انفرد. وبين المعنيين فرق كبير كما لا يخفى على الفطن.

مجال: يستعملونه بمعنى القوة والطاقة كقولهم «هيجج مجالى يوقدر بنده مجال قالمدى» ويقولون «مجالسز» أي ضعيف لا قوة له وليس معناه كذلك في العربية.

مجرد: يستعملونه بمعنى العزب أي الذي ليس له أهل كقولهم «آخر عمرينه دك مجرد قالدى» أي بقي عزباً لم يتزوج وليس معناه كذلك في العربية.

محاكمة: قد يستعملونها بمعنى النظر أي التدبّر والتأمل كقولهم «إنسان هر ايشتديكنى محاكمه ايتمكسزين قبول وتصديق ايتمه مليدر» وإنما المحاكمة في العربية المخاصمة عند الحاكم.

محجوب: يستعملونه بمعنى الحيي وبمعنى الخجلان كقولهم «كنديسى محجوب بر آدمدر» وقولهم «زيارتكزه كله مديكم ايچون سزدن چوق محجوبم» وليس معناه في العربية كذلك.

محرك: (بوزن محشر) يستعملونه بمعنى الخط الموهوم الذي تحرك فيه السيارات بدورانها في الفضاء. ولم يسمع المحرك بهذا المعنى في كلام العرب وإن جاز قياساً وإنما المسموع من العرب هو المحرك بمعنى منتهى العنق عند المفصل من الرأس وبمعنى مقطع العنق فالصواب أن يستعمل (مدار) بدل محرك.

محرم: يستعملونه بمعنى السر كقولهم «ايشى دك محرم طوتيورلر» ويمعنى موضع السر أي المؤتمن على الأسرار كقولهم «سن بنم محرم اسرار مسك» وهو استعمال لا يتأتى في العربية فإن المحرم هو الحرام. (والمحارم) ما يحمى من كل شيء. ويقال هو محرم من فلانة أي لا تحل له كما يقال هو محرم لها وهي محرم له.

محسنات: (بفتح السين المشدّدة) يستعملونها بمعنى الفوائد والمزايا كقولهم «بوماكينه نك چوق محسناتي واردر» وقولهم «بو اصولك محسناتنى اكلايه ميورم» وهو استعمال غير عربي.

محظوظ: يستعملونه بمعنى المسرور والمبتهج كقولهم «بوخبردن چوق محظوظ اولدم» والمحظوظ في كلام العرب هو ذو الحظ كالحظي والحظيظ أي هو الذي أحبه الناس وعلت منزلته عندهم.

مرخص: يستعملونه بمعنى المندوب وهو الذي تندبه الحكومة لأمر فترسله إلى حكومة أخرى. والمرخص لا يفيد هذا المعنى إذ هو من الرخصة وهي التخفيف في الأمر يقال رخّص له في كذا ورخّصه أي أذن له فيه بعد النهي عنه.

مخابره: يستعملونها بمعنى المكاتبة ومعاطاة الأخبار بين الاثنين ويقولون مخابر بمعنى مكاتب وإنما المخابرة في العربية المزارعة يقال خابره مخابرة أي زارعه على نصيب معين كالثلث والربع. والمخابرة أيضاً المبالاة والاكتراث يقال خابره أي اكترث له وبالى به ويقال تخابرا إذا اختبر كل منهما الآخر فإن صاحب الأساس قال في مادة (بلا) هما يتباليان أي يتخابران. هذا وليس في معاجم اللغة ما يدل على أن المخابرة بمعنى المكاتبة أو بمعنى إخبار أحد الشخصين بخبر. وكتّاب العربية اليوم يستعملونه بالمعنى التركي.

مرطوب: يستعملونه بمعنى المبلول وذي الرطوبة وإنما المرطوب في العربية هو الذي أطعم رطباً يقال رطب القوم أي أطعمهم الرطب فهم مرطوبون.

مزخرفات: يطلقونها على النجاسات والمقاذر وكأنه من باب التسمية بالضد. والمزخرفات في العربية هي المُزينات والمموهات.

مراق: يستعملونه بمعنى الهوس وهو طرف من الجنون كقولهم «بو آدم مراق كتير مش» وبمعنى ما يحصل عند الإنسان من حب الاطلاع على المجهول كقولهم «بوما كينه نك ناصل ايشلديكنى اوكرنمكى مراق ايتدم» وبمعنى الحرص والتهالك على الشيء كقولهم «بو آدم كتاب مراقليسى در» وقولهم «ولو سديدله كزمكه مراقى واردر» وبمعنى الخوف كقولهم للخائف من شيء «مراق ايتمه يك، مراق اولنه جق برشي دكلدر» وكل ذلك غير معناه العربي فإن المراق (بتشديد القاف) هو ما رقّ ولان من البطن جمع مرق (بالقاف المشددة أيضاً) أو هو جمع لا واحد له. وكأنهم أخذوا المعنى الأول أعني الهوس من المراقية (بتشديد القاف وتخفيف الياء) ثم توسعوا فيه إلى المعاني الأخرى والمراقية هي عند الأطباء نوع من الماليخوليا التي معناها الخلط الأسود منسوبة إلى مراق البطن فحقها تشديد القاف والياء ولكن الأطباء يستعملونها بتخفيف الياء وقد جرى ذلك على ألسنتهم مجرى الغلط المشهور وصار تشديد الياء فيها كالصحيح المهجور.

مساعده: قد يستعلمونه بمعنى الإذن كقول قائلهم لمن أراد أن يبرح من عنده أو لمن أراد أن يتكلم معه في أمر «مساعده كزله» وإنما المساعدة في العربية المعاونة.

مسافر: يستعملونها بمعنى الضيف كقولهم «آناطولى كويلرينك مسافر قبولنه مخصوص مشترك اوطه لرى واردر» وبمعنى الزائر كقولهم «اوطه ده مسافر واردر، مسافر لكه كبتديلر» وليس معناه في العربية كذلك.

مستحاثه: يجمعونها على مستحاثات ويطلقونها على العاديّات القديمة التي تستخرج من الأرض عند حفرها. وهي إن لم تكن في العربية تفيد هذا المعنى بتمامه فمعناها العربي قريب من هذا المعنى جداً وقد أثبتناها هنا لا لكونهم حرفوا معناها العربي في الاستعمال بل لكونها مما يلزم أن يستعملها العرب أيضاً في علم الآثار فإن المستحاث في العربية هو المستخرج سيما المستخرج من الأرض إذ يقال استحاث الشيء أي استخرجه ويقال استحاث الأرض أي أثارها وطلب ما فيها فيلزم أن لا يغفلها العرب في الاستعمال. والأولى فيما يسمونه بعلم الآثار في العصر الحاضر أن يسموه علم المستحاثات أو علم الاستحاثة أي علم إثارة الأرض

وطلب ما فيها. والآثار لا تدل على هذا المعنى إذ هي جمع أثر وهو ما بقي من رسم الشيء.

مستخبر: (بصيغة المفعول) يستعملونه بمعنى مسموع كقولهم «فلانك بوكون كله جكى مستخبردر» وإنما المستخبر في كلام العرب هو المطلوب منه الخبر يقال استخبره أي سأله الخبر.

مسترحم: (بصيغة المفعول) يستعملونه بمعنى المرجو كقولهم «معروضاتمك اعتباره آلنمسى مسترحمدر» ومنه قول العامة (استرحم منك إرسال كذا) أي أرجو منك وهو غلط فإن الإرسال لا يسترحم وإنما يسترحم الإنسان إلى الإرسال. فإن الاسترحام هو الاستعطاف يقال استرحمه أي استعطفه.

مشيخت: يستعملونها كالمصدر بمعنى الشيوخة والشيوخية ويقولون «مشيخت اسلامية» للمنصب المعلوم وإنما المشيخة جمع شيخ كشيوخ وأشياخ.

مصارف: يستعملونها بمعنى المصاريف جمع مصروف وإنما المصارف جمع مصرف وهو محل الصرف كمجلس ومجالس ومنه مصارف الزكاة للذين تصرف إليهم.

مضايقة: قد يستعملونها بمعنى الضيقة (بكسر الضاد) وهي الفقر وسوء الحال كقولهم «نازو نعمتله الشوب ده صكره مضايقه چكمك دك مشكلدر» وإنما المضايقة في العربية هي المعاسرة يقال ضايقه عاسره.

معاش: يستعملونه بمعنى الوظيفة أي الراتب والجراية وهو استعمال غير عربي ولو استعملوا بدله المعيشة لكان أقرب إلى العربية فإن المعيشة قد تطلق على ما يعاش به من طعام ونحوه مما يكسب.

معدن: يستعملونه مفتوح الدال بمعنى الفلز أي كل ما هو من جواهر الأرض كالذهب والفضة والنحاس والشبه والحديد والقصدير والرصاص والتوتيا فيقولون «دمير باقر قلاي قورشون كومش آلتين اك معروف معدنلردندر» وقد يطلقونه ويريدون به ما سوى الذهب والفضة كقولهم «بوكومش دكل معدندر» وقولهم «معدن طباق، معدن مداليه» وإنما المعدن في العربية هو منبت هذه الأشياء المذكورة. وهو بكسر الدال كمجلس لا بفتحها.

مغدور: يستعملونه بمعنى المظلوم المغصوب حقه وليس معناه كذلك في العربية.

معصوم: يستعملونه بمعنى البريء كقولهم «بونى حقز يره اتهام ايتمه يكز بو آدم معصومدر» وبمعنى الطفل الصبي كقولهم «او معصومه اورمايلك كناهدر» وإنما المعصوم في العربية مفعول من (عصم الله فلاناً من المكروه) أي حفظه ووقاه وعصم الشيء منعه.

مغبر: يستعملونه بمعنى مستاء وإنما المغبر هو الأغبر ويوم مغبر مشتد غباره.

مقاوله: يستعملونها بمعنى المشارطة في مضاربة أو بيع أو شراء أو عقد شركة أو نحو ذلك وإنما معناها في العربية المفاوضة والمجادلة يقال قاوله في أمر أي فاوضه وجادله.

مقلد: يستعملونه بمعنى المحاكي لأحد في قوله أو فعله قصد الاستهزاء فيقولون «او مقلّد بر آدمدر» وليس معناه كذلك في العربية.

ملّت: يستعملونها بمعنى الأمة كقولهم «عثمانلى ملتى، ترك ملتى» وإنما هي في العربية الشريعة أو الدين وقيل الملة والطريقة سواء وهي اسم من أمليت الكتاب. ثم نقلت إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يمليها النبيّ (صلى الله عليه وسلم).

منافسة: يستعملونها بمعنى التحاسد والتباغض وإنما هي في العربية مصدر نافس في الشيء أي رغب فيه على وجه المباراة في الكرم ونافس في الشيء أي بالغ وغالى وزايد نعم جاء النفس (بالتحريك) بمعنى الحسد وهو مصدر نفس عليه بخير أي حسده عليه ويقال رجل نافس ونفيس أي حاسد.

مندرج: يستعملونه بمعنى المدرج (بصيغة المفعول) أي المدخل في الشيء كقولهم «فلان غزته ده مندرج برمقاله...» وإنما المندرج هو المنقرض يقال اندرج القوم أي انقرضوا.

منصب: (بفتح الميم والصاد) يستعملونه بمعنى المصب فيقولون «ينيلك منصبى» وهو خطأ ولو ضموا ميمه لصح إذ يكون بمعنى محل الانصباب والأفصح المصب.

منطق: يستعملونه بمعنى المعقول سواء كان بمعنى اسم المفعول أو بمعنى المصدر أي العقل كالمجهود والميسور كقولهم «بو سوز منطقزدر، بو سوز منطقه موافق دكلدر، بوسورده منطق يوقدر» أي غير معقول وهو استعمال لا ينطبق على العربية.

منفور: يستعملونه بمعنى المنفور وهو الممقوت كقولهم «بو ايش منفورمدر» وقولهم «شيطان منفور بر شخصدر» والصحيح أن يقال منفور منه. يقال في العربية (نفر القوم من كذا) أي أنفوا وكرهوه وتقول العرب نفرت من صحبة فلان. وأما المنفور وحده بغير (منه) فمعناه المغلوب يقال نفرت فلاناً نفْراً إذا غلبته قال الأعشى (واعترف المنفور للنافر).

مواصلت: يستعملونها بمعنى الوصول «ساعت بشده بورايه مواصلت ايتديلر» وإنما المواصلة في العربية ضد المهاجرة ويقال واصل الشيء وواصل فيه أي دوامه من غير انقطاع ويقال واصل حبله أي وصله ضد هجره.

مورود: يستعملونه بمعنى الوارد كقولهم «فلاندن مورود تذكره» وهو استعمال غلط.

موسم: يستعملونه بمعنى الفصل كقولهم «قيش موسمى، ياز موسمى» ويستعملونه بمعنى الوقت مطلقاً كقولهم «اوزوم موسمى، حج موسمى» وإنما الموسم في العربية هو المجتمع وقد كثر استعماله لوقت اجتماع الحج وسوقهم في مكة.

مهمات: قد يستعملونها بمعنى العينة (بكسر العين) أي مادة الحرب وإنما المهمات هي جمع مهمة مؤنث المهم وهو الأمر الشديد وكل ما هُمّ به من أمر والمهمات من الأمور الشدائد المحرقة.

نافله: يستعملونها بمعنى العبث كقولهم «نافله مصرف نافله يورلدم» وإنما النافلة في العربية هي ما تفعله وهو غير واجب عليك.

ناموس: يستعملونه بمعنى العرض والأدب والعفة ويقولون لمن عدم هذه الأشياء «ناموسسز» وإنما الناموس في العربية هو الشريعة والناموس الأكبر جبريل

والناموس أيضاً صاحب السر المطلع على باطن أمرك وقيل صاحب سر الخير يقال (فلان ناموس الأمير) أي صاحب سره والناموس أيضاً الحاذق ومن يلطف مدخله وفترة الصائد يكمن فيها للصيد وبيت الراهب ووعاء العلم والشرك (بفتح أوله وثانيه) والكذاب والنمام ودويبة غبراء كهيئة الذرة وعربسة الأسد والمكر والخداع.

ورم: يستعملونه بمعنى السل لهذا الداء المعروف وهو استعمال غير عربي ومعناه في العربية النتوء والانتفاخ.

نشئه: (هكذا يكتبونها) والصواب أن تكتب هكذا (نشأة) يستعملونها بمعنى الارتياح والسرور والنشاط كقولهم «اوكون نشئه سى وارايدى» وقولهم «نشئه م بوزولدى» وبمعنى الانتشاء أي السكر الخفيف كقولهم «آرده صويى نشئه ويرر» والصواب أن يستعمل بدلها نشوة فإن النشوة هي السكر وقيل أوله. وأما النشأة فإنما هي مصدر نشأ الشيء نشأ ونشوءاً ونشأةً أي حيي وحدث وتجدد.

نكره: يستعملونها بمعنى النكات كشداد وهو الذي يأتي بالنكتة في كلامه وهم أيضاً يسكنون كافها المكسورة وليس معناها في العربية كذلك.

وجود: يستعملونه بمعنى الجسد والبدن كقولهم «بتون وجودم آغريبور» ويقولون «وجودلى» للرجل المبدان المبطان وإنما الوجود في العربية خلاف العدم.

وقعه: يستعملونها بمعنى الواقعة أي الحادثة والنازلة والفرق بينها وبين الواقعة أن الوقعة هي الصدمة بعد الصدمة في الحرب فهي خاصة بالحرب بخلاف الواقعة فانها تكون بمعنى المصادمة في الحرب وبمعنى الحادثة والنازلة وفي العربية يقال وقع بالعدو وقعاً ووقعةً أي بالغ في قتالهم وفي المصباح (قتلت وأثخنت) وتميم تقول أوقعت. والترك يستعملونها استعمالاً مطلقاً.

هضم: قد يستعملونه بمعنى الانهضام كقولهم للطعام الذي لا ينهضم «بطيء الهضم» وهو غلط لأن الهضم مصدر متعد والطعام لا يكون هاضماً بل مهضوماً.

هواء: لا ينطقون به إلا مقصوراً وقد يستعملونه بمعنى اللحن الموسيقي والنغمة ويجمعونه بهذا المعنى أيضاً على أهوية كقولهم «كوزل برهوا علديلر» وقولهم «موسيقه بر طاقم اهويهء لطيفه ترنم ايتدى» وليس ذلك من معانيه في العربية.

هوس: (بالتحريك) يستعملونه بمعنى الرغبة في الشيء والميل إليه كقولهم «بوچوجق درسه هيج هوسى يوقدر» وقولهم «او ايشلره هوس ايتمه ملى» وإنما الهوس في العربية طرف من الجنون وخفة العقل وقيل هو يبس الرأس ويتولد من كثرة السهر قال الزمخشري وبرأسه هوس أي دوران أو دوي.

يعني: يستعملونه كحرف التفسير بمعنى أي ولهذا يستوي فيه عندهم المتكلم والمخاطب والغائب والمفرد والجمع فيقول المتكلم «كله مم يعني كلمك اقتدارم يوقدر» فيوردها بصيغة الغائب ويقولون «جنس فرس يعني آت صويى» ومنهم أخذه العوام فصاروا يستعملونه كحرف التفسير بمعنى أي. ويعني فعل مضارع معناه يريد ويقصد يقال عنى بقوله كذا أي أراد ومصدره العناية.

يكون: مضارع من الكون وهم يستعملونه استعمال الاسم بمعنى المجموع والحاصل فيقولون «بورقملرك يكونى نه ايتدى» وكذا قولهم «بونك يكونى ايكى يوز غروشدر».

نفر: (بفتح النون والفاء) يطلقونه على الواحد من الناس أي بمعنى الشخص والفرد منهم ويستعملونه بمعنى الجندي أيضاً أي الواحد من الجند ويريدون به من لم يكن ذا رتبة منهم كقولهم «بر ضابطله بر چاوش ايكى اوباشى اوچ نفر كلدى» وليس معناه كذلك في العربية إذ هو في العربية قد يطلق على الناس كلهم وعلى ثلاثة إلى عشرة من الرجال وقيل إلى سبعة ولا يقال نفر فيما زاد على العشرة.

ترهيب: يستعملونه بمعنى الإرهاب وإنما هو مصدر رهّب الجمل أي ذهب ينهض ثم برك من ضعف بصلبه.

احتساس: يستعملونه بمعنى الحس وهو في العربية مصدر احتسه إذا مسه والاحتساس في كل شيء أن لا يترك في المكان شيء أي استئصاله.

تشفية: يستعملونها للتعدية بمعنى الشفاء الذي هو مصدر متعد غير محتاج إلى التعدية. أما التشفية في كلام العرب معناها الزيادة والربح فقد قالوا «ما شفّى فلان أفضل مما شفّيت» أي ما ازداد وربح أفضل مما استزدت. قال ابن الأثير ولعل أصله شفّف.

مؤسف: (بتشديد السين) فاعل من التأسيف يستعملونه بمعنى المؤسف (بضم أوله وسكون ثانيه) أي المحزن وإنما التأسيف في العربية مصدر أسّف التمرة وغيرها أي قشرها قال الأسود بن يعفر:

وكنت إذا ما قرّب الزاد مولعاً بكل كميت جلدَة لم تؤسّف

أي بكل تمرة كميت في لونها صلبة لم تقشر لصلابتها.

ما غيّروا لفظه دون معناه

آبلاق: يطلقونه على الشاب الضخم المدوّر الوجه الذي اشتد بياض وجهه كما اشتد سواد عينيه وشعره وهو محرف من (أبلق) وهو في العربية الذي فيه بياض وسواد.

آبلى: يطلقونه على الحبل الذي يحمله الملاح بيده لإدارة شراع السفينة فهو محرف من لفظ (حبل).

آسيده: يستعملونها بمعنى العصيدة فهي محرفة منها.

آقطار: (بمد أوله) يطلقونه على العطار الذي يطوف في الشوارع يبيع بعض الحاجات الصغيرة فهو محرف من لفظ (عطار).

أسباب: يستعملون هذه الكلمة بمعنى أثواب فهي محرفة منها لفظاً.

ايَرْتى: يستعملون هذا اللفظ بمعنى العارية فهو محرف من لفظ العارة أو العارية وإيضاح ذلك أنهم ألحقوا ياء النسب لكلمة عارة أو عارية ظناً منهم أن الشيء إذا نسب إلى العارية كان معناه أنه مستعار ولم يعلموا أن التعبير بالعارية وحدها وافٍ بالغرض فقالوا (عارتى وعاريتى) هكذا بإبقاء التاء لجهلهم بقواعد النسبة. ومن المعلوم أن الترك ينطقون العين كالألف في جميع كلامهم فيقولون في عالم (آلم) وفي مفعول (مافول) وهكذا العين في عاريتي يلفظونها ألفاً فيقولون (آريتى) ثم إنهم بكثرة الاستعمال قلبوا الراء والياء قلباً مكانياً فصارت (آيرتى) هذا ولم أدر ما الذي دعا شمس الدين سامي صاحب القاموس التركي أن ينكر كون هذه الكلمة محرفة من عاريتي مع أن ذلك ظاهر.

بايات: قد يكتبونها هكذا (بيات) وهم يستعملونها بمعنى البائت وهو ضد الطري فيقولون مثلاً «بيات اكمك» وهي محرفة من بائت.

بدايت: (بكسر الباء) يستعملونها بمعنى البدء كقولهم «بر ايشه بدايت ايتمك» وبمعنى البداءة وهي أول الحال كقولهم «بو ايشك بدايت ونهايتى...» وهي محرفة من البداءة (بفتح الباء) وهي أول الحال.

تريد: (بكسر التاء والراء) يطلقونها على الثريد فهي محرفة منه.

تلأل: يستعملون هذه الكلمة بمعنى دلأل وهو التوسط بين البائع والمشتري فهي محرفة منه وقد يكتبونها بالدال أيضاً ولكنهم لا يلفظونها إلا تاءً.

تنف: (بفتح أوله وثانيه) يستعملونه بمعنى الطنب فهو محرف منه.

تاندير: وقد يلفظونه هكذا (تاندور) وكلتاهما محرفتان من التنور.

شفره: يطلقون هذه الكلمة على الرسالة المكتوبة بالأرقام الهندية رمزاً بها إلى الحروف رمزاً اصطلاحياً فهي محرفة من الجفر فإن الجفر هو علم الحروف والرموز الحرفية وفيه تستعمل الأرقام الهندية بدل الحروف والكلمات. فما يسمونه (شفره) ينبغي أن يعبر عنه العرب بالرسالة أو بالجفرية أو بالجفر وحده اصطلاحاً وذلك خير من قولهم الرسالة السرية فإنها تصدق على الرسالة المرسلة سراً وإن كانت مكتوبة بالحروف الصريحة. هذا على أن كلمة شفره لم يأخذها الترك من العربية رأساً وإنما أخذوها عن الفرنساوية وهي أخذتها عن العربية.

حشاري: (بفتح الحاء) يطلقون هذه الكلمة على كل ذي شراسة وعجرفة من إنسان أو حيوان فيقولون «حشارى آدم» أو «حشارى آت» وهي كلمة مأخوذة من الحشارة (بضم الحاء) وهم رعاء[1] الناس ويمكن أن تكون الياء في آخرها ياء النسبة إلى الحشارة.

قينة: (لا تلفظ ياؤها وإنما تكتب علامة على كسر القاف) يطلقونها على الحنّاء فهي محرفة منها.

---

(١) الصواب: رَعاع وهم أوغاد الناس وطغامهم أما رِعاء فهي جمع راع كجائع وجياع وقد وردت في التنزيل العزيز: ﴿قالتا لا تسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير﴾ [القصص: ٣]. (عبد الحميد الرشودي).

خاشه: يطلقون هذه الكلمة على كساء مطرز يغطون به سرج الدابة وهي محرفة من (غاشية) والغاشية هي الغطاء وأما غطاء السرج فيقال له في العربية (الصُفَة).

خرار: (بفتح الخاء) يطلقونه على الجوالق وهو محرف من الغرارة (بكسر الغين) ومعناها في العربية الجوالق.

خرتلاب: يطلقون هذه الكلمة على ثمر القطلب وهو شجر دقيق الورق ناعم شديد الحمرة يحمل حباً نحو العنب أخضر فإذا نضج كان أحمر كالياقوت طيب الرائحة حلو المذاق إذا مضغ صار ثفله كالتبن. والواحدة قطلبة (فخرتلاب) محرف من القطلب.

طاول: يتلفظون بالطاء من هذه الكلمة كالدال المفخّمة ويطلقونها على الطبل فهي محرفة منه.

دُراقي: (بضم أوله) يطلقونه على نوع من الخوخ والكلمة محرفة من الدرّاقن (بضم فتشديد والقاف مكسورة) وهو الخوخ بلغة الشام.

ترزي: محرفة من الدرزي وهو الخياط.

تف: يطلقونها على الدف فهي محرفة منه.

ديويت: يطلقونها على دواة خاصة مصنوعة من النحاس ونحوه وبجنبها أنبوبة شبه القراب تحفظ فيها الأقلام وأما إذا لم تكن الدواة كذلك سموها (حقه) والكلمة محرفة من (دواة).

سوقاق: محرفة من زقاق.

ستيل: يستعلمونه بمعنى السطل فهو محرف منه.

سدير: يطلقونه على صدر المجلس وهو أعلى مقدمه فالكلمة محرفة من (صدر).

شلته: (بكسر الشين) يطلقونها على الحشيّة وهي محرفة من سلطة (بكسر السين) وهي ثوب يحشى بالحشيش أو التبن وتجمع على سلط وسلاط.

صاد: يطلقونه على مقبض الأداة وجزأتها كالسكين والقدوم ونحو ذلك وهي محرفة من (نصاب) وهو مقبض السكين.

صوفه: يطلقونها على باحة الدار المسقوفة التي تحيط بها بيوت الدار وهي محرفة (صفّة) والصفة في العربية اسم لبيت صيفيّ.

زامق: يستعملونه بمعنى (صمغ) فهو محرف منه.

صلاحيت: (بتشديد الياء) يستعملونها بمعنى الحق كقولهم «سزل بوايشه قارشمغه صلاحيتكز يوقدر» وبمعنى المأذونية كقولهم «بيوك بر صلاحيتله والى تعيين اولندى» والصلاحية (بتخفيف الياء) في العربية هي حالة يكون بها الشيء صالحاً أي بمعنى الأهلية.

سيسقه: يطلقونها على المعلول بعلة الاستسقاء وعلى الهزيل النحيف وهي محرفة كلمة (استسقاء) كما حرفوا (استفتاح) فقالوا (سفتاح) لأول بيعة يبيعها البقال ونحوه. ويقال في العربية استسقى الرجل إذا اجتمع في بطنه السقى وإذا تقيأ.

طابور: محرفة من (تابور) وهو جماعة العسكر ويجمع على توابير.

عيواز: (بفتح العين) يستعملونه بمعنى الخادم المستخدم فيما يتعلق بالمطبخ من الأمور وفي تهيئة الطعام ومد السماط ونحو ذلك وهو محرف من عواس مبالغة من عاس عياله أي قاتهم أو من عاس فلان ماله أحسن القيام عليه فهو عائس. وأما قول صاحب القاموس التركي أنه محرف من (عيوض) فلا وجه له.

غدا: (بكسر العين) يستعملونه بمعنى الغذاء فهو محرف منه.

قالبور: يطلقونه على الغربال فهو محرف منه فقد قلبوه قلباً حرفياً ومكانياً أما الأول فلأنهم قلبوا الغين قافاً كعادتهم في كل غين إذ ينطقون بها بين القاف والكاف وقلبوا أيضاً ألف غربال واواً فصار (قربول) أما الثاني فلأنهم قلبوا الراء واللام منه قلباً مكانياً أي أتوا بالراء مكان اللام وباللام مكان الراء فصار (قلبور) وأما الألف المكتوبة بعد القاف من (قالبور) فتكتب بدل الفتحة ولا تلفظ.

فاراش: يطلقون هذه الكلمة على آلة من خشب أو حديد كهيئة المسحاة تحمل بها كناسة الغرفة بعد كنسها فيقولون «سودوركه فاراش كتيرده شو سوبرندى يى طودلا» وهي محرفة من فراشة والفراشة هي كل رقيق من عظم أو حديد.

فلوقه: يستعملونها بمعنى القارب والزورق وينطقون بالقاف منها بين القاف والكاف حسب لهجتهم عند التلفظ بحرف القاف. وهي محرفة من (فلك).

قاردوز: يطلقونه على البطيخ الأخضر وهو محرف من (خربز) والخربز كزبرج البطيخ وهو عربي وقيل معرب وأهل الحجاز اليوم يسمون البطيخ الأخضر خربزاً.

قلفات: يستعملونه بمعنى تسوية السفينة وسد خروزها بمشاقة الكتان ومسحها بالزفت والقار. وهو محرف من جلفاط يقال جلفط السفينة وجلفظها إذا أدخل بين مسامير الألواح وخروزها مشاقة الكتان ومسحها بالزفت والقار والجلفاط أيضاً من يسد دروز السفينة والعامة تقول قلفاط.

قرابية: لا نجد إذا أردنا أن نعرف ما يسمونه (قرابيه) أحسن من قول الشاعر العربي «الباب البريلبك بالشهاد» فالقرابية عندهم دقيق يُلت بالسمن والسكر ويوضع فيه شيء من اللوز وتصنع منه حبات أكبر من التمرة مدورة مستطيلة والكلمة محرفة من (غرابى) والغرابى ضرب من التمر جيد فكأنهم سموها بهذا الاسم تشبيهاً لها بالتمر المذكور وهم (ينطقون بالغين كالقاف ولذا صاروا يكتبونها بالقاف) الملفوظة عندهم بين القاف والكاف.

قواف: يستعملونه بمعنى الخفاف أي بائع الأخفاف فهو محرف منه.

قرنابيت: يطلقونه على بقلة غضة تطبخ ويصنع منها طعام كسائر الخضروات وهو محرف من قنبيط والقنبيط أغلظ أنواع الكرنب وهو نوع غض من السلق.

قشمر: يطلقونه على الهمزة اللمزة الذي يؤذي الناس بأقواله وهو محرف من لفظ (غشمر) الذي هو فعل ماضٍ يقال غشمر فلان إذا ركب رأسه في الحق والباطل لا يبالي ما صنع. وغشمر فلان فلاناً أي تهضّمه وظلمه واسم الفاعل منه مغشمر ولكنهم أخذوا الفعل الماضي واستعملوه كالاسم بعد تحريف لفظه فقالوا لمن كان كذلك «قشمر آدم» والعوام عندنا أخذوا منهم كلمة (قشمر) واستعملوها بمعنى السُخْرة والضحكة أي الذي يسخر منه الناس ويضحكون عليه.

قط: (بكسر القاف) يستعملونه بمعنى النادر ويدخلون عليه أداة المصدر فيقولون قطلق ويريدون به القحط وهو لفظ محرف من قحط.

قليف: (بكسر القاف) يستعملونه بمعنى الغلاف كقولهم (مناره يى عالان قليفنى حاضرلار) فهو محرف من غلاف.

كميون: (بكسر الكاف وسكون الميم وضم الياء ضمة مبسوطة) محرف من الكمّون.

قلفه: (بفتح القاف) يطلقونه على العامل الذي يخلف الأستاذ في العمل أي عمل كان. فيقولون «مكتب قلفه سى» ويقولون لأستاذ البنائين «قلفه كز كيمدر» «ابنيه يى هانكى قلفه يه يابيبديره جقكز» وهي محرفة من خليفة.

كفيه: (بفتح الكاف والياء غير مشددة) محرفة من الكوفية.

كرميت: (بفتح أوله وثانيه) وآخره تاء وربما كتبوه بالدال يطلقونه على نوع من الخزف المطبوخ والآجر تفرش به سطوح البيوت ليمنع نفوذ الماء إليها عند نزول المطر وهو محرف من قرميد والقرميد والقرمد الآجر والخزف المطبوخ وقد ورد في شعر ابن العبد.

كرويز: يطلقونه على بقلة ذات ورق وجذور غلاظ كالفجل تؤكل بالطبخ كسائر الخضر وربما أطلقوه على الانجذان وهو محرف من كرفس.

كنف: يطلقونه على بيت الخلاء وهو محرف من الكنيف. أما الكنف فهو في العربية الجانب والظل والناحية ويقال أنت في كنف الله أي في حرزه.

كود: يطلقونه على الحب أي الجرة الضخمة وهو محرف من كوب والكوب في العربية كوز لا عروة له.

كوفه: (بضم الكاف وتخفيف الفاء) يطلقونها على الزنبيل وهي محرفة من (قفّة) والقفّة هي الزنبيل تتخذ من الخوص أو من القصب أو نحوهما.

مابلاق: يطلقون هذه الكلمة على ملعقة خاصة غير مقعّرة يستعملها الصيادلة في لعق المعاجين وهي محرفة من مبلع آلة البلع.

مازغال: يطلقونه على الواحد من الثقوب والنوافذ الصغيرة التي تكون في جدران الحصون والقلاع وهي ضيقة من الخارج واسعة من الداخل يرمي منها المتحصنون عدوهم بالنبال أو النار ولا يتمكن العدو أن يصيبهم منها بشيء. والكلمة محرفة من (مزغل) وهو من أزغل الشارب الشراب إذا مجه من فيه فكأن تلك المزاغل أفواه الحصن يمجون بها على العدو نيرانهم. أو من أزغل الطائر

فرخه إذا زقه فكأن تلك المزاغل تشبه لصغرها واتساعها من الداخل أفواه الفراخ عندما تفتح أفواهها للزق. ومهما كان فكلمة مزغل بهذا المعنى غير عربية وإن كانت لها وجه من العربية.

موزب: يستعملونه بمعنى المؤذي بالهزل والممازحة وهو محرف من (معذّب).

منغال: يطلقونه على الكانون أي المصطلى وهو محرف من المنقلة والمنقلة بالغربية ليست بمعنى الكانون وإنما هي آلة النقل ولكن غلبت في كلام المولدين على كانون خاص يمكن نقله من مكان إلى آخر فكأنه آلة لنقل النار.

ماهموز: يستعملونه بمعنى المهماز وهو حديدة تكون في مؤخر خف الرائض فهو محرف منه.

مصاد: يطلقونه على المسن وهو حجر الشحذ فيقولون «قصاب مصادى، آشجى مصادى» وهو محرف من المشحذ.

مصال: هو عندهم بمعنى حكاية سالفة تحكى للصبيان ثم غلب على ما يكون من قبيل حديث خرافة وهو محرف من (مثل) ومن معاني المثل بفتحتين في العربية الحديث يقال بسط له مثلاً أي حديثاً.

مطره: (بفتحات) يستعملونها بمعنى المزادة وهي محرفة من مطهرة وهي من مصنوعاتهم فقد اشتقوا مطهرة للمزادة وما أدري ما وجه المناسبة في هذا الاشتقاق من جهة المعنى ولعلهم سموها مطهرة لاحتوائها على الماء الطهور ثم حرفوا مطهرة فجعلوها (مطره) ومنهم أخذها العوام إذ يسمّون المزادة (مطّارة).

معونه: يستعملونها بمعنى المؤنة أي القوت فهي محرفة من مؤنة ويطلقون (معونة) أيضاً على نوع من السفن الصغيرة تستعمل في نقل الفحم إلى المراكب البخارية وهي بهذا المعنى أيضاً محرفة من مؤنة فإن تلك السفن كانت في الأصل تستعمل عندهم في نقل المؤنة من المراكب وإليها ثم سميت باسم ما تنقله ثم حرفت إلى (معونة) على أنهم لا ينطقون بها (معونة) وإن كتبوها كذلك وإنما ينطقون بها هكذا (ماونة) ومن الغريب أن صاحب القاموس التركي يقول في ترجمة

(مؤنة) أنها من مادة (عون) وأنها محرفة من معونة. ثم إنه ترجم (معونة) بالقوت وبالسفينة الصغيرة المذكورة. مع أن الأمر بعكس ما قال أي أن (معونة) محرفة من مؤنة فإن المعونة في العربية هي العون ويقال لوالي الجنايات صاحب المعونة لأنه عون للناس على الجناة ومنه قول الحريري (وهناك صاحب المعونة).

مقره: يطلقونها على البكرة وهي خشبة مستديرة في وسطها محز يستقى عليها فهي محرفة منها.

موخنات: يستعملونه بمعنى مخنّث فهو محرف منه.

ملهم: (بفتح أوله وسكون ثانيه) يطلقونه على المرهم فهو محرف منه وقد أخذه منهم العوام إلا أنهم أبدلوا الهاء بالحاء فيقولون ملحم ويعنون المرهم وهو غلط.

موله: (بضم الميم ضمة مبسوطة مع تفخيم اللام) يستعملونها بمعنى ترك العمل مدة يسيرة للاستراحة والجمام كقولهم «حمال آغر بريوك آلمش اولديغندن اوج دفعه موله ايتدى» وهي محرفة من «مهلة» (بضم فسكون) وهي الرفق والتؤدة وترك العجلة في العمل. خلافاً لما قاله صاحب القاموس التركي من أنها مأخوذة من اللغة الطليانية.

مهنك: (بفتحات) يستعملونه بمعنى المحكّ وهو حجر يحك به الذهب والفضة ليعلم من أي عيار هو ويقولون (مهنك طاشى) فهو محرف من محك.

نانه: يطلقونه على النعناع وهو بقل طيب الرائحة يؤكل ويتداوى به الواحدة نعناعة. فهو محرف منه.

هكبه: يستعملونها بمعنى الخرج وهو وعاء يجعل على ظهر الدابة لوضع شيء فيه وهي محرفة من (حقيبة) والحقيبة هي الخرج المذكور.

هارين: يطلقونه على الفرس الذي لا ينقاد وهو محرف من الحرون.

هلال: يطلقونه على عود تخلّل به الأسنان وهو محرف من الخلال للعود المذكور.

بودلا: (بواو بعد الباء وبتفخيم اللام) هذه الكلمة (كآبدال) محرفة من بدلاء جمع بديل وهم يستعملونها كالمفرد ويطلقونها على الأحمق فهي محرفة لفظاً ومعنى انظر مادة (آبدال).

آبدال: (بمد الألف وتفخيم اللام) يطلقونه على الأحمق فهو محرف لفظاً ومعنى أما لفظاً فلمد الهمزة في أوله وأما معنى فلاستعمالهم إياه بمعنى المفرد وهو جمع وبمعنى الأحمق وهو في العربية جمع بديل وهم قوم من الصالحين قيل لا تخلو الأرض منهم فإذا مات واحد أبدل الله مكانه آخر.

تفتك: (بكسر التاءين) كلمة محرفة من (تفتيك) بمعنى النفش يقال فتّك القطن أي نفشه والترك يطلقونها على شعر المعز الناعم البيّن النعومة أو على المعزى وربما أطلقوها على نفس المعز ذات الشعر الناعم ويطلقونها أحياناً على الصوف الناعم وعلى المنسوج من الصوف المذكور أو من شعر المعز المذكور.

تكيه: يطلقون هذه الكلمة على بيت يجتمع فيه الزهاد من أهل الطرائق ويرأسهم فيه شيخ مرشد من مشايخ الطريقة وهي محرفة من لفظة تكأة كهمزة ومعناه الشيء الذي يُتكأ عليه من عصا وغيرها ووجه التحريف أنهم بكثرة الاستعمال قلبوا الهمزة ياءً ثم فتحوا أولها وسكّنوا ثانيها ووجه إطلاقها على البيت المذكور هو أن هذا البيت محل ما يستندون عليه في أحوالهم وعباداتهم فهو من إطلاق الشيء على محله. أو أن أصله (تكيه كاه) عندهم ثم اكتفوا لكثرة الاستعمال بإحدى الكلمتين.

تلاش: كلمة مأخوذة من التلاشي وهو الاضمحلال وهم يستعملونها بمعنى التدله والانذهال.

تميز: لفظ محرف من تمييز مصدر ميّز وهم يستعملونه بمعنى طاهر ونظيف.

تمنّا: محرفة من لفظ التمنّي الذي هو مصدر تمنّى وهم يستعملونه بمعنى رفع اليد نحو الفم وإصعادها بعد ذلك نحو الرأس يفعلون ذلك في معرض السلام تعظيماً.

حالا: (يتلفظون بالحاء من هذه الكلمة كالهاء ويفخّمون اللام منها) ويطلقونها على العمة أي أخت الأب وهي محرفة من (خالة) والخالة أخت الأم.

طابيه: يطلقونها على ما يطلقون عليه كلمة استحكام وهي تل يقيمونه من التراب ويجهّزونه بالمدافع في الحرب وهي محرفة من (تعبية) وتعبئة الجيش عبارة عن تهيئته وتجهيزه للحرب.

بز: (بفتح أوله) يستعملونه بمعنى الغدة فيطلقونه على الغدد التي تكون في رقبة الإنسان تحت حنكه أو تكون تحت الإبط أو في الأربية من جانبي العانة وهو محرف من كلمة (بيض) فإنهم سموا ما يكون تحت الجلد من العقد الغضروفية بيضاً ثم حرفوا كلمة بيض فجعلوها (بز) ولا تنسَ أنهم ينطقون بالضاد كالزاء.

ملز: (بفتح أوله وثانيه) يستعملونه بمعنى المضرّب والمولّد أي المخلوط من والدين مختلفين كالأبيض والزنجي. وبمعنى المذرّع وهو الذي أمّه أشرف من أبيه. وبمعنى الهجين وهو الذي أبوه أشرف من أمه إنساناً كان أو حيواناً والهجين من الخيل الذي ولدته برذونة من حصان عربي وبمعنى المقرف وهو الفرس الذي أمه محضة لا أبوه كأن تكون أمه عربية وأبوه غير عربي. وهي كلمة محرفة من (ملس) وهو أول سواد الليل أي الوقت الذي يختلط فيه سواد الليل ببياض النهار وذلك عند صلاة المغرب ويقال فيه (ملث) أيضاً بالثاء المثلثة فقد حرفوا لفظه وهو ظاهر ومعناه لأنهم استعملوه بمعنى المختلط من شيئين مختلفين مطلقاً.

فراخي: كانوا يطلقون هذه الكلمة على صفيحة صفراء كالدائرة تصنع من النحاس أو الشبة وتوضع في أعلى قلنسوة الجندي وهي محرفة من (فرقيّ) نسبة إلى الفرق وهو أعلى الرأس. وهم اليوم يطلقونها على صفيحة صفر، بشكل نصف دائرة كالهلال يضعها شرطي الجند في رقبته كالقلادة علامة على أنه من شرطة الجند مكتوب عليها (قانون).

موسقه: يستعملونها بمعنى التميمة والعوذة وهي التي تكتب على الإنسان من العين والفزع والجنون. وهي محرفة من (نسخة) ولا تستعمل النسخة بمعنى العوذة في العربية وإنما النسخة الكتاب المنقول منه يقال هذه نسخة عتيقة وتطلق على الكتاب المنقول أيضاً لأنه قام مقام المنقول منه فقد حرفوها نصاً ومعنى.

خاتمة

هذا ما تيسر لنا جمعه من الألفاظ العربية المستعملة في اللسان العثماني وليس ما فاتنا من تلك الألفاظ بأقل مما جمعناه منها في هذه الصحيفة إذ نحن لم يتسنّ لنا استقراء مفردات اللغة العثمانية استقراءً تاماً وإنما قصدنا بجمع ما تيسر من الكلمات تنبيه الأفكار ودعوة أبناء العرب إلى التيقظ عند استعمالهم أمثال هذه الكلمات التي يعديهم بها كون المتكلمين بالتركية على مسمع منهم ومرأى فهم يأخذونها عنهم ويستعملونها استعمالهم من حيث لا يشعرون.

وهناك أمر آخر أهم مما نحن فيه يجب التنبه له والتنبيه إليه وهو الأسلوب والتركيب فإنا اليوم نجد في كلام العرب جملاً مركبة من مفردات عربية على أسلوب تركي. وتجد كثيراً من هذه الجمل في الجرائد والمكاتبات وفي الكلام المتداول بالألسنة. ومعلوم أن تركيب الكلام في التركية يأتي في الغالب على عكس تركيبه في العربية فإذا قلت في العربية مثلاً: «زرت صديقي أمس» قلت في التركية: «دون دوستمى زيرت ايتدم» فتأتي بها معكوسة من الجملة العربية تمام العكس. وهذا وإن كان واضحاً في مثل هذه الجملة البسيطة قد يخفى في الجمل المطولة والتراكيب المتسلسلة. ولذا كان أكثر ما نجد الأسلوب التركي في كلام غير المهرة من المترجمين الذين يترجمون من التركية إلى العربية. وربما نضع رسالة أخرى في هذا الباب إن شاء الله تعالى.

دفع المراق
في كلام أهل العراق

مقالات منشورة في مجلة لغة العرب

المقالة الأولى
دفع المراق في كلام أهل العراق

(آب ١٩٢٦)

إن لله في خلقه عاملين دائبين يخضع لحكمهما كل حادث في جميع أحواله وأطواره، ونشوره واندثاره. وهذان العاملان هما الزمان والمكان. فلا شيء إلاّ وهو ربيب في حجريهما، ورضيع من ثدييهما. يشب بما غذياه، ويشيب بما رمياه. ومن ذلك لغات البشر: فإنها أكثر الأشياء خضوعاً لحكم هذين العاملين في الرقي والانحطاط. وما اختلاف لغات الأمم إلا نتيجة من نتائج هذين المؤثرين.

ولقد تعاورت اللغة العربية أزمنة وأمكنة أوصلتها إلى ما هي عليه اليوم من اللهجة المعلومة التي تلوكها أفواه العامة لوكاً مختلفاً باختلاف الأصقاع. كلهجة أهل العراق، وسورية، والحجاز، ومصر، والمغرب وغير ذلك من البلاد المأهولة بالمتكلمين بالعربية.

على أن تأثير الزمان والمكان لم ينحصر من اللغة العربية في تغيير لهجتها فقط، بل قد عم مفرداتها أيضاً. فإن من مفرداتها ما قد اندثر ولم يبقَ له في كلام العامة من أثر. ومنها ما قد تغير لفظه أو معناه أو كلاهما تغيراً مختلفاً باختلاف الأماكن والأزمان: كما قد تكونت فيها من المفردات ما لم يكن من قبل موجوداً في متنها. ولما كانت هذه المفردات متكونة بحكم الزمان والمكان كانت مختلفة أيضاً باختلافهما. ففي كلام العراقي منها ما ليس في كلام السوري، وفي كلام السوري ما ليس في كلام المصري، وهكذا.

غير أننا نجد لهذين المؤثرين في اللغة العربية أثراً واحداً قد عم جميع المتكلمين بها في جميع الأنحاء وهو سقوط الإعراب منها. فهذا الأثر وحده هو الذي نجده عاماً في كلام العراقي والسوري والحجازي والمصري وغيرهم.

وإن قال قائل: هل يعد هذا التغير الحاصل في اللغة العربية انحطاطاً، أو يعد اصطفاء وارتقاء؟

قلنا: إن الجواب على هذا السؤال لا يكون إلاّ بعد طول نظر وإعمال فكر وليس من غرضنا في هذا الكتاب أن نخوض في مثل هذه المسألة العويصة. سوى أننا نقول: لا يجوز الحكم بين كل ما حصل في اللغة من التغير هو انحطاط وتقهقر إلى الوراء. كما لا يجوز الحكم بأن جميع ذلك هو اصطفاء وارتقاء. لأننا إن قلنا بالأول كذبنا قانون بقاء الأنسب، وإن قلنا بالثاني كذبنا البداهة ومن ذا الذي يستطيع أن يدعي بأن سقوط الإعراب من اللغة العربية مخالف لقانون بقاء الأنسب، وأنه ضروري لا بد منه للمتكلم بالعربية. مع أننا نرى العامة تتفاهم تمام التفاهم بكلامها الخالي من حركات الإعراب. فالأولى إذاً أن نترك الإفراط والتفريط فنقول بأن هذا التغير الحادث في اللغة منه ما يعد انحطاطاً ومنه ما يعد ارتقاء.

ومما لا مرية فيه أن للغة العامية اليوم مزية لا تنكر، وذلك لأنها على علاتها نراها جارية مع الزمان في مفرداتها فهي تنمو كل يوم بالأخذ من غيرها بخلاف العربية الفصحى فإن جمودنا فيها، واقتصارنا منها على ما نراه في معاجم اللغة قد رماها بالتوقف عن النمو حتى أصبحت متأخرة عن لغات الأمم الحاضرة على رغم ما اختصت به من المزايا التي خلت منها تلك اللغات.

ومهما كان فليس هذا البحث من موضوعنا هنا فلنضرب عنه صفحاً، وإنما غرضنا في هذا الكتاب هو أن نضبط لغة العامة بما يلزم من الضوابط الصرفية والنحوية لأسباب:

الأول: أن يكون ذلك كمقدمة لمن أراد أن يبحث بحثاً تاريخياً عن اللغة العربية وما طرأ عليها من الطوارئ التي أثرت فيها وتصنيف ما حدث فيها من التغيرات المختلفة باختلاف الأزمنة والأمكنة، والمقايسة بين حاضرها وغابرها ليعلم هل تلك التغيرات هي انحطاط في اللغة أو هي ارتقاء فيها.

الثاني: تسهيل التفاهم بين أهل البلاد المختلفة فيسهل على السوري مثلاً فهم كلام العراقي، وعلى العراقي فهم كلام السوري والحجازي، لكني لم أتكلم هنا إلاّ عن لغة أهل العراق فقط. وعسى أن يكتب بعض السوريين ما يسهل به على العراقي فهم كلام السوري. على أن لغة أهل العراق لا تخالف لغة أهل نجد والحجاز إلاّ قليلاً ومخالفتها للغة السوريين تظهر من مخالفتها للغة الحجازيين وقد اجتمعت مرة في حلب الشهباء برجال من أعيانها في مجلس حاشد فكان أحدهم إذا وجه لي الكلام غير لهجته وكلمني بما يقرب من العربية الفصحى، فأفهم كلامه ولكنه عندما يكلم غيري من الحلبيين بلهجتهم الخاصة لم أكن أفهم منه تمام الفهم: فكنت أستعيد منه بعض الكلام لأفهمه. وذهبت مرة إلى حلب أيضاً إلى السوق ولما أردت العودة إلى محلي تشابهت عليّ الطرق: فسألت بعض المارين: من أين الطريق إلى محل كذا؟ فقال لي: «سوي» فلم أفهم ما أراد وكرهت أن أقول له بأني لم أفهم معنى «سوي».

الثالث: تنبيه الأفكار إلى أدبيات العوام: فإن الأدبيات الخاصة بالعوام موجودة عند جميع الأمم. وتختص أدبيات العامة بأنها هي الواسطة الوحيدة لمعرفة ما للسواد الأعظم من الأفكار والعادات: فإذا أردت أن تعرف ما هي عواطف السواد الأعظم من كل أمة، وما هي عاداتهم التي جروا عليها وأفكارهم التي يفتكرون فيها وأميالهم التي يميلون إليها فانظر في كلام طغامها وأدبيات عوامها.

على أن في أدبيات العامة ما لا يستخف به من الكلام ففي قول قائلهم:

لو سقيت[1] الشوك عنبر قط[2] ما يحمل ورد

من المعنى ما لا يقصر عن أمثال المتنبي وحكمياته، حتى أن ألفاظه أيضاً تعد من أول طبقة بالنسبة إلى اللغة العامية. وعندي أن قول النائحة:

يا هلله هالشهر ماقشر لياليه محمد بوله وعمشا بتاليه

---

(١) هذه القافات تلفظ بالكاف الفارسية أي كحرف G الفرنسي في GA.

(٢) مجلة لغة العرب، الجزء ٢ من السنة الرابعة، آب ١٩٢٦ ص ٨٥ ـ ٨٨.

لا يقصر في باب الرثاء عن قول أبي تمام:

كذا فيجل الخطب وليفدح الأمر

***

ولما كان هذا الكتاب خاصاً بلغة العامة من أهل العراق، وسمته باسم كلام العامة فسميته «دفع المراق في كلام أهل العراق». والمراق كلمة عامية تقع في كلامهم بمعنى الافتكار في الشيء لأجل الخوف منه أو لأجل معرفته وحب الاطلاع عليه. وهي بالمعنى المذكور دخيلة في كلامهم: ولها أصل في العربية وهي جمع مرق (بتشديد القاف). يقال: مراق البطن (بتشديد القاف): لما رق ولان منه. ومنها أخذ الأطباء لفظ المراقية (بتشديد القاف) التي هي عندهم تطلق على نوع من الماليخوليا التي معناها الخلط الأسود منسوبة إلى مراق البطن: إلا أنهم يخففون ياءها فيقولون: مراقية (بتشديد القاف) ويطلقونها على طرف من الجنون كالهوس وقد أخذ الأتراك هذه الكلمة فحرفوا معناها ومنهم أخذتها العامة فاستعملوها بالمعنى المذكور آنفاً وإنما تعمدت استعمال هذه الكلمة في اسم الكتاب ليكون الاسم مطابقاً لمسماه، ونسأله تعالى أن يجعله نافعاً. آمين.

في ١٢ جمادى الآخرة سنة ١٣٣٧

الموافق لـ ٤ شباط ١٩١٩

معروف الرصافي

المقالة الثانية

اللكنة العامية

La prononciation défectueuse des étrangers

(أيلول ١٩٢٦)

إذا تحول لسان المتكلم من حرف إلى حرف آخر. وكان ذلك لعارض خلقي فيه سمي «ألثغ» وقيل به «لثغة» كالذي يتحول لسانه من السين إلى الثاء. ومن الراء إلى الغين أو غير ذلك: وإذا لم يكن ذلك فيه لعارض خلقي بل كان لكونه أعجمياً أو لكونه كثر اختلاطه بالعجم سمي «ألكن» وقيل به «لكنة».

وتنسب لكنة الألكن إلى القوم الذين هو منهم، أو إلى القوم الذين حصلت فيه اللكنة بمخالطتهم. فيقال هو يرتضخ لكنة فارسية، أو يرتضخ لكنة رومية أو غير ذلك. والعامة في العراق اليوم يرتضخون لكنة فارسية، لكثرة اختلاطهم بالفرس بسبب القرب والمجاورة. ولكنتهم تقع في حرفي: القاف والكاف. أما القاف فيتحول فيه لسانهم إلى ثلاثة حروف: الكاف الفارسية والكاف والجيم[١] الجيم

(١) هذا رأي حضرة الرصافي. ونحن لا نوافقه عليه، لأن تحول الكاف إلى هذه الحروف الثلاثة ليس حديثاً أي منذ عصر العباسيين إلى هذا العهد. ولا يختص بالعراقيين وحدهم فإن عرب الجاهلية كانت تعرف هذا التحول. وسوف نذكر بعض تلك التغيرات في اللغة الفصحى عند إيراد الكاتب شواهده.

الفارسية فقط. ولنذكر لك من المظان التي تتحول فيها ألسنتهم من القاف إلى الحروف الثلاثة المذكورة[1].

[استطراد] قد اصطلحت هنا أن أكتب القاف المتحولة إلى الكاف الفارسية هكذا (ڨ) والمتحولة إلى الكاف هكذا (ك) والمتحولة إلى الجيم هكذا (ج) بأن أضع فوق الحروف المتحولة إليه قافاً صغيرة لتدل على أن أصل الحرف هو القاف. وكذلك فعلت في الكاف التي يتحول فيها لسانهم إلى الجيم الفارسية فأكتبها هكذا (چ) بأن أضع فوقها شكل همزة لتدل على أن أصلها هو الكاف[2].

اعلم أن تحولهم من القاف إلى الحروف المذكورة غير مطرد ولا مقيس في كلامهم: وليس لنا من قاعدة نرجع إليها في تحول القاف إلى أحد الحروف المذكورة بل العمدة في ذلك على السماع منهم. فإننا نسمعهم ينطقون بالقاف كافاً فارسية في نحو قام ويقوم وقائم. وفي قعد ويقعد وقعود وقاعد. وفي قدر ويقدر: دون المصدر واسم الفاعل. فلا يقولون فيهما كدرة[3] بل قدرة. ولا يقولون كادر بل قادر. وفي قلب ويقلب وقلب وقالب (بالكسر) وأما القالب بفتح اللام فلا يقولون فيه كالب بل يقولون بالقاف الصريحة ويقولون في جمعه قوالب ولم يقولوا كوالب. وفي قشر ويقشر وتقشر ومقشر. وفي قصع القملة يقصعها قصعاً فهو قاصع والقملة مقصوعة؛ وفي قرب يقرب قرباً وقرابة فهو قريب؛ وفي قلى

---

(١) بحث المؤلف في كتابه هذا دفع المراق في كلام أهل العراق، عن لغة عوام المسلمين. أما لغة عوام النصارى واليهود فتخالفها في مواطن عديدة إذ من غريب الأمر في أهل العراق أن لكل أمة لهجة خاصة بها. فلا تكاد كلمة واحدة تخرج من فم المتكلّم إلّا وتعرفه حالاً أنه مسلم أو نصراني أو يهودي: ولا تختص اللهجة بتلفظ الحرف على وجه من الوجوه. بل هناك حركات وكلمات وعبارات خاصة بقوم دون آخر.

والرصافي لا يتعرض في كتابه كله إلّا للبحث عن لهجة عوام العراق من المسلمين دون غيرهم. فليتنبه القارئ لذلك فالأمر مهم في هذا الصدد.

جميع الحواشي في هذا الموضوع هي لصاحب المجلة.

(٢) ليس في مطبعتنا هذا التركيب في الحروف لكننا ننبه عليها في الحاشية كل مرة تقع في الكلمة. فنقول القاف المشوبة بالكاف الفارسية. والقاف المتحولة كافاً والكاف المتحولة جيماً. وتسمى الكاف المتحولة جيماً فارسية: جيماً فارسية وهي المنقوطة بثلاث نقط.

(٣) بالكاف الفارسية.

(المشددة) اللحم بقليه يقليه. فهو مقلي واللحم مقلي؛ وفي قمر يقمر قمراً فهو قامر. وفي قطع يقطع قطعاً فهو قاطع وذاك مقطوع؛ وكذلك انقطع ينقطع فهو ينقطع. وفي قمطت الأم الصبي تقمطه فهو مقمط في القماط. وفي قمط الديك الدجاجة يقمطها قمطاً فهو قامط وهي مقموطة. وفي قضى يقضي فهو قاضي. وانقضى ينقضي فهو منقضي. وفي قبض يقبض قبضاً فهو قابض وذلك مقبوض. وفي قضب (مقلوب قبض وهو مستعمل في كلامهم) يقضب قضباً وقضبة فهو قاضب وذاك مقضوب. وفي قبل يقبل فهو قابل ومقبول. وكذلك أقبل يقبل فهو مقبل. وفي قبن (بالتشديد) الشيء بالقبان يقبنه؛ وهو مقبن (بالكسر) وذاك مقبن (بالشد المفتوح) وفي قحم يقحم فهو قاحم. وفي قرض يقرض قرضاً فهو قارض وذاك مقروض. وقال يقول قولاً فهو قائل. وقصد يقصد قصداً فهو قاصد وذاك مقصود. وفي قرطف الشعر (أي أخذ منه بالمقص) يقرطفه فهو مقرطف (بالكسر) والشعر مقرطف (بالفتح). إلى غير ذلك من الأفعال والأسماء التي يتحول فيها ألسنتهم من القاف إلى الكاف الفارسية[1]

وهناك أفعال وأسماء لا يحولون قافها كافاً فارسية نحو قشبه يقشبه قشباً (أي أصابه بالمكروه من القول) وقل الشيء يقل فهو قليل إلا أنهم إذا صغروا كلمة قليل حولوا

---

(١) قال ابن خلدون في المقدمة: «مما وقع في لغة هذا الجيل العربي لهذا العهد. حيث كانوا من الأقطار. شأنهم في النطق بالقاف فإنهم لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل الأمصار. كما هو مذكور في كتب العربية أنه من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى وما ينطقون بها أيضاً من مخرج الكاف وإن كان أسفل من موضع القاف وما يليه من الحنك الأعلى كما هي بل يجيئون بها متوسطة بين الكاف والقاف وهو موجود للجيل أجمع حيث كانوا من غرب أو شرق حتى صار ذلك علامة عليهم من بين الأمم والأجيال مختصاً بهم لا يشاركهم بها غيرهم حتى أن من يريد التقرب والانتساب إلى الجيل والدخول فيه يحاكيهم في النطق بها.

وعندهم أنه إنما يتميز العربي الصريح من الدخيل في العروبية والحضري ورؤساؤهم شرقاً وغرباً في ولد منصور بن عكرمة... وهم من أعقاب مضر وسائر الجيل منهم في النطق بهذه القاف أسوة.

ويتم المؤلف النقادة كلامه بقوله ما يأتي: «وهذه اللغة لم يبتدعها هذا الجيل بل هي متوارثة فيهم متعاقبة. ويظهر من ذلك أنها لغة مضر الأولين ولعلها لغة النبي (صلعم) بعينها. قد ادعى ذلك فقهاء أهل البيت وزعموا: أن من قرأ في أم القرآن: اهدنا الصراط المستقيم. بغير القاف التي لهذا الجيل فقد لحن وأفسد صلاته...» إلى آخر ما قال: وهو كلام يدل على أن العراقيين لم يمتازوا بهذا النطق بالقاف وإنما هو قديم ومنتشر في جميع البلاد العربية اللسان.

قافها إلى الكاف بالفارسية فقالوا كليل[1] وأما مصدر هذا الفعل أعني القلة فيحولون قافها جيماً كما سيأتي. وقنع يقنع قناعة فهو قانع، وقنعه (بالتشديد) يقنعه تقنيعاً فهو مقنع. وقهره يقهره قهراً فهو قاهر وذاك مقهور. وقرقر بطنه يقرقر قرقرة. فهذه الأفعال مما نسمعهم يبقون فيها القاف على حالها ولا يبدلونها كافاً فارسية.

ومن الأسماء التي ينطقون فيها بالقاف من غير تبديل: القندرة والقنديل والقبقاب والقدم والقديم والقرآن والقرش (وربما حولوا قاف هذا إلى الجيم) والقش والقسيس والقسم (بمعنى اليمين) والقند (بمعنى السكر) والقانون (آلة الطرب) والقولنج والقطايف والقلم والقزاز.

وأما تحويلهم القاف إلى الكاف العربية فذلك في فعلين واسم واحد ولم أجد لها رابعاً. أما الفعلان فهما قتل وقفخ بمعنى صفع. فيقولون في قتل: كتل وفي يقتل يكتل وفي قاتل كاتل وفي مقتول مكتول. وكذلك في قفخ: كفخ يكفخ فهو كافخ وذاك مكفوخ. وأما الاسم فهو الوقت فيقولون: الوكت وفي جمعه أوكات[2].

وأما تحويلهم القاف إلى الجيم فذلك في مادة قسم فيقولون: جسم وفي يقسم: يجسم. وفي القسمة: الجسمة. وفي قاسم وقسام: جاسم وجسام. وفي المقسوم: مجسوم. ومنه قول شاعرهم في شعرهم المسمى عندهم بالزهيري:

يا جارة الدهر[3] ما أنصف تعالي[4]   نخلط همومنا ونجسم سوية

وكذلك في قدم (المشددة) يقولون: جدم. وفي يقوم: يجوم. وفي تقديم: تجديم. وفي مقدم: مجدم. وكذلك في قنى المال يقنيه: جناه يجنيه. وفي القنية: الجنية. هذا من الأفعال. وأما من الأسماء فيقولون في المقياس المجياس وربما قالوا مكياس[5] أيضاً. وفي قدح جدح. وفي قدر وقدور جدر وجدور. وفي قدام

---

(١) بالكاف الفارسية وتشديد الياء.

(٢) أما تحويل القاف إلى كاف صريحة عند القدماء فكثير جمعت منها نحو مائة لفظة منها: الهبنق والهبنك. رقع وركع. المقبر والمكبر (مشدد النون) المقنذر والمكنذر القنبار والكنبار امتق وامتك تمقق وتمكك مق ومك إلى آخر ما هنالك.

(٣) بالحركات.

(٤) بكسر اللام.

(٥) بالكاف الفارسية.

جدام. وفي قدم جدم وهذه خاصة بأهل البادية. وفي قرية جرية. وفي قريب جريب. وربما قالوا كريب أيضاً. وفي القارح جارح. وفي القسب (بمعنى التمر اليابس) الجسب[1] وفي قاسم جاسم. وفي صديق صديج وربما قالوا صديك أيضاً. وفي قليل جليل بكسر الجيم ومنه قولهم: «لا جليل» يريدون لا قليل. وفي قلة جلة ومنه قولهم «من جلة التتن»[2] وقول شاعرهم:

مـــن جـــلـــة الـــخـــيـــل شـــلـــو عـــلـــى الـــجـــلاب[3] ســـروج

وفي قنب جنب. وفي قناع جناع. وفي مقنعة مجنعة. وفي عاقل عاجل. ومنه قول شاعرتهم:

واش زهـــفـــع يـــا عـــاجـــلـــه[4] شـــيـــطـــان لـــو ســـحـــر كـــوي

وأما حرف الكاف فتتحول فيه ألسنتهم إلى الجيم الفارسية المثلثة كقولهم في كان عان دون المضارع فلا يقولون يجون بل يكون. وفي كب الماء عب وفي يكب يعب وفي كاب عاب وفي مكبوب معبوب وفي كتفه يكتفه تكتيفاً فهو مكتف وذاك مكتف. وفي كثر يكثر تكثيراً (دون الثلاثي المجرد منه) وفي كذب يكذب كذباً فهو كاذب وكذاب وكذلك كذب يكذب تكذيباً فهو مكذب. وفي كرع في الماء يكرع تكريعاً (دون الثلاثي المجرد منه) وفي كسب يكسب فهو كاسب وكذلك كسب (المشدد) فهو مكسب وفي كشف (المشدد) يشكق فهو مكشف. وفي انكلب ينكلب فهو منكلب (يستعملون هذا الفعل بمعنى كلب) ومنه قولهم «ما عضني علب إلاّ انعلب» وفي كل يكل فهو كال. وفي كال يكيل فهو كايل كيلاً ففي هذا كله يتحول لسانهم من الكاف إلى الجيم الفارسية المثلثة النقط[5]

---

(١) وزان كبد أي بفتح وكسر.

(٢) بكسر الأول والثاني.

(٣) بالجيم الفارسية المثلثة.

(٤) بالجيم العربية. وتحويل القاف إلى جيم عربية كثير الأمثلة في العربية الفصحى منها: قسا وجسا. صفق وصفج (بتشديد الوسط) قذف وجذف. قد وجد. سقع الديك وسجعت الحمامة. السقلاط والسجلاط. قصم وجصم. رتق ورتج. باقت البائقة القوم وباجتهم البائجة. إلى غير ذلك.

(٥) تحويل الكاف إلى جيم مثلثة فارسية هي من اللغات القديمة أيضاً. وقد ذكرها صاحب المزهر فقال عنها=

وتحويلهم الكاف إلى الجيم المذكورة أكثر وقوعاً في الأسماء ولا حاجة إلى التطويل بذكر جملة من تلك الأسماء هنا بل نذكر لك جملة مما لا تجري فيه لكنتهم ولا يحولون كافه إلى الجيم الفارسية من الأسماء فمن ذلك كتاب وكتب وكذلك الكبة (ضرب من الطعام يعملونه). والكبابة للغزل الملفوف والكبر (وزان صرد) لهذا الشجر المعروف. والكرب والكربة لأصول سعف النخل. والكروش جمع كرش. والكحل والمكحلة. والكراث لهذه البقلة المعروفة. والكرد والأكراد والكردي. والكرسي والكراسي. والبكار لأنبوب النارجيلة. والكروة والكر والكرة لهذا الجحش الصغير. والكارة للحزمة من الحطب وغيره التي تحمل على الظهر أو على الرأس. والكشمش لضرب من الزبيب. والكافر والكفار. والكلة لهذا الستر الرقيق، والكلام وإن قالوا في الكلمة جلمة بالجيم الفارسية. والكنز والكنوز. والمكنسة، والكون بمعنى الحرب والفتنة، والكيف بمعنى المسرة، وإذا استعملوا اسم استفهام قالوا جيف (بالجيم الفارسية).

واعلم أن جميع ما ذكرناه في هذا الباب من الأفعال والأسماء إنما أوردناها على طريق المثال وما أكثرنا من ذكرها وتعدادها إلا لمزيد الإيضاح لأن لكنة العامة في حرفي القاف والكاف لا تقع تحت ضابط يضبطها وإنما العمدة في معرفة مواقعها على السماع.

معروف الرصافي

=من اللغات المذمومة «الحرف الذي بين الجيم والكاف في لغة اليمن». وهي اليوم لغة نجد أيضاً. وقد ذكر ذلك الألوسي في شرح الطرة ص ٣٩٤ إذ قال: «كنت زائراً للشيخ عثمان بن سند وهو رجل مشهور من أجل علماء البصرة. له مؤلفات كثيرة في العربية والفقه وغيرهما. وشعر كثير.
وقد كان جاء إلى بغداد يطلب وزيرها: وزير العلماء وعالم الوزراء داود باشا، رحمة الله تعالى عليهما: وكان نجدي الأصل كثيراً ما يتكلم بلسان قومه الذي فيه عجمة اليوم ومع ذلك لا يسامح أحداً في غلط وسهو. فقلت لرجل عنده: «ناولني المروحة» وفتحت الميم. فقال الشيخ بأعلى صوت ومزيد تهور: «ما جدا (بالجيم الفارسية المثلثة) قل مروحة بكسر الميم». وعنى بقوله ما جذا: ما هكذا. لكن قومه يبدلون الكاف جيماً أعجمية ككثير من الأعراب وعامة أهل الحضر فاتبهم ساهياً عما تقتضيه الحال. فقلت له: يا مولانا ما هكذا ما هكذا. ففطن لما قصدته من تغليطه في اللفظ ومعاملته الزائر. فخجل فودعته وانصرفت.

المقالة الثالثة

Dialecte arabe de Mesopotamie

(تشرين الأول ١٩٢٦)

لهجتهم في الأسماء الثلاثية

كل ما كان من الأسماء الثلاثية ساكن الوسط، ولم يكن مضافاً إلى ضمير المفرد متكلماً كان أو مخاطباً أو غائباً، جعلوا وسطه متحركاً في كلامهم. غير أن هذه الحركة تختلف باختلاف حركة الحرف الأول من الأسماء فإن كان الحرف الأول مضموماً جعلوا الحرف الثاني مضموماً أيضاً، كقولهم في قفل قُفُل، وفي شغل شُغُل، وفي حكم حُكُم، وفي جرم جُرُم، وفي شكر شُكُر، وفي كفر كُفُر، وفي مهر مُهُر هذا هو الغالب في كلامهم. وأما قولهم في حُسن حِسِن (بكسرتين) وكذلك في جبن جِبِن وفي دهن دِهِن فشاذ أو هو على توهمهم أن أصله فِعْل (بكسر فسكون).

وإن كان الحرف الأول من الاسم مكسوراً، جعلوا ثانيه مكسوراً أيضاً، كقولهم في حمل حِمِل، وفي حبر حِبِر، وفي حلم حِلِم، وفي فكر فِكِر، وفي ذكر ذِكِر، وفي كذب كِذِب، وفي شبر شِبِر، وفي تبن تِبِن.

وإن كان الحرف الأول من الاسم مفتوحاً، جروا في حركة ثانيه على ثلاثة وجوه: الأول أن يجعلوه مفتوحاً أيضاً كقولهم في بحر بَحَر، وفي دهر دَهَر، وفي

مهر مَهَر[١] الثاني أن يجعلوه مضموماً كقولهم في تمر تمُر، وفي خمر خمُر، وفي جمر جمُر، وفي قلب كلُب، وفي قبر كبُر، وفي حرف حرُف، وفي صبر صبُر. الثالث أن يجعلوه مكسوراً[٢] كقولهم في نجم نَجِم، وفي كلب چلِب، وفي أرض أرِض، وفي كرد جَرِد، وفي فرد فَرِد، وفي برد بَرِد، وفي شمع شَمِع، وفي دمع دَمِع.

ويتحصل من هذا: أن الاسم الثلاثي الساكن الوسط، إن كان مضموم الأول ضموا ثانيه، وإن كان مكسور الأول كسروا ثانيه، وكانت هذه الحركة من قبيل حركة الأتباع، وإن كان مفتوح الأول جروا في حركة ثانيه على ثلاثة وجوه: الضم والفتح والكسر. وإن هذا أعني تحريكهم الحرف الثاني إذا كان الاسم غير مضاف إلى ضمير المفرد، سواء كان متكلماً أو غائباً أو مخاطباً. وأما إذا كان مضافاً إلى أحد هذه الضمائر فإنهم يبقون ثانيه ساكناً ولا يحركونه بخلاف ما إذا كان مضافاً إلى ضمير الجمع من المتكلم والمخاطب والغائب فإنهم حينئذٍ يحركونه أيضاً على الوجه الذي ذكرناه.

وأما إذا كان الاسم الثلاثي متحرك الوسط وكان مفتوح الأول والثاني فإنهم يجرون فيه على ثلاثة أوجه: الأول أن يبقوه على حاله بلا تحريف ولا تغيير كالخبر والطرب والكرب والذهب والحطب والعجب والشعر وغير ذلك.

الثاني: أن يحرفوه بجعل فتحته الأولى ضمة[٣] كقولهم في القمر كمر، وفي الكبر كبر (لهذا الشجر المعروف)، وفي الطبر طبر، وفي صفر صفر، وفي تفر تفر وفي هذا الأخير تحريفان: إبدالهما الثاء المثلثة تاء مثناة وجعلهم فتحته الأولى ضمة. الثالث: أن يحرفوه بجعل فتحته الأولى كسرة[٤] كقولهم في الجمل چِمل، وفي الخشب خِشب، وفي الكفن چِفن، وفي الشجر شِجر، وفي القدح چِدح.

---

(١) هذا عام في كل كلمة يكون عينها (أي حرفها الثاني) حرف حلق. وهذه اللغة معروفة عند الأقدمين.

(٢) الكسر المذكور هو كسر غير صريح إنما هو بين الفتح والكسر ولهذا سماه بعضهم كسرة بين بين.

(٣) ضمة غير صريحة وزان زفر.

(٤) كسرة الأول، كسرة غير صريحة فيجيء على وزن عنب. [الكرملي]

لهجتهم في فعيل وفعيلة

كل فعل كان على فعيل وفعيلة من الأسماء والصفات جرت ألسنتهم في الأعم الأغلب بكسر أوله[1] كقولهم طويل وطويلة وجريم وجريمة وشعير وشعيرة وسمين وسمينة وكصيف وكصيفة وربيع وربيعة وجريب وجريبة. وكقولهم عبد المجيد؛ وعبد الرحيم؛ والشيخ سعيد؛ وهذا المال صار نهيبة؛ وبيت أم كصيبة؛ وعندها من الغزل وشيعة؛ وجاب الماي من الشريعة؛ وفلان نسيب فلان (أي صهره)؛ وعساهم بالكطيعة؛ ونام على السرير؛ وفلان ركب البعير؛ وفلان يخاف من الصفير؛ وهذا جبير وهي جبيرة؛ وصغير وصغيرة؛ ونخلت الطحين؛ إلى غير ذلك.. وهذا هو الشائع في كلامهم. وهناك من الكلمات التي هي على وزن فعيل ما لا تجري ألسنتهم بكسر أوله بل بالفتح كعريض وغريق وحبيب وغير ذلك. والعمدة في هذا الباب على السماع.

لهجتهم في فعال

كل ما كان من الأسماء والصفات على فعال بالضم؛ أو على فعال بالفتح؛ أو على فعال بالكسر؛ جرت ألسنتهم في الحرف الأول منه بكسرة غير محسوسة بحيث يظن السامع أن أول الكلمة ساكن غير متحرك. وقد سمينا هذه الحركة بـ«الحركة الضئيلة» ولولا أن الابتداء بالساكن متعذر في اللهجة العربية لحكمت على أول هذه الكلمات بالسكون؛ إلا أنه في الحقيقة غير ساكن بالمرة كما يظهر للمتأمل عندما يسمع كلامهم؛ فإنه يلوح له عند نطقهم بمثل هذه الكلمات جزء ضئيل من حركة الكسر يصح أن يعد عشر الكسرة[2] وذلك في مثل غراب وكتاب

---

(١) هذه لغة قديمة معروفة. قال عمر بن خلف بن مكي: كل فعل وسطه حرف حلق مكسور يجوز كسر ما قبله أو كسر فائه إتباعاً للعين في لغة تميم كشعير ورحيم ورغيف وما أشبه ذلك؛ بل زعم الليث أن قوماً من العرب يقولون ذلك وإن لم تكن عينه حرف حلق (كما هو الأمر في لغة العراقيين في عهدنا هذا) ككبير وجليل وكريم. (راجع تاج العروس في مادة شعر).

(٢) هذا الوزن معروف في اللغة الآرامية وهو يلفظ بسكون الأول على ما قرره علماء تلك اللغة: إلا أن هناك حركة ضئيلة كما يقول الأستاذ الرصافي ولما كانت اللغة الآرامية شائعة قبل الإسلام في العراق فلا عجب إذا كان هذا التلفظ انتقل من قوم إلى قوم حباً للتخفيف وذهاباً إلى السرعة في التكلم.

وعذار وحساب وغبار وتراب وجراب وعليه قولهم وهو من أمثالهم: (غراب بكّول لغراب وجهك اسود).

وهذا إذا لم تقع هذه الأسماء في أثناء الكلام ولم تدخل عليها الألف واللام؛ أما إذا دخلت عليها الألف واللام فإن الحرف الأول منها يكون حينئذٍ ساكناً سكوناً ظاهراً بنقل الكسرة منه إلى ما قبله أعني اللام من أداة التعريف كقولهم وهو من أمثالهم أيضاً: (ضرط وزانها وضاع الحساب) بكسر لام التعريف وسكون الحاء من حساب. وكذلك إذا وقعت الكلمات المذكورة في أثناء الكلام فإنها حينئذٍ يظهر سكون أوائلها بنقل الكسرة الضئيلة منها إلى ما قبلها كقولهم للفرسين يجريان في السباق وقد تقدم أحدهما شيئاً قليلاً: (جن إذن وعذار) بكسر واو العطف وسكون العين من عذار. وكقولهم وهو من أمثالهم أيضاً: (جوز معدود بجراب مشدود).

وهذه الكسرة الضئيلة تقع أيضاً في أوائل الجموع التي هي على فعال أو فعول كرجال وجبال ونعاج وحمول وخيول وهموم وغير ذلك. وإذا وقعت هذه الجموع في أثناء الكلام ظهر السكون في أولها بنقل الكسرة منه إلى ما قبله وعليه قول شاعرهم صاحب العتابة: (أبات الليل وهمومي علي) بكسر واو العطف وسكون الهاء من همومي. وكقول الآخر في عتابته أيضاً: (خدودك شمس وعيوني حربها)؛ أما الخاء فمكسورة كسرة ضئيلة تشبه السكون لأن كلمة خدود واقعة في ابتداء الكلام لا في أثنائه. وأما العين من عيوني فساكنة سكوناً ظاهراً، لكونها واقعة في أثناء الكلام فنقلت كسرتها الضئيلة إلى الواو التي قبلها.

وكذلك إذا دخلت الألف واللام على هذه الجموع ظهر السكون في أولها بنقل الكسرة منه إلى اللام كقولهم وهو من أغانيهم: (خليتني يا شوك كركي بالجبال) بكسر لام التعريف وسكون الجيم من جبال.

معروف الرصافي

المقالة الرابعة
لا همز في كلامهم
Dialecte vulgaire de Mesopotamie

(كانون الأول ١٩٢٦)

لهجة العوام في الأسماء الممدودة

إن قصر الممدود جائز في العربية الفصحى، وواجب في كلام العامة. فإن الهمزة معدومة في كلامهم، لا توجد إلا في أوائل الكلمات؛ فتسمعهم يقولون في رأس راس وفي جمعه روس؛ وكذلك الفأس يقولون فيها فاس وفوس؛ ويقولون في مأمور مامور؛ وفي مأخوذ ماخوذ؛ وفي مؤمن مومن. والأسماء الممدودة لا ينطقون بها إلاّ مقصورة. ثم إنهم بعد قصرها، أي بعد حذف همزتها، يسقطون منها حرف المد أيضاً لفظاً، مكتفين عنه بما قبله من الفتحة الدالة عليه، ولهجتهم في مثل هذه الأسماء الممدودة بعد قصرها على الوجه المذكور هي أن يجعلوا أولها مكسوراً؛ فيقولوا في سماء سما (الألف تكتب ولا تلفظ) وفي رجاء رجا، وفي شفاء شفا، وفي جفاء جفا، وفي شقاء شقا، وفي مساء مسا، وفي شراء شرا، وفي غراء غرا. كل ذلك بالقصر والكسر إلاّ في هواء وعطاء فيفتحونهما ويقولون فيهما هوا وعطا.

وهذا أي الكسر خاص بالأسماء الثلاثية أما غير الثلاثية فيقصرونها فقط ولا

يكسرونها فيقولون في حلفاء حلفا (الألف تكتب ولا تلفظ) وفي طرفاء طرفا، وفي علياء عليا. وكذلك يفعلون في ألف التأنيث الممدودة، أي يكتفون فيها بالقصر دون الكسر، فيقولون في حمراء حمرا (الألف تكتب ولا تلفظ) وفي شقراء شقرا، وفي بيضاء بيضا، وفي سوداء سودا، وفي جرباء جربا، وفي عرجاء عرجا، إلى غير ذلك من الصفات التي على فعلاء. وإذا كانت الهمزة في وسط الكلمة وكانت مكسورة قلبوها ياء. كما يفعلون ذلك في اسم الفاعل من الأجوف فيقولون في قائل كايل، وفي بائع بايع، وفي خائف خايف. وكذلك يفعلون في همزة الجموع التي هي على فعائل كعجايب وغرايب وصنايع وغير ذلك.

الحركات

في اللغة العامية ست حركات: ثلاث منها مشتركة بينها وبين اللغة الفصحى وهي الضمة، والفتحة، والكسرة؛ وثلاث خاصة بها وهي الفتحة المقبوضة، والفتحة المبسوطة، والكسرة الضئيلة[1]

أما الحركات المشتركة فمعلومة. ولها علامات ترسم فوق الحرف أو تحته. فالتي ترسم فوق الحرف هي الضمة وهذه علامتها (ُ) والفتحة وهذه علامتها (َ) والتي ترسم تحت الحرف هي الكسرة وهذه علامتها (ِ) وأما الحركات الخاصة باللغة العامية فهي هذه:

(الفتحة المقبوضة): وهي فتحة تليها واو ساكنة ويكون صوتها مائلاً نحو الضم قليلاً، ولذا سميناها مقبوضة. فصوتها كصوت (O) بالفرنسية كما في جوز وثور. وقد جعلنا لهذه الحركة علامة توضع فوق الحروف هكذا (√) وهي علامة الفتحة بعينها إلا أن طرفها الأيسر معطوف إلى فوق لتدل عطفته على ميل الفتحة إلى الضم.

(الفتحة المبسوطة): وهي فتحة تليها ياء ساكنة ويكون صوتها مائلاً إلى الكسرة

(١) نحن لا نرى رأي الكاتب المبدع، بل نذهب إلى أن هذه الحركات قديمة عند العرب الفصحاء وسوف نكتب عنها مقالاً لتثبت فكرتنا.

قليلاً، ولذا سميناها مبسوطة، فصوتها كصوت (E) بالفرنسية كما في جيب وذيل وقد جعلنا لهذه الحركات علامة توضع فوق الحرف هكذا (ـَـ) وهي علامة الفتحة المعلومة إلا أنها معطوفة الطرف الأيسر إلى تحت لتدل عطفته على الميل بها نحو الكسر قليلاً.

(الكسرة الضئيلة): قد ذكرناها فيما تقدم فانظرها هناك وهي كسرة غير محسوسة بحيث يظن الحرف معها ساكناً كحركة الغين من غراب في قولهم (غراب يكول لغراب وجهك اسود) وقد جعلنا للكسرة الضئيلة علامة توضع تحت الحرف هكذا (ـِ) وهي علامة مركبة من علامتي الكسرة والسكون وعلامة الكسر هي هذه (ـِ) وعلامة السكون هذه (ـْ) فجمعنا بين العلامتين وجعلناهما علامة على الكسرة الضئيلة إشارة إلى أن هذه الكسرة قريبة من السكون.

وأما حركات الإعراب وهي الرفع والنصب والخفض فلا توجد في كلام العامة البتة، لأن اللغة العامية لا إعراب فيها.

التنوين

لا يوجد التنوين في كلام العامة، لأنه من خواص الأسماء المعربة والإعراب ساقط في كلامهم؛ فلزم أن يكون التنوين ساقطاً أيضاً إلا أنه قد يوجد في كلامهم نادراً. وذلك أنهم ربما كسروا آخر الاسم النكرة ونونوه كما في قولهم «جوز (بتنوين الكسر) معدود بجراب (بتنوين الكسر) مشدود» وكقول بعضهم إذا سلم: سلام (بتنوين الكسر) عليكم» وكقولهم وهو من أمثالهم: «كحيلة (بتنوين الكسر) جسبت وردت» فالتنوين إنما يوجد في كلامهم نادراً مقترناً بالكسرة فقط ولا يدخل وقوعه تحت ضابط بل هو من قبيل السماعي؛ لأن الغالب المطرد في كلامهم هو أن تكون أواخر الكلم ساكنة خالية من حركات الإعراب.

إسقاطهم الألف من اللفظ

كل كلمة انتهت بالألف أسقطوا ألفها من اللفظ، اكتفاء عنها بالفتحة التي قبلها سواء كانت الكلمة اسماً كالعصا أو فعلاً كمشى أو حرفاً كعلى يقولون مثلاً مشى

على رجله، وضربني بالعصا. فالأسماء المقصورة كلها يجرون فيها على هذا الوجه مثل: موسى وعيسى وحبلى ومصطفى وغير ذلك. وكذلك يفعلون في الأسماء الممدودة فإنهم يحذفون الهمزة منها كما تقدم بيانه ويسقطون ألفها أيضاً من اللفظ مثل سما ورجا وهوا.

ويسقطون الألف أيضاً من ضمير المؤنث الغائبة فيقولون مثلاً (شفتها تلبس بنتها ثيابها) ومن حرف النداء أيضاً في الأغلب. فيقولون يا محمد يا جاسم يا حسن، إلاّ مع لفظ الجلالة فلا يسقطونها بل يقولون يا الله.

وكذلك في الأفعال يسقطون الألف من أواخرها اكتفاء عنها بالفتحة التي قبلها إلاّ إذا اتصل بها ضمير المفعول، فإنهم عندئذٍ يثبتونها في اللفظ فيقولون مثلاً (رماني الزمان) و(علاك ربك على عدوك) و(هالحجاية منو حجاها) وأما الألف في (جا) الفعل الماضي فيثبتونها لأنها ليست في آخر الفعل بل في وسطه، لأن لام الفعل هو الهمزة التي يسقطونها في كلامهم كما ذكرنا في الفصول المتقدمة. ومنهم من يسقطها أيضاً فيقول (ج) فيبقى الفعل حرفاً واحداً كما ترى. ومنهم من يقدمها على الجيم فيقول (إج) فتصير همزة. غير أن الغالب في كلامهم هو (جا)[1].

معروف الرصافي

---

(١) مجلة لغة العرب، الجزء ٦ من السنة ٤ كانون الأول ١٩٢٦ ص ٣٣٣ ـ ٣٣٥.

المقالة الخامسة

الوصل في لغة عوام العراق

Le Dialecte vulgaire de Mesopotamie

(كانون الثاني ١٩٢٧)

الوصل في كلامهم هو عبارة عن وصل آخر حرف من الكلمة بأول حرف من الكلمة التي تليها. وهو كثير الوقوع في كلام العامة. وهم إذا وصلوا حرفاً بحرف جعلوا الثاني منهما ساكناً. ولا بد أن يكون الأول متحركاً وإلاّ لم يصح الوصل. فإن لم يكن متحركاً حركوه بالكسر ثم وصلوه. ولنوضح لك ذلك بأمثلة من كلامهم.

قالوا في أغانيهم «سلم علي من بعيد. وحواجبه هلال العيد» ففي هذا الكلام وصلوا ياء «علي» بميم «من» والحرف الأول (الياء المثناة) مفتوح والثاني (الميم) ساكن ثم وصلوا نون «من» بياء «بعيد» وقد حركوا النون بالكسر وسكنوا الياء من «بعيد» وأيضاً وصلوا الواو العاطفة بالحاء من «حواجب» والواو مكسورة لأن واو العطف يغلب عليها الكسر في كلامهم كما سيأتي. والحاء من «حواجب» ساكنة. ثم وصلوا الباء من «حواجب» بالهاء من «هلال» والباء مفتوحة والهاء ساكنة. وأما هاء الضمير في «حواجبه» فغير ملفوظ وإن كان مكتوباً لأنهم يسقطون من اللفظ كل ضمير مفرد غائب كما سيأتي بيانه في محله.

وقالوا في أغانيهم:

كلهم عكلهم سود ومن اين اعرفه حتى السمج بالماي يبجي على ولفه[1]

ففي هذا الكلام وصلوا واو العطف بميم «من» والواو مكسورة والميم ساكنة ثم وصلوا نون «من» بياء «اين» والنون مفتوحة والياء ساكنة، وأيضاً الكاف من «يبجي - يبكي» موصولة بالعين من «على» والكاف مكسورة والعين ساكنة، وأما الياء في آخر يبكي فسقطت من اللفظ لالتقاء الساكنين.

وقد يتوسط بين الحرفين الموصولين حرف ثالث، فيسقط من اللفظ لأن اللسان ينتقل من الحرف الذي قبله إلى الحرف الذي بعده. وسقوط هذا الحرف الثالث المتوسط إما لأجل الوصل كما في قوله المذكور آنفاً «ومن اين أعرفه» فإن ألف اين لما توسطت بين النون والياء الموصولتين سقطت من اللفظ لأجل الوصل. وإما لأجل التقاء الساكنين كما في قوله المتقدم «يبجي على ولفه». فإن الياء من «يبكي» لما توسطت بين الكاف والعين الموصولتين سقطت من اللفظ لأنها ساكنة والعين بعدها ساكنة أيضاً بسبب الوصل. وإما لكونه ساقطاً في كلامهم وإن لم يكن هناك وصل كما في قول الشاعر المتقدم «وحواجبه هلال العيد» فإن الباء من «حواجبه» موصولة بالهاء من «هلال» ولسان المتكلم ينتقل عند النطق من الباء إلى الهاء. فضمير الغائب الذي بينهما ساقط من اللفظ عندهم سواء وصلت الباء بالهاء أو لم توصل.

واعلم أن هذا الوصل قد يكون لازماً متحتماً وقد يكون غير لازم فكما في قوله «سلم علي من بعيد» فلو قال «سلم علي من بعيد» (أي بكسر ميم من وإسكان نونها) بلا وصل لجاز أيضاً. وأما كونه لازماً ففي واو العطف كالواو الموصولة في الأمثلة المتقدمة، فإن وصلها متحتم عندهم.

ومما يتحتم فيه الوصل «ما» و«لا» النافيتان إذا دخلتا على الفعل المضارع من الثلاثي المجرد الأجوف كيقول ويخاف ويبيع والمضاعف كيمد ويشد. أو من

---

(١) الجيم في (السمج) مثلثة وكذلك في جيم (يبجي) والولف هو الإلف بكسر. فيكون معنى العشير المؤانس. قلبوا ألفه واواً. (الكاتب).

الثلاثي المزيد الذي هو من باب التفعيل كيخوف ويهيج ويغني. أو من الرباعي المجرد كيعكنش ويخرمش ويطبطب وغير ذلك. فهذه الأفعال كلها إذا دخلت عليها «ما» أو «لا» النافيتان أو «لا» الناهية وجب وصل الميم من «ما» أو اللام من «لا» بحرف المضارعة من الأفعال المذكورة إذا لم يكن حرف المضارعة همزة تقول «ما يكول» فتصل ميم «ما» بياء «يقول» وتسقط ألف «ما» من اللفظ لأجل التقاء الساكنين وتقول «ما يصلي ولا يصوم» (بإسكان ياء يصلي ويصوم) أي تصل ميم «ما» بياء «يصلي» ولام «لا» بياء «يصوم». وتقول «فلان ما يهب ولا يدب» (بإسكان الياءين) وتقول في الرباعي «اترك البزون لا تخرمشك» فتصل لام «لا» بتاء «تخرمش». ومن أمثالهم «لا ينام ولا يخلي الناس تنام» (بإسكان حرف المضارعة) أما إذا كان حرف المضارعة في هذه الأفعال هو الهمزة فالوصل غير لازم بل غير جائز. وقد جعلنا علامة الوصل هكذا (ـ) وهي خط صغير يوضع بين الحرفين الموصولين.

تفخيم اللام

إن تفخيم اللام في اللغة الفصحى خاص بلفظة الجلالة وأما في لغة العامة فإنهم يفخمون اللام في كثير من الأسماء والأفعال ولم أجد لتفخيم اللام في كلامهم من ضابط عام تمتاز به مواقع التفخيم عن مواقع الترقيق. سوى أني نظرت في كلامهم فرأيتهم أكثر ما يفخمون اللام في الأسماء التي اجتمعت فيها الخاء واللام فمن ذلك الخل (لما حمض من عصير العنب وغيره) والخلخال والخلان (جمع خليل) والخال (لأخي الأم) والخالة والخلا (للقفر الذي ليس فيه أحد) والمنخل والنخالة والخلال (للبسر وهو التمر قبل إرطابه) والخلالة والمخلل (لضرب من الكامخ) والخلك (بفتحتين للبالي من الثياب) والخلكان (جمع الخلق) والنخل والنخلة وخلف (من أعلامهم) والخلك (بكسر اللام أي الخلق أو المخلوق) والسخل والسخلة. وقلما يفخمون اللام من الأسماء التي لم تجتمع فيها الخاء واللام ومن ذلك الغلك والظلمة والظلام والكلب (القلب) والمكلوب

(المقلوب) والكول (مصدر قال) والكمل (القمل) والكملة (القملة) والبكال (البقال) وكبل (قبل) والبغل (الحيوان المعهود) والبغلة؛ وغير ذلك من الأسماء.

أما الأفعال التي يفخمون فيها اللام فكثيرة أيضاً ومنها قولهم نخل الطحين بالمنخل وينخل الطحين. وربنا خلكنا من التراب. وفلان مات وما خلف شيء (بكسر الشين). وغلك الباب. والحاكم ظلم الناس ويظلمهم. والنايم يتكلب على فراشه. وهو كال وهي كالت وهم كالوا (وهذه الثلاثة خاصة بأهل البادية وأما أهل الحضر فلا يفخمون فيها اللام). ونكلنا الطعام. والنكال ينكل الحطب على رأسه. إلى غير ذلك من الأفعال وإنما أكثرنا من الأمثلة لمزيد الإيضاح وإلا فالعمدة في تفخيم اللام على السماع[1]

معروف الرصافي

---

(١) مجلة لغة العرب، الجزء السابع من السنة الرابعة كانون الثاني (١٩٢٧) ص ٤٠٣ ـ ٤٠٥.

المقالة السادسة

الضمائر في لغة عوام العراق

Les Pronons dans la langue vulgaire de Mesopotamie

(شباط ١٩٢٧)

الضمير إما متصل أو منفصل ولنذكر أولاً المنفصل فنقول:

الضمير المنفصل إما مرفوع أو منصوب. ولما كان الإعراب معدوماً في كلام العامة لم نذكر هنا هذه الضمائر من حيث إنها تكون مرفوعة أو منصوبة بل من حيث إنها مستعملة في كلامهم استعمال غيرها من الأسماء:

الضمائر المرفوعة المنفصلة

الضمائر المرفوعة المنفصلة عشرة اثنان منها للمتكلم وأربعة للغائب وأربعة للمخاطب.

ضمائر المتكلم

للمتكلم ضميران يشترك فيهما المؤنث والمذكر وهما المفرد المتكلم والجمع المتكلم.

١ ـ ضمير المفرد المتكلم: أنا: وفيه ثلاث لغات الأولى أنا والثانية آنا والألف في هذين تكتب ولا تلفظ والثالثة آني.

٢ ـ ضمير جمع المتكلم: نحن: بكسر النون الأولى وفتح الثانية. وفيه لغتان أخريان الأولى احن بكسر الهمز وفتح النون والثانية حن بكسر الحاء وتشديد النون المفتوحة. وعليه ففي ضمير جمع المتكم أيضاً ثلاث لغات وهي نحن واحن وحن. أما الأولى فنادرة الاستعمال وأما الثانية فهي الشائعة في كلامهم وأما الثالثة فخاصة بأهل البادية.

ضمائر الغائب

للغائب أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع. واثنان للمؤنث المفرد والجمع. وليس للمثنى ضمير في كلامهم لأنهم يعتبرون ما زاد على الواحد جمعاً فيستعملون ضمير الجمع في مقام ضمير الاثنين أيضاً.

١ ـ ضمير المفرد الغائب: هو: بضم الهاء وتشديد الواو المفتوحة. وأهل البادية ربما قالوا هو أيضاً بضم الهاء وسكون الواو إلا أن ذلك نادر.

٢ ـ ضمير جمع الغائب: هم: بضم الهاء وتشديد الميم المفتوحة.

٣ ـ ضمير المفردة الغائبة: هي: بكسر الهاء وتشديد الياء المفتوحة. وأهل البادية ربما سكنوا الياء فقالوا هي وذلك نادر.

٤ ـ ضمير جمع المؤنث الغائب: هن: بكسر الهاء وتشديد النون المفتوحة وأهل البادية ربما قالوا هن بكسر الهاء وسكون النون. غير أن الشائع في كلامهم هن.

ضمائر المخاطب

للمخاطب أيضاً أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع. وليس للمثنى ضمير لأن الاثنين عندهم جمع كما ذكرنا آنفاً.

١ ـ ضمير المفرد المخاطب: إنت: بكسر فسكون وآخره مفتوح.

٢ ـ ضمير جمع المخاطب: إنتو: بكسر فسكون مع ضم التاء وسكون الواو. وبعض أهل البادية يقول اهم وهو نادر.

٣ ـ المؤنث المخاطب: إنت: بكسر فسكون وآخره مكسور.

٤ ـ جمع المؤنث المخاطب: إنتن: بكسر فسكون مع فتح التاء وسكون النون.

الضمائر المنصوبة المنفصلة

العامة لا تستعمل في كلامهم شيئاً من الضمائر المنصوبة المنفصلة إلاّ في موضعين لم أجد لهما ثالثاً. أحدهما في موضع المفعول معه فيأتون بالضمير بعد واو المعية كقولهم امش وياي؛ وتعال ويانا؛ وأنا أجي وياكم. والمعنى المقصود عندهم من ذلك هو: إمشِ معي؛ وتعال معنا؛ وأنا أجيء معكم. وعلى ذلك جاء قولهم وهو من أمثالهم: (أحمد وياجن يا بنات). فإن قلت إن الضمائر المنصوبة المنفصلة تكون في أولها ألف هكذا: إياي إياك وهلم جراً. فلماذا ذكرتها في الأمثلة المتقدمة بلا ألف؟

قلت قد ذكرنا لك فيما تقدم عند الكلام على الوصل أنهم إذا وصلوا حرفاً بحرف وكان بينهما حرف ثالث متوسط أسقطوا الحرف المتوسط من اللفظ: فالألف إنما سقطت من اللفظ ههنا لتوسطها بين حرفين موصولين وهما الواو والياء من إياك.

فإن قلت إن الحرف المتوسط بين حرفين موصولين إنما يسقط من اللفظ فقط وأنت ههنا أسقطته من الخط أيضاً.

قلت إني أسقطه من الخط أيضاً لأن هذه الضمائر لا تقع في كلامهم إلاّ مقرونة بالواو كما رأيت في الأمثلة المتقدمة فصارت الواو كأنها جزء من الضمير فلزم إسقاط الألف من الخط أيضاً للدلالة على شدة ارتباط الضمائر المذكورة بالواو بحيث لا تكاد تسمعهم ينطقون بضمير منها إلا مقترناً بالواو.

وأما الموضع الثاني الذي تستعمل العامة فيه هذه الضمائر فهو التحذير ومنه قولهم (بالك وياك تفعل كذا) والواو هنا عاطفة لضمير على بالك وتقدير الكلام احفظ بالك وحذر نفسك. وربما استعملوا الضمير المنفصل في التحذير بلا واو وهو استعمال نادر جداً في كلامهم كقولهم للحارس مثلاً: (إياك تنام) وكقول أحدهم لآخر يحذره من شيء (إياك تفعل كذا) وربما كرروا الضمير للتأكيد فقالوا

(إياك اياك تفعل كذا) وربما كرروه معطوفاً بثم فقالوا (إياك ثم إياك) إلا أن ذلك كله نادر في كلامهم. وإنما الشائع في كلامهم عند التحذير هو قولهم بالك وياك.

قد تبين لك أن هذه الضمائر لا تستعمل إلاّ في هذين الموضعين المذكورين وأنها لا تقع في كلامهم إلاّ مقترنة بالواو حتى صارت الواو كأنها جزء منها عندهم وإن اقترانها بواو المعية هو الأكثر الشائع في كلامهم إذ اقترانها بالواو العاطفة لم يسمع منهم إلاّ في كلام واحد وهو قولهم (بالك وياك) وأنها لكثرة اقترانها بواو المعية صارت هي والواو تستعمل عندهم بمعنى (مع) كما في قولهم وهو من أمثالهم: (أحمد وياجن يا بنات) وكقولهم وهو من أغانيهم:

روحـــي الـــعـــزيـــزة تـــفـــداك وإن رحـــت خـــلـــنـــي ويـــاك

ولنصرف لك هذه الضمائر مقترنة بالواو هكذا:

الضمائر المنصوبة المنفصلة

ضمير المتكلم: وياي ويانا: الألف في نا تكتب ولا تلفظ.

الغائب المذكر: وياه وياهم: الهاء التي في وياه تكتب ولا تلفظ.

الغائب المؤنث: وياها وياهن: الألف التي في آخر وياها تكتب ولا تلفظ.

المخاطب المذكر: وياك وياكم.

المخاطب المؤنث: وياج وياجن (بجيم مثلثة فارسية).

الضمائر المتصلة

الضمائر المتصلة إما مرفوعة أو منصوبة أو مجرورة. غير أننا لا نذكرها هنا من حيث إنها مرفوعة أو منصوبة إذ لا إعراب في كلام العامة وإنما نذكرها من حيث إنها ضرب من الأسماء التي تقع في كلامهم.

الضمائر المرفوعة المتصلة

الضمائر المرفوعة المتصلة عشرة اثنان منها للمتكلم وأربعة للغائب وأربعة للمخاطب.

ضمائر المتكلم

للمتكلم ضميران متصلان يشترك فيهما المذكر والمؤنث أحدهما للمفرد والثاني للجمع.

١ ـ ضمير المفرد المتكلم: تاء ساكنة تتصل بآخر الفعل الماضي نحو: بعت، اشتريت، ضربت، جيت، ولا تحرك هذه التاء إلاّ إذا وليها حرف ساكن مثل (ال) المعرفة أو اتصل بها ضمير المفعول المفرد غائباً كان أو مخاطباً. أما إذا وليها ساكن فتحرك بالكسر نحو: أكلت الخبز أو شربت الماي. وأما إذا اتصل بها ضمير المفعول المفرد فإنها حينئذٍ تحرك بالفتح نحو: ضربتِ، وضربتك.

فضمير المتكلم المتصل المرفوع له ثلاث حالات السكون والكسر والفتح.

٢ ـ ضمير جمع المتكلم: نا: تتصل بآخر الفعل الماضي غير أن الألف من (نا) تكتب ولا تلفظ نحو: ضربنا، بعنا، اشترينا. إلاّ أذا اتصل بها ضمير المفعول مطلقاً فإن الألف من (نا) حينئذٍ لا تسقط من اللفظ بل تلفظ كما تكتب نحو: شفناهم، شفناهن، شفناك، شفناكم، شفناج، شفناجن.

ضمائر الغائب

للغائب أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع وليس للمثنى ضمير لما ذكرناه سابقاً.

١ ـ ضمير المفرد الغائب: إن ضمير المفرد الغائب من الضمائر المرفوعة المتصلة لا يكون إلا مستتراً وتقديره: هو. نحو ضرب ففاعل ضرب ضمير مقدر عائد إلى اسم قد مر ذكره.

٢ ـ ضمير جمع الغائب: واو ساكنة تتصل بآخر الفعل أو مما هو في حكم آخره مثال الأول ضربوا. ومثال الثاني: رموا، جوا، فإن الميم من رموا والجيم من جوا في حكم آخر الفعل.

٣ ـ ضمير المفردة الغائبة: إن هذا الضمير أيضاً كضمير المفرد الغائب لا يكون إلاّ مستتراً وتقديره هي. ولا بد أن تلحق الفعل معه تاء التأنيث الساكنة نحو ضربت ففاعل ضربت ضمير مقدر عائد إلى اسم مؤنث قد مر ذكره.

٤ ـ ضمير جمع المؤنث الغائب: نون ساكنة تتصل بآخر الفعل الماضي أو بما هو في حكم آخره مثال الأول: أكلن شربن نامن. مثال الثاني: رمن جن، فإن الميم من رمى في حكم الآخر لأن الألف لا تلفظ لما ذكرنا فيما سبق من أنهم يسقطون من اللفظ كل ألف كانت في آخر الكلمة وأما الألف في جا فحذفت في قولهم جن لاجتماع الساكنين لأن النون التي هي ضمير الفاعل ساكنة والألف من جا ساكنة أيضاً فسقطت الألف لاجتماع الساكنين فاتصل الضمير بالجيم التي صارت في حكم آخر الفعل.

ضمائر المخاطب

للمخاطب أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع. وليس للاثنين ضمير.

١ ـ ضمير المفرد المخاطب: كضمير المفرد المتكلم أي هو عبارة عن تاء ساكنة تتصل بآخر الفعل الماضي نحو ضربت. وإنما يعرف كونه ضمير المخاطب لا ضمير المتكلم بقرينة الخطاب كقول القائل مثلاً: شلت بيدك وضربت برجلك فالتاء الساكنة في شلت وضربت هي ضمير الفاعل المخاطب لا المتكلم بدليل الضمير في (بيدك) و(برجلك) أو بقرينة أخرى غير الخطاب كقول القائل مثلاً: خدعتني فالتاء الساكنة في قوله خدعتني هي ضمير الفاعل المخاطب لا المتكلم لأن ضمير المتكلم قد جاء بعدها مفعولاً. وخلاصة القول أن ضمير المفرد المخاطب إنما يماز من ضمير المفرد المتكلم بقرينة من قرائن الحال.

٢ ـ ضمير جمع المخاطب: تو: أي تاء مضمومة بعدها واو ساكنة نحو ضربتو بعتو اشتريتو. وقد سمعت بعض أهل البادية يقولون بعتم اشتريتم فيجعل بدل الواو ميماً إلا أن الشائع في كلامهم هو الأول.

٣ ـ ضمير المفردة المخاطبة: تاء مكسورة تتصل بآخر الفعل الماضي نحو ضربت بعت اشتريت.

٤ ـ ضمير جمع المخاطب: تن: أي تاء مفتوحة تليها نون ساكنة نحو ضربتن بعتن اشتريتن جيتن[1].

---

(١) لغة العرب الجزء ٨ من السنة ٤ شباط ١٩٧ ص ٤٦٠ ـ ٤٦٥.

المقالة السابعة
الضمائر في لغة عوام العراق
Les pronons dans la langue vulgaire

(آذار ١٩٢٧)

الضمائر المنصوبة المتصلة عشرة أيضاً اثنان منها للمتكلم وأربعة للمخاطب وأربعة للغائب.

ضمائر المتكلم المنصوبة

للمتكلم ضميران يشترك فيهما المذكر والمؤنث أحدهما المفرد والثاني الجمع.

١ ـ ضمير المفرد المتكلم: ياء ساكنة مسبوقة بنون مكسورة تسمى نون الوقاية وهي تتصل بالماضي نحو ضربني والمضارع نحو يضربني والأمر نحو اضربني وإذا كان في آخر الفعل الماضي ألف واتصلت به ياء المتكلم ظهرت الألف أي لم تسقط من اللفظ فيقال رماني وجاني.

٢ ـ ضمير جمع المتكلم: إن ضمير جمع المتكلم المنصوب كضمير جمع المتكلم المرفوع. أي هو عبارة عن (نا) وآخر الفعل الماضي في كليهما ساكن نحو ضربنا فكلمة (نا) في (ضربنا) يجوز أن تكون ضمير الفاعل لجمع المتكلم وأن تكون ضمير المفعول ويعرف كونها فاعلاً ومفعولاً بقرينة الحال وهذا الالتباس لا يكون إلا في الفعل الماضي المتعدي من السالم والمثال والمهموز فقط. فلا يكون

في الفعل المضارع نحو يضربنا فكون (نا) ههنا مفعولاً لا فاعلاً ظاهر. ولا في الأمر نحو اضربنا لأن فاعل الأمر لا يكون إلا ضمير المخاطب. ولا في الفعل الماضي اللازم نحو كعدنا فإن (نا) في (كعدنا) فاعل ولا يجوز أن تكون مفعولاً لأن الفعل لازم. ولا في الفعل الماضي الأجوف نحو شافنا فإن (نا) في شافنا ضمير المفعول ولا يجوز أن يكون ضمير الفاعل لأن عين الفعل الأجوف تحذف عند اتصال ضمير الفاعل به نحو شفنا. ولا في الفعل الماضي الناقص نحو (رمانا) فإن (نا) في رمانا ضمير المفعول ولا يجوز أن تكون ضمير الفاعل لأنها لو كانت ضمير الفاعل لوجب معها رد الألف من رمى إلى الياء فيقال رمينا. ولا في الفعل الماضي المضاعف لأن العامة تزيد في آخر الفعل المضاعف ياء إذا اتصل به أحد ضمائر الرفع فيقولون في رد رديت رديتو ردينا وأما إذا اتصل به ضمير المفعول فلا يزيدون في آخره ياء بل يحذفون الحرف الأخير منه فيقولون ردني ردنا ردها ردهم ردكم ردهن ردجن إلاّ في ضمير المفرد الغائب والمفرد المخاطب والمخاطبة فلا يحذفون حرفه الأخير بل يقولون رده ردك ردج.

وعليه فلا يحصل الالتباس في كون (نا) ضمير الفاعل وضمير المفعول إلاّ في الفعل الماضي السالم نحو ضربنا والمهموز نحو أمرنا والمثال نحو وعدنا ففي هذه الأفعال الثلاثة يعرف كونه فعلاً أو مفعولاً بالقرائن.

ضمائر الغائب المنصوبة

للغائب أربعة ضمائر اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع.

١ ـ ضمير المفرد الغائب: إن ضمير المفرد الغائب في كلام العامة عبارة عن هاء خرساء لأنه يكتب ولا يلفظ. وإذا اتصل بالفعل جعل آخره مفتوحاً سواء كان ماضياً نحو ضربه أو مضارعاً نحو يضربه أو أمراً نحو اضربه إلاّ في الناقص فإنه إذا اتصل بالناقص وكان الفعل ماضياً ظهرت ألفه الساقطة من اللفظ نحو رماه وإن كان مضارعاً أو أمراً قلبت ألفه ياءً نحو يرميه وارميه ولكون هذا الضمير لا يلفظ سميناه بالهاء الخرساء.

٢ ـ ضمير جمع الغائب: (هم) بضم الهاء وسكون الميم نحو ضربهم.

٣ ـ ضمير المفردة الغائبة: (ها) والألف منها ساقطة من اللفظ كما ذكرنا سابقاً فيبقى الضمير عبارة عن هاء مفتوحة نحو ضربها.

٤ ـ ضمير جمع المؤنث الغائب: (هن) بكسر الهاء وسكون النون نحو ضربهن.

ضمائر المخاطب المنصوبة

للمخاطب أربعة ضمائر أيضاً اثنان منها للمذكر المفرد والجمع واثنان للمؤنث المفرد والجمع.

١ ـ ضمير المفرد المخاطب: كاف ساكنة إذا اتصلت بالفعل جعلت آخره مفتوحاً سواء كان ماضياً نحو ضربك أو مضارعاً نحو يضربك وإذا اتصل بالناقص ظهرت معه ألف نحو رماك.

٢ ـ ضمير جمع المخاطب: (كم) بضم الكاف وسكون الميم نحو ضربكم يضربكم.

٣ ـ ضمير المفردة المخاطبة: جيم فارسية ساكنة إذا اتصلت بالفعل جعلت آخره مكسوراً سواء كان ماضياً نحو ضربج أو مضارعاً نحو يضربج وأصلها الكاف إلاّ أن العامة تجعلها جيماً فارسية حسب لكنتهم كما ذكرنا ذلك عند الكلام على اللكنة العامية فيما تقدم. ومنهم من لا يجعلها جيماً فارسية بل يلفظها كافاً إما ساكنة فيكسر معها آخر الفعل أيضاً ويقول ضربك ويضربك وإما مكسورة فيسكن معها آخر الفعل ويقول ضربك ويضربك، إلاّ أن الشائع في العراق ولا سيما عند أهل البادية هو جعلها جيماً فارسية ساكنة.

٤ ـ ضمير جمع المؤنث المخاطب: (جن) بفتح الجيم الفارسية وسكون النون نحو ضربجن وهي في الأصل مضمومة الكاف ومشددة النون المفتوحة إلاّ أنهم حرفوها فكأنهم خففوا النون ونقلوا الفتح منها إلى الكاف التي حولوها جيماً فارسية حسب لكنتهم.

الضمائر المجرورة المتصلة

إن الضمائر المجرورة المتصلة هي الضمائر المنصوبة المتصلة بعينها فتلك إذا أدخلت على الضمائر المنصوبة أحد حروف الجر أو أضفت إليها اسماً من الأسماء صارت مجرورة. وعليه فلا حاجة إلى إعادة ذكرها ههنا أيضاً. وإنما نذكر ما لبعضها من الأحكام فنقول إن ياء المتكلم إذا كانت منصوبة متصلة بالفعل وجب أن تكون مسبوقة بنون الوقاية كما ذكرنا آنفا وأما إذا كانت مجرورة فإنها لا تقترن بنون الوقاية إلاّ إذا دخلت عليها من وعن الجارتان نحو مني وعني.

أما ضمير المفرد الغائب فهو في حالة الجر أيضاً هاء خرساء فهو ساقط من اللفظ هنا أيضاً. ومن أحكامه أنه إذا اتصل باسم من الأسماء جعل آخره مفتوحاً نقول فلان (ثوبه نظيف) ونقول فلان (شد حزامه وركب حصانه) وكذلك ضمير المفرد المخاطب فإنه إذا اتصل باسم جعل آخره مفتوحاً. وأما ضمير المفردة المخاطبة فإنه إذا اتصل باسم جعل آخره مكسوراً. نقول للمرأة مثلاً (البسي ثوبج).

خلاصة ما تقدم

الضمائر إما منفصلة أو متصلة. والمنفصلة قسمان مرفوعة ومنصوبة. وكل قسم منهما عشرة فمجموعها عشرون ضميراً إلا أن المنصوبة المنفصلة لا تستعمل في كلام العامة إلاّ استعمالاً خرجت به عن كونها ضمائر كما علمت عند الكلام على الضمائر المنصوبة المنفصلة. وعليه فلم يبقَ في كلام العامة من الضمائر المنفصلة إلاّ المرفوعة وهي عشرة وأما الضمائر المتصلة فهي ثلاثة أقسام مرفوعة ومنصوبة ومجرورة وكل قسم منها عشرة فمجموعها ثلاثون ضميراً إلاّ أنه يجب أن نسقط المجرورة من الحساب لأنها هي المنصوبة بعينها تكون منصوبة في محل ومجرورة في محل آخر. فيبقى من المتصلة عشرون ضميراً.

وعليه فمجموع الضمائر الموجودة في كلام العامة ثلاثون ضميراً عشرة منفصلة وعشرون متصلة[1].

معروف الرصافي

---

(١) مجلة لغة العرب، الجزء ٦ من السنة الرابعة آذار ١٩٢٧، ص ٥٢٢ ـ ٥٢٥.

المقالة الثامنة

الفعل في لغة عوام العراق

Les verbes dans la langue vulgaire

(نيسان ١٩٢٧)

الفعل إما ماضٍ أو مضارع أو أمر. وهو أيضاً إما مجرد أو مزيد. والمجرد إما ثلاثي أو رباعي. ولنتكلم عن كل من هذه الأقسام.

الثلاثي المجرد

ينقسم الثلاثي إلى ثلاثة أقسام: سالم، وصحيح، ومعتل.

السالم

السالم هو ما خلت حروفه الأصلية من أحرف العلة والهمز والتضعيف نحو ضرب. وهذا الفعل أعني السالم من الثلاثي المجرد يكون في كلام العامة مكسور الأول مفتوح الثاني نحو: ضرب، كتل، شرب، سمع، كتب، وهذا هو الأكثر الأعم في كلامهم وقد يكون مضموم الأول مفتوح الثاني وهو قليل وذلك نحو: كفر، وصبر.

وأما آخر الفعل السالم فإنه ساكن إلاّ إذا أسند إلى ضمير المفرد المتكلم أو المفرد المخاطب فيكون مكسوراً نحو أنا ضربت، وأنت ضربت. ويكون مفتوح

الآخر مع سكون وسطه إذا أسند إلى ضمير جمع الغائب نحو ضربوا أو ضمير المفردة الغائبة نحو ضربت أو ضمير جمع الغائبة نحو ضربن ومفتوح الآخر مع تحرك وسطه وذلك إذا اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفرد الغائب نحو: ضربه أو ضمير المفرد المخاطب نحو ضربك ويكون مكسور الآخر إذا اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفردة المخاطبة نحو ضربج.

(تنبيه) قلنا إن الفعل الماضي السالم إذا أسند إلى ضمير المفرد المتكلم أو إلى ضمير المفرد المخاطب يكون آخره مكسوراً وذلك لأن الضميرين المذكورين ساكنان إذ هما عبارة عن تاء ساكنة، وآخر الفعل ساكن أيضاً فيجتمع ساكنان فيكسر آخر الفعل تخلصاً من اجتماع الساكنين وأما إذا تحرك الضميران المذكوران كما لو اتصل بهما ضمير المفعول المخاطب أو الغائب فلا يكسر حينئذٍ آخر الفعل لعدم اجتماع الساكنين نحو قولهم: أنا ضربتك وأنت ضربته.

تصريف الفعل السالم

قد علمت أن الماضي السالم تختلف أحوال آخره باختلاف ما يتصل به من الضمائر المرفوعة والمنصوبة فتارة يكون ساكناً وتارة يكون مكسوراً وتارة يكون مفتوحاً كما ترى فيما يأتي:

تصريفه مع الضمائر المرفوعة

ضرب [ساكن الآخر] ضربوا [مفتوح] ضربت [مفتوح] ضربن [مفتوح] ضربت [مكسور] ضربتو [ساكن] ضربتن [ساكن] ضربت [مكسور] ضربنا [ساكن].

تصريفه مع الضمائر المنصوبة

ضربه [مفتوح] ضربهم [ساكن] ضربها [ساكن] ضربهن [ساكن] ضربك [مفتوح] ضربكم [ساكن] ضربج [مكسور] ضربجن [ساكن] ضربني [ساكن] ضربنا [ساكن].

الصحيح

الفعل الصحيح هو ما خلت حروفه الأصلية من أحرف العلة فقط. ويكون إما مضاعفاً أو مهموزاً.

المضاعف

الثلاثي المضاعف هو ما جانست عينه لامه نحو مد وشد وعض. وهو في كلام العامة مفتوح الأول أبداً. أما آخره فتارة يكون ساكناً مع بقاء التضعيف وذلك إذا أسند إلى ضمير المفرد الغائب من الضمائر المرفوعة نحو شد أو مع زوال التضعيف بحذف حرفه الأخير وذلك إذا اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفرد المتكلم نحو شدني. أو جمع المتكلم نحو شدنا أو جمع الغائبة نحو شدهن. أو ضمير جمع المخاطب نحو شدكم، أو ضمير جمع المؤنث المخاطب نحو شدجن.

وتارة يكون مفتوحاً وذلك إذا أسند إلى ضمير جمع الغائب نحو شدوا أو ضمير المفردة الغائبة نحو شدت، أو ضمير جمع المؤنث الغائب نحو شدن، أو اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفرد الغائب نحو شده أو ضمير المفرد المخاطب نحو شدك.

وتارة يكون مفتوحاً فتحة مبسوطة مع زيادة ياء في آخره وذلك إذا أسند إلى ضمير المفرد المتكلم نحو شديت. أو جمع المتكلم نحو شدينا، أو إلى ضمير المفرد المخاطب نحو شديت، أو ضمير جمع المخاطب نحو شديتو، أو ضمير المفردة المخاطبة نحو شديت، أو ضمير جمع المخاطبة نحو شديتن.

وتارة يكون مكسوراً وذلك إذا اتصل به من الضمائر المنصوبة ضمير المفردة المخاطبة نحو شدج.

فقد تبين لك أن المضاعف لا يفك إدغامه في حال من الأحوال لأن لآخره خمس: [١] السكون مع بقاء التضعيف؛ [٢] السكون مع زوال التضعيف؛ [٣] الفتح؛ [٤] الفتحة المبسوطة مع زيادة ياء في آخره؛ [٥] الكسرة كما ترى في ما يأتي:

تصريفه مع الضمائر المرفوعة

شد [ساكن] شدوا [مفتوح] شدن [مفتوح] شديت [فتحة مبسوطة] شديتو [فتحة مبسوطة] شديت [فتحة مبسوطة] شدتين [فتحة مبسوطة] شديت [فتحة مبسوطة] شدينا [فتحة مبسوطة].

تصريفه مع الضمائر المنصوبة:

شده [مفتوح] شدهم [ساكن بلا تضعيف] شدها [ساكن بلا تضعيف] شدهن [ساكن بلا تضعيف] شدك [مفتوح] شدكم [ساكن بلا تضعيف] شدج [مكسور] شدجن [ساكن بلا تضعيف] شدني [مكسور] شدجن [ساكن بلا تضعيف] شدني [ساكن بلا تضعيف] شدنا [ساكن بلا تضعيف].

المقالة التاسعة

الفعل المعتل في لغة عوام العراق

Les verbes à voyelles dans la langue vulgaire

(آب ١٩٢٧)

الفعل المعتل ما كان في أصوله حرف علة. وهو إما معتل الفاء نحو وعد ووهب ووجع. ويسمى المثال.

أو معتل العين نحو شاف وباع ونام، ويسمى الأجوف.

أو معتل اللام نحو رمى وغزا ورضي، ويسمى الناقص.

أو معتل الفاء واللام نحو وفى ووعى، ويسمى اللفيف المفروق.

أو معتل العين واللام نحو شوى وطوى وكوى، ويسمى اللفيف المفروق[١].

(المثال)

أكثر ما يكون الفعل الماضي من المثال في كلام العامة مكسور الأول مفتوح الثاني وأما آخره فكالسالم في جميع أحواله.

تصريف المثال مع الضمائر المرفوعة

ساكن مفتوح مفتوح مكسور ساكن ساكن

وِعَدَ وِعَدو وِعَدَتْ وعدَنْ وعَدتْ وعدتُو وعدَت وعدتُنْ

---

(١) كذا والصواب اللفيف المقرون (عبد الحميد الرشودي).

مكسور ساكن

وِغدت وعَدْنا

(الأجوف)

الفعل الماضي الأجوف يكون مفتوح الأول إذا أسند إلى اسم ظاهر أو إلى ضمير غائب مفرداً كان أو جمعاً مؤنثاً أو مذكراً ومكسور الأول إذا أسند إلى ضمير مخاطب أو متكلم وأما آخره فكالسالم في جميع أحواله إلاّ أنه تحذف عينه عند إسناده إلى ضمير مخاطب أو متكلم من الضمائر أي أن عينه تكون محذوفة إذا كان أوله مكسوراً.

تصريف الأجوف مع الضمائر المرفوعة

ساكن مفتوح مفتوح مكسور ساكن ساكن ساكن مكسور ساكن

شافْ شافَ شفتَ شافَن شِفِت شِفْتُو شِفْت شِفْتَنْ شِفِتْ شِفْنا

تصريف الأجوف مع الضمائر المنصوبة

مفتوح ساكن ساكن مفتوح ساكن ساكن مكسور ساكن ساكن ساكن

شافَه شافْهم شافْها شافْهِن شافَك شافْكُم شافِج شافْجِنْ شافْني شافنا

(الناقص)

الفعل الماضي الناقص في كلام العامة مكسور الأول مفتوح الثاني أبداً والألف التي في آخره ساقطة من اللفظ كما علمت مما تقدم فيبقى الفعل عبارة عن حرفين أولهما مكسور وثانيهما مفتوح فرمى يلفظ هكذا (رِمَ) وجرى يلفظ (جِرَ) ثم إن الأفعال الناقصة كلها تعتبر يائية في كلام العامة وليس عندهم ناقص واوي أصلاً ولذا نراهم يقولون في مضارع غزا يغزي وفي مضارع رجا يرجي أو يجعلون مضارعه مفتوح العين فيقلبون واوه ألفاً كما يقولون في مضارع علا يعلا وسنعلم تفاصيل ذلك مما سيأتي من الكلام على مضارع الأفعال الناقصة. ولذا أيضاً لكون كل ناقص نائباً عندهم تراهم يقلبون ألف كل فعل ناقص ياء عند إسناده إلى ضمير مخاطب أو متكلم كما سترى في تصريف الناقص مع ضمائر الرفع.

وأما آخر الفعل الناقص أي الألف التي في آخره فإنها تثبت في الخط دون اللفظ إذا أسند إلى اسم ظاهر أو إلى ضمير المفرد الغائب وتحذف من الخط أيضاً إذا أسند إلى ضمير جمع الغائب أو المفردة الغائبة أو جمع الغائبة وتقلب ياء إذا أسند إلى ما سوى ذلك من ضمائر الرفع. وأما مع ضمائر النصب فإن ألفه تثبت لفظاً أو خطاً.

تصريف الفعل الناقص مع ضمائر الرفع

رِمَى رِمَوْا رِمَتْ رمَنْ رِمَيْتْ رميْتُو رِمَيْتِ رِمَيْتَنْ رميْت رميْنا

تصريف الفعل الناقص مع ضمائر النصب

رِما رِماهم رِماها رِماهنْ رماك رِماكُم رِماج رِماجِ رِماجِنْ رِماني رمانا.

(اللفيف)

إن كلاً من اللفيف المفروق واللفيف المقرون ناقص أيضاً لأنهما حرف علة وإنما يزيدان على الناقص بحرف علّة آخر يكون فاء الفعل كما في اللفيف المفروق أو عين الفعل كما في اللفيف المقرون. وعليه فهما كالناقص في جميع ما ذكرناه له من الأحكام المتعلقة بأوله أو بآخره.

تصريف اللفيف المفروق مع ضمائر الرفع

وِفَى وِفَوا وِفَتْ وِفَنْ وِفَيْت وِفَيْتو وِفَيْتِ وِفَيْتَنْ وِفَيْتُ وِفيَتْ

تصريف اللفيف المفروق مع ضمائر النصب

وعاه وِعاهُم وِعاها وِعاهنْ وِعاكْ وِعاكُن وعاج وِعاجِ وِعاجُنْ وعاني وعانا

تصريف اللفيف المقرون مع ضمائر الرفع

شِوى شِوَوْا شِوَتْ شِوَنْ شِوَيْتْ شِوَيْتُو شِوَيْتِ شِوَيْتُنْ شِوَيْت شَوِيتا

تصريف اللفيف المقرون مع ضمائر النصب

شِواه شِواهم شِواها شِواهِن شِواك شِواكم شِواخ شِواجُنْ شواني شوانا[1]

معروف الرصافي

---

(١) مجلة لغة العرب الجزء ٣ من السنة الخامسة آب ١٩٢٧ ص ١٤٧ - ١٥٠ .

المقالة العاشرة
الرباعي المجرد في لغة عوام العراق
Le verbe quadrilatère dans le dialècte de l'Iraq

(تموز ١٩٢٨)

الرباعي ما كانت حروفه الأصلية أربعة نحو كربس وخرمش ولولح. وهو إما سالم كالأمثلة المذكورة وإما مضاعف وهو ما جانست فاؤه لامه الأولى وعينه لامه الثانية نحو طرطر وطبطب وبلبل.

أما الماضي من الرباعي المجرد فساكن الآخر كماضي الثلاثي المجرد إلاّ أنه يضم آخره إذا أسند إلى ضمير جمع الغائب نحو خرمشوا ويفتح إذا أسند إلى ضمير المفرد الغائبة وجمع الغائبة نحو خرمشت وخرمشن ويكسر إذا أسند إلى ضمير المفرد المخاطب أو المتكلم نحو خرمشت ويبقى ساكناً مع بقية الضمائر المرفوعة فيكون تصريفه هكذا:

خرمش خرمشوا خرمشت خرمشن خرمشت خرمشتو خرمشت خرمشتن خرمشت خرمشنا.

وأما مضارع الرباعي فمكسور الأول في كلامهم أي أن الياء والتاء والنون من حروف المضارع فيه تكون مكسورة إلاّ أن كسرتها لا تكون إلاّ ضئيلة لأن ما بعدها متحرك وأما الهمزة فيه فمفتوحة.

وأما آخره فكآخر مضارع الثلاثي أي أن الأصل فيه هو السكون وإذا لحقته الضمائر المرفوعة كان حكمه كحكم آخر الثلاثي إلاّ أن عين المضارع الثلاثي تكون ساكنة مع الضمائر البارزة كما ذكرنا هناك وأما المضارع الرباعي فتكون لامه الأولى ساكنة مع الضمائر المذكورة. فيكون تصريفه هكذا:

يخرمش يخرمشون تخرمش يخرمشن تخرمش تخرمشون تخرمشين تخرمشن أخرمش نخرمش.

وأما الأمر من الرباعي فيكون بحذف حرف المضارعة من الفعل المضارع مع حذف النون من آخره إن كان من الأفعال الثلاثة هكذا:

خرمش خرمشوا خرمشي خرمشن.

الثلاثي المزيد

الثلاثي المزيد عشرة أبواب لأنه إما أن يزاد فيه حرف واحد وهو ثلاثة أبواب فعل وفاعل وافعل. وإما أن يزاد فيه حرفان وهو خمسة أبواب تفعل وتفاعل وانفعل وافتعل وافعل. وإما أن يزاد فيه ثلاثة أحرف وهو بابان استفعل وافعوعل.

باب فعل (بتشديد العين)

أكثر ما يستعملون هذا الباب لتعدية الفعل اللازم فإذا أرادوا أن يجعلوا قعد مثلاً متعدياً قالوا قعّد (بالتشديد) ولا يقولون اقعدوا كذلك يقولون في قام قوّم ولا يقولون أقام. وخاف ونام خوّف ونوّم ولا يقولون أخاف ولا أنام وفي مات موّت ولا يقولون أمات وكذلك طوّل ونزّل وفرّح وهو كثير في كلامهم. وقد يستعملونه للمبالغة والتكثير وذلك في الأفعال المتعدية نحو ضرب وقطع ومنه قولهم وهو من أغانيهم «لو كطّعوني بسيف منك فلا أجوز» وقد يستعملونه لقصد الجهة نحو غرّب وشرّق أي سار نحو الغرب والشرق ومنه قول شاعرهم وهو من أغانيهم «والله لاشرج تشريج واكضي العمر بطويريج» وقد يستعملونه للكسب والاحتراف كقولهم «فلان يبكّل» «وفلان يحمّل» أي يشتغل بالبقالة والحمالة. وقد يستعملونه بمعنى المجرد كقولهم «فلان يجذّب» أي يكذب.

باب فاعل

يستعملونه للدلالة على المشاركة وهي أن يفعل الواحد بالآخر ما يفعله الآخر به فيكون كل منهما فاعلاً ومفعولاً نحو ضارب ومنه قولهم «كاسرت الماي» إذا صب على الماء الحلو ماءً بارداً ليعتدل فهو من باب المشاركة لأن البارد يكسر حرارة الحار كما أن الحار يكسر برودة البارد فيحصل الاعتدال. وقد يستعملونه بمعنى افعل نحو قولهم «عاونت فلان» أي أعنته وقد يستعملونه للمبالغة كقولهم «طالبت فلان بحكّي».

باب افعل

هذا الباب نادر الوقوع جداً في كلامهم لأنه أكثر ما يستعمل للتعدية وقد قلنا إنهم إذا أرادوا تعدية اللازم نقلوه إلى فعل (المشدد العين). على أن من الأفعال اللازمة ما يستعملونه متعدياً بنفسه دون أن ينقلوه إلى فعل أو إلى أفعل ومن ذلك قولهم «فلان نكر حكّي» بمعنى أنكر. وقولهم «كرمني» معنى أكرمني و«عجبني» بمعنى أعجبني و«قر» بمعنى «أقر» و«عزني» بمعنى أعزني ويقولون في الفاعل من هذه الأفعال ناكر وقار وفي المفعول معزوز ومكروم. ولم أجد في كلامهم فعلاً على أفعل سوى أصبح وأقبل. ومن ذلك قول شاعرهم «اكبل علي من بعيد وحواجبه هلال العيد» ويروى «سلم علي من بعيد».

باب تفعل

أكثر ما يستعملونه لمطاوعة فعل نحو تكسر وتبعد وقد يستعملونه للكسب والطلب نحو تفود أي طلب الفائدة وكسبها ومنه قولهم وهو من أمثالهم «راحت تتفود نكطت بالمعود» وقد يستعملونه للاتخاذ كقولهم «توسد إيده ونام» أي اتخذها وسادة.

باب افتعل

يستعملونه لمطاوعة فعل فيقولون اجتمع مطاوع جمع. وافتضح مطاوع فضح. وارتمى مطاوع رمى. وانتهى مطاوع نهى، ومنه قول بعض نسائهم «نهيتج ما انتهيت وعملت ما اشتهيت» وقد يستعملونه للاتخاذ نحو احتطب أي اتخذ حطباً.

باب انفعل

يستعملونه لمطاوعة فعل كاستعمالهم انكسر لمطاوعة كسر وأكثر استعمالهم إياه في مقام الفعل المجهول لأن صيغة الفعل المجهول معدومة في كلامهم فيستعملون بدلها صيغة انفعل ويبنونها من كل فعل ثلاثي متعدٍّ كما ذكرنا سابقاً فيقولون من ضرب انضرب ومن فهم انفهم ومن خبز انخبز ومن طحن انطحن ومن عجن انعجن ومن سمع انسمع ومن شاف انشاف إلى غير ذلك من الأفعال. ففاعل انفعل في كلامهم بمثابة نائب الفاعل في اللغة الفصحى.

باب افعل

يستعملون هذا الباب للدلالة على الألوان والعيوب نحو احمر واصفر واسود وابيض واطرش واعوج واثول. ويجرون فيه حكم المضاعف الثلاثي عند إسناده إلى الضمائر المرفوعة أي يزيدون في آخره ياء إذا اتصل به من الضمائر المذكورة ما سوى ضمائر الغيبة فيقولون في المفرد المتكلم اطرشيت واثوليت وكذا في غيره من ضمائر المتكلم والخطاب.

باب تفاعل

أكثر ما يستعملونه للمشاركة نحو تضاربوا وتشاتموا وتكاونوا وتعاركوا وتعاونوا وتصالحوا وقد يأتي في كلامهم للدلالة على توالي الشيء وتتابعه كقولهم «السما تتبارك» إذا كان برقها متتابعاً.

باب استفعل

يستعملونه للطلب نحو استغفر الله أي اطلب مغفرته. وقد يأتي للوجدان على صفة كقولهم «ما استحسن كذا» أي ما أجده حسناً وقد يستعملونه بمعنى المجرد كقولهم «ما استجري افعل كذا» أي ما أجرؤ.

باب افعوعل

هذا الباب ملغى عندهم فلا وجود له في كلامهم فأبواب مزيد الثلاثي في كلام

العامة تسعة وإذا أسقطنا باب أفعل أيضاً لأنه نادر في كلامهم كما قلنا آنفاً كان للثلاثي المزيد في كلامهم ثمانية أبواب.

الرباعي المزيد

لا يوجد في كلام العامة من الرباعي المزيد سوى ما زيد فيه حرف واحد وهو باب تفعلل ويستعملونه لمطاوعة فعال نحو تكربس وتخرمش ويستعملونه أيضاً في مقام الفعل المجهول فاعله من الرباعي المجرد فيقولون في مكان كربس تكربس وفي مكان خرمش تخرمش كما بيناه فيما سبق ذكره من الفعل المجهول.

الملحق بالرباعي

إن من الأفعال الثلاثية ما يزاد فيه بعض الحروف على غير الطريقة التي ذكرناها في الثلاثي المزيد. ويسمى مثل هذه الأفعال ملحقاً بالرباعي وله ستة أبواب في اللغة الفصحى إلاّ أنه لا يوجد منه في كلام العامة سوى ثلاثة أبواب وهي (١) باب فنعل نحو خنزر وعنفص وخنجل. (٢) باب فعول نحو هرول. (٣) باب فيعل نحو بيطر[١].

معروف الرصافي

(١) مجلة لغة العرب، تموز ١٩٢٨، الجزء ٧ من السنة السادسة ص ٥٢١ ـ ٥٢٤.

المقالة الحادية عشرة
اسم الفاعل في لغة عوام أهل العراق
Grammaire de la langue vulgaire de l'Iraq

(آب ١٩٢٨)

اسم الفاعل هو ما دل على ما وقع منه الفعل. ويبنى من الثلاثي على وزن فاعل نحو ضارب وكاتل. ومن غير الثلاثي على وزن المضارع بأن يحذف حرف المضارعة ويؤتى في مكانه بميم مكسورة ثم يكسر ما قبل آخر الفعل نحو مجتمع ومتعارك ومكربس.

تصريف اسم الفاعل من السالم

اسم الفاعل إما مذكر أو مؤنث وكل منهما إما مفرد أو جمع إذ لا يستعملون فيه التثنية فتكون له أربع صيغ. وجمع اسم الفاعل المذكر لا يكون إلاّ بالياء والنون في جميع الأحوال فيكون تصريفه هكذا:

ضارب ضاربين ضاربة ضاربات

تصريف اسم الفاعل من المضاعف

لا يفك إدغامه إلاّ في لغة قليلة فيقال في ماد مادد وفي شاد شادد لكن الأكثر فيه الإدغام هكذا:

ماد مادين مادة مادات

تصريف اسم الفاعل من مهموز الفاء

قد علمت أنه لا يوجد في كلام العامة من مهموز الفاء سوى أخذ وأكل وأمر وهم يشذون في بناء اسم الفاعل من هذه الأفعال الثلاثة فيبدلون فاءه التي هي الهمزة ميماً فيقولون في آخذ ماخذ وفي آكل ماكل وفي آمر مامر إلا أنهم في هذا الأخير قد يقولون آمر أيضاً على الأصل. فتصريفه هكذا:

ماخذ ماخذين ماخذة ماخذات

تصريف اسم الفاعل من مهموز العين

قد يبدلون الهمزة منه إلى ياء وذلك في المفرد المذكر منه فقط. والأكثر إبقاؤها هكذا:

سائل سائلين سائلة سائلات.

تصريف اسم الفاعل من مهموز اللام

قد علمت أنه لا يوجد في كلام العامة من مهموز اللام سوى قرأ وجاء فأما قرأ فقد علمت أنهم يجعلون همزته ألفاً ويصرفونه تصريف الفعل الناقص فيكون اسم الفاعل منه أيضاً كاسم الفاعل من الناقص هكذا.

قاري قارين قارية قاريات

وأما جاء فقد علمت أنهم يحذفون اللام أي الهمزة منه غير أنهم إذا بنوا منه اسم الفاعل حذفوا عينه وقلبوا لامه أعني الهمزة ياء ساكنة فيقولون جاي وأصله جايئ حذفت عينه وهي الياء وقلبت لامه وهي الهمزة ياء. هذا في المذكر وأما في المؤنث فلا يحذفون عينه بل يكتفون بقلب لامه ياء ويدغمون العين في اللام فيقولون جاية وأصلها جايئة قلبت اللام ياء وأدغمت الياء في الياء. فيكون تصريفه هكذا:

جاي جايين جاية جايات

تنبيه ـ إن اسم الفاعل المفرد المذكر من جاء قد يستعمل في كلامهم استعمال

الظرف المكاني بمعنى قريب كما أن اسم الفاعل المفرد المذكر أيضاً من غدا يستعمل في كلامهم كالظرف المكاني بمعنى بعيد كقولهم «تعال جاي» أي تعال قريباً أو إلى مكان قريب وكقولهم «روح غادي» أي روح بعيداً أو إلى مكان بعيد. ولا شك أن «جاي» و«غادي» هنا قد خرجا عن كونهما اسمي فاعل وصارا في المعنى من قبيل الظروف المكانية. ويكون حاصل المعنى في قولهم «تعال جاي»: تقرب. وحاصل المعنى في قولهم «روح غادي»: تبعد.

تصريف اسم الفاعل من المثال

واعد واعدين واعدة واعدات

تصريف اسم الفاعل من الأجوف

تجعل عينه ياء سواء كان واوياً أو يائياً فيقال من قال كايل ومن قام كايم ومن باع بايع ومن خاف خايف وتصريفه هكذا:

شايف شايفين شايفة شايفات.

تصريف اسم الفاعل من الناقص

رامي رامين رامية راميات

تصريف اسم الفاعل من اللفيف

اللفيف المفروق

وافي وافين وافية وافيات

اللفيف المقرون

شاوي شاوين شاوية شاويات

اسم المفعول

اسم المفعول هو ما دل على ما وقع عليه الفعل. ويبنى من الثلاثي على وزن مفعول نحو مضروب وممدود. ومن غير الثلاثي يبنى من المضارع بأن يحذف

حرف المضارعة ويؤتى بدله بميم مكسورة كسرة ضئيلة ثم يفتح ما قبل آخر الفعل نحو مكربس ومجرد ومكاسر.

تصريف اسم المفعول من السالم

مضروب مضروبين مضروبة مضروبات

تصريف اسم المفعول من المضاعف

مشدود مشدودين مشدودة مشدودات

تصريف اسم المفعول من المهموز

مهموز الفاء

تجعل فاؤه وهي الهمزة ألفاً لينة هكذا:

ماخوذ ماخوذين ماخوذة ماخوذات

مهموز العين

مسؤول مسؤولين مسؤولة مسؤولات

مهموز اللام

يصرف كاسم المفعول من الناقص اليائي وتخفف ياؤه في المفرد المذكر فقط.

مقري مقريين مقرية مقريات

تصريف اسم المفعول من المثال

موعود موعودين موعودة موعودات

تصريف اسم المفعول من الأجوف

تجعل عينه ياء سواء كان واوياً أو يائياً ويبقى على حاله بلا إعلال ولا حذف فيقال من قال مكيول ومن باع مبيوع ومن دان مديون ومن عاب معيوب فيكون تصريفه هكذا:

مبيوع مبيوعين مبيوعة مبيوعات

تصريف اسم المفعول من الناقص

قد علمت أنه ليس في كلامهم ناقص واوي بل إن كل فعل ناقص يائي عندهم وإن كان في الأصل واوياً فاسم المفعول في الناقص تقلب واوه الزائدة ياء وتدغم في الياء الأصلية إلاّ في المفرد المذكر فإنهم يخففونه أي يحذفون إحدى الياءين فيكون تصريفه هكذا:

مرمي مرميين مرمية مرميات

مغزي مغزيين مغزية مغزيات

تصريف اسم المفعول من اللفيف

اللفيف المفروق

موفي موفيين موفية موفيات

اللفيف المقرون

مشوي مشويين مشوية مشويات

الفعل المنحوت

إن «جاء» في اللغة الفصحى فعل لازم يتعدى بالباء فيقال جاء به والعامة قد أخذت هذا الفعل ومزجته بحرف التعدية بعد حذف الهمزة من آخره فصار (جاب) واستعملته فعلاً متعدياً بنفسه بمعنى جاء به في اللغة الفصحى وصرفوه كفعل أجوف يائي فقالوا جاب كذا ويجيب كذا ومصدره الجيب والجيبة وقالوا في اسم الفاعل منه جايب وفي اسم المفعول مجيوب. وقد يستعملونه بمعنى الولادة فيقولون جابت المرأة أي ولدت ومصدر هذه الجيبوبة وتركيب هذا الفعل في كلامهم من كلمتين أجدر أن يعد من قبيل النحت فلذا سميناه بالفعل المنحوت. ويوجد في كلامهم أيضاً أفعال قد أخرجوها عن أصلها بزيادة أو نقص أو تغيير وسنعقد لها فصلاً نذكرها فيه إن شاء الله تعالى.

أمثلة للمبالغة

هي أوزان يقصد بها الدلالة على كثرة اتصاف الموصوف بها وتأتي في كلام العامة على أربعة أوزان (١) فعال (بتشديد العين) نحو ضراب وجذاب. ومنه المثل العامي: «كتال الكملة بالسيف» يضرب لمن يستهزأ بشجاعته. (٢) فعول كقولهم «فرس عزوم» للفرس الجموح التي لا يرد رأسها والفرس في كلام العامة لا تطلق إلاّ على الأنثى وأما الذكر فيقال له حصان. (٣) مفعيل نحو مسكين ومعميل. (٤) فعل (بكسر العين) نحو (نكر). ولا تبنى أوزان المبالغة إلاّ من الثلاثي.

اسم المكان والزمان

اسم المكان ما دل على موضع وقوع الفعل واسم الزمان ما دل على وقت وقوع الفعل. ولهما صيغة واحدة وهي من الثلاثي على وزن (مفعل) بكسر الميم وقد تفتح. وبفتح العين إذا كانت عين مضارعه مضمومة أو مفتوحة نحو مطبخ ومذبح ومنه قولهم وهو من هوساتهم «هاي نكرة الدم وهاي مذبحتهم» وشذ المغرب بكسر الميم والراء لوقت الغروب والمسجد بكسر الجيم لأن عين مضارعهما مضمومة. وأما إذا كانت عين مضارعه مكسورة فلا يكون إلاّ بكسر العين نحو مجلس. وكذلك إذا كان من المثال نحو موچب (موكب). وأما من غير الثلاثي فلا أجده واقعاً في كلامهم.

(تنبيه) إذا كثر الشيء في المكان فلاسم المكان وزن مفعلة نحو مملحة ومصبغة ومدرسة ومُگبرة ومذبحة.

ومما شذوا فيه قولهم للمجرة «مسحال الچبش» أي مجر الكبش فإن مسحال هنا اسم للسحل المستعمل في كلامهم بمعنى الجر يقال سحله إذا جره على الأرض. والقياس يقتضي أن يقال مسحل لا مسحال[١].

معروف الرصافي

---

(١) مجلة لغة العرب، الجزء ٩ من السنة السادسة سنة ١٩٢٨، ص ٦٣٨ - ٦٨٥.

دفع المراق
في اللغة الدارجة في العراق[1]

كتاب ثمين عُني بجمعه شاعر العراق الأعظم وأستاذنا الكبير معروف أفندي الرصافي. وقد نشرت مجلة «لغة العرب» قسماً منه. وفي هذا الكتاب الدال على سعة التتبع، وصدق الاستقصاء تتجلّى لك عبقرية الأستاذ الكبير ليس في الشعر العالي فحسب، وإنما في كل ما استعرضه نبوغه الممتاز. ولما كانت هذه الجريدة أكثر جرائد القطر انتشاراً بين العامة وددنا أن نخصها بمحتويات هذا الكتاب فراجعنا سعادة الأستاذ فتلطّف وأذن لنا بذلك. فلهذه الصحيفة الصغيرة كل الفخر بنشر ما دبجته يراعة الأستاذ العظيم. كما أننا سوف نطبع[2] هذا الكتاب على نفقة الجريدة ونقدمه لاستفادة القراء متى ما انتهينا من نشر محتوياته تباعاً. وسنبدأ بالأمثال العامية المعروفة في بغداد وشرحها:

١ ـ (إل[3] ما يونّى يغرك):

يضرب للأمر بالحزم والاحتياط. أي إن الذي لا يحتاط في أموره ولا يتخذ الأسباب اللازمة للنجاة يقع في الهلكة كالذي لا يحفر حول خيمته نؤياً يمنع السيل

---

(١) العدد ١٦، السنة الأولى من جريدة «حبزبوز» الهزلية ـ بغداد ١٢ كانون الثاني ١٩٣٢، ص٣. وقد تصرف في اسم الكتاب فسماه من نفسه (في اللغة الدارجة في العراق) وإنما هو (في كلام أهل العراق) لما ورد في لغة العرب.

(٢) لم تنجز الجريدة الوعد.

(٣) إل: مختصر الذي.

عنها فإنه إذا جاء السيل أغرقه. فقولهم في المثل المذكور (يونّى) معناه يحفر نؤياً. والنؤى هو الحفير حول البيت يحفر لمنع السيل. إلا أنهم حرّفوه فقلبوا الهمزة واواً وقدّموها على النون وكسروها فصار «وِنى» وقالوا منه: ونّى يونّى إذا عمل نؤياً.

٢ ـ (إل ما يعرف تدابيره حنطته[1] تاكل شعيرة):

هذا المثل قريب في المعنى من الذي قبله. أي إن الذي لا يعرف تدبير أمور نفسه لا يفلح.

(كل من يحود النار الگرصته[2]) من هاهنا اسم نكرة بمعنى (أحد) أي كل أحد يجلب النار إلى قرصته أي إلى رغيفه. ومعناه أن كل واحد من الناس يطلب النفع لنفسه دون غيره. وهم لا يوردون هذا المثل إلا عند ذم الاستئثار بالمنفعة وقولهم (يحود النار) أي يردّها ويجلبها نحو قرصته. يقولون: حاد الدابة إذا ردّها عن وجهها، وهو بهذا المعنى مولّد.

٣ ـ (يجد أبو كلاش وياكل ابو جزمه):

يضرب للغني يعيش من كد الفقير. ولكل من يعيش من كدّ غيره الذي هو أرق منه حالاً واكسف بالاً. فأبو كلاش كناية عن الفقير لأن (الكلاش) عندهم هو حذاء من خرق يلبسه أهل الأرياف من الفلاحين والرعيان وأمثالهم. وأبو الجزم كناية عن الغني، لأن الجزمة هي حذاء ذو رقبة طويلة تغطي الساق يلبسه أهل الترف وسعة العيش. وهذا المثل العامي ينطبق تمام الانطباق على مبدأ الاشتراكية لأن العامة إنما تقوله في ذم الأقوياء الذين يعيشون من كدّ الضعفاء.

٤ ـ (لحية ال تفارجها لا تستحي منها):

يقولونه للأمر بالإساءة إلى من تجاوزت إساءته الحد. بحيث استوجبت مفارقته أي إنك إذا عزمت على مفارقة من اشتطّ في فعله عليك وأفرط في إساءته إليك فقابله بما يلزم من القول والفعل ولا تستحي منه. والمراد باللحية هنا (الشخص)

---

(١) حنطته تلفظ هكذا: حُنْطْته. والهاء تسقط من الكلام.

(٢) گرصته تلفظ هكذا: گُرْصْته. والهاء تسقط من الكلام.

(ملاحظة التعليقات كلها لي) (أي: المرحوم الأستاذ مصطفى علي).

ذو اللحية، وإنما خصوه بالذكر لأن صاحب اللحية يستحيا منه عادة، ويجب توقيره واحترامه إما لكونه كبيراً في السن أو لكون اللحية عندهم من علامات الوقار.

٥ ـ (ما يبول على إيد مجروح):

يضرب للشحيح اليد، لا يرتجى منه فعل الخير، ويبخل بكل ما عنده حتى بوله. بحيث إن أحد الناس، لو كان مجروح اليد وقد اقتضت مداواته أن يبال على جرحه، يبخل ببوله أن يبوله على يد ذلك المجروح.

٦ ـ (الدجاجة تموت وعينها بالمزبلة):

يضرب لمن لا يترك ما اعتاد من عادة السوء أو لا يترك ما طلب من الأمور الحقيرة الدالّة على سفول طبعه. فهو كالدجاجة التي لا تترك ما جبلت عليه من البحث في المزابل.

دفع المراق[1]

٧ ـ (شليله وضايع راسها):

يضرب للأمر المختلط الذي لا يهتدى فيه إلى وجه الصواب. ومعنى الشليلة في كلامهم (الوشيعة) وهي ما لف من الغزل أو الخيوط. وهاء التأنيث في (شليلة) غير ملفوظة كما ذكرنا ذلك مراراً فيما تقدم من هذا الكتاب.

٨ ـ (ليما[2] يثبت نفسه حصيني يروح جدله للدباغ):

يضرب لصاحب الحق الذي لا يمهله خصمه حتى يقيم حجته فيضطر إلى ترك حقه أو إلى الفرار من بين يدي خصمه. والحصيني بصيغة التصغير في كلام العامة هو الثعلب وكنيته أبو الحُصَين فالعامة أخذت هذا الاسم من كنيته.

وأصل هذا المثل هو أن ثعلباً دخل مدينة قد سرق فيها جمل فأمسكه الشرطي على أنه هو سارق الجمل فأراد الثعلب أن يحتج بأنه ثعلب. والثعلب الذي هو حيوان صغير لا يستطيع أن يسرق حيواناً كبيراً كالجمل إلاّ أنه قبل أن يتمّ كلامه ذبحوه ورموا بجلده للدباغ لكي يدبغه ويعمل منه فروة. وهكذا حال الضعيف الذي هو صاحب الحق مع خصمه القويّ الغشوم.

---

(١) العدد ١٧، السنة الأولى، ص٣، ١٩ كانون الثاني ١٩٣٢ ويلاحظ أن الجريدة اكتفت بـ«دفع المراق» وحذفت تتمة الاسم الذي وضعته من نفسها.
يظهر أن الجريدة كانت تختار الأمثال، أو أن الرصافي يقصد ما شرحه في قسم الكتاب الأول.

(٢) ليما بمعنى إلى أن وحركة اللام هي الفتحة المبسوطة.

٩ ـ (زعيب خرّاب اللعيب[١]):

يضرب للمفسد الذي لا يدخل في أمر إلا أفسده. والزعيب هو الكعب الذي يركز مستطيلاً بين الكعاب. وشرح ذلك أن للصبيان لعبة يلعبونها بالكعاب تسمى (النصبة) والكعاب هي العظام التي يستخرجونها من أرجل الغنم.

ومن المعلوم أن شكل الكعب الواحد منها مستطيل ذو أربعة أضلاع ضلعان منها طويلان وضلعان قصيران. فاللعبة المسماة بالنصبة هي أن يصفوا مقداراً من الكعاب كسطر فوق الأرض بأن يقيموا كل كعب منها على أحد ضلعيه المستطيلين حتى تنتظم الكعاب صفاً واحداً على الأرض، ويركزوا في وسط هذا الصف كعباً واحداً مستطيلاً بأن يقيموه على ضلعه القصير فيقف في الصف مرتفعاً عن الكعاب التي في جانبيه. ويسمى هذا الكعب عندهم (الزعيب) بصيغة التصغير. فإذا تم ذلك أخذ كل واحد منهم بيده كعباً يسمّونه (الصول)[٢] وصاروا يرمون الكعاب المنصوبة بالصول من مسافة عشر أقدام أو خمسة عشر قدماً[٣] أو أكثر حسبما يصطلحون عليه فإذا أصاب أحدهم بعض الكعاب المنصوبة فأوقعها على الأرض[٤] أو أخرجها من الصف كانت له تلك الكعاب فقط. وإذا أصاب الزعيب أخذ كعاب النصبة كلها وتم به الدست على أصحابه. وحينئذ يفسد اللعب فيستأنفونه بإقامة نصبة أخرى. فبهذا يتبين لك معنى المثل المذكور حيث يضربونه للمفسد الذي إذا دخل في أمر أفسده. فهو كالزعيب الذي يفسد اللعب بإصابته، ولا يجوز الاستمرار على الرمي بعد سقوطه، بل يجب استئناف اللعب من أوله و«اللعيب» في المثل المذكور تصغير اللعب.

---

(١) حركة العينين من زعيب ولعيب هي الفتحة المبسوطة.

(٢) حركة الصاد هي الفتحة المبسوطة.

(٣) كذا والصواب خمس عشرة لأن القدم مؤنثة والخطأ لا شك مطبعي لوقله عشر أقدام.

(٤) إذا أصاب كعباً وأوقعه على الأرض لا يأخذه بمجرد وقوعه بل لا بد أن يبعده عن الكعاب المنصوبة مسافة يصطلح اللاعبون على مقدارها وإلا أقاموا الكعب الذي وقع وعدلوه.

١٠ ـ (گالوا للبزونة خراج شموم صارت تخرا وتطم)[١]

يضرب لمن يبذل للناس ما لا يطلبونه ولا يرغبون فيه. فإذا طلبوه منه ضنّ به عليهم وكتمه عنهم. فهو في هذا الحال كالبزونة أي الهرة التي قيل لها هذا القول على طريق الهزل فحسبته جداً فصارت تطمّ أي تدفن رجيعها في التراب.

١١ ـ (العصفور يتفلّى والصياد يتگلى)[٢]

يضرب لرجلين أحدهما يتجرع المرّ ويقاسي الأحزان لأجل صاحبه، وصاحبه لاه عنه مشغول بحال نفسه فهو كالصياد الذي يريد أن يصيد العصفور فيتقلّى أي يتململ ويتحرّق ناظراً إلى العصفور والعصفور لاهٍ عنه نافش ريشه يتفلّى ويحتك بنقر منقاره بين ريشه.

(١) گالوا، تلفظها العامة بفتح اللام كما لو كان فعلها مقصوراً. التاء من بزونه تنطق هاء وتسقط من اللفظ. الألف من «تخرا» لا تلفظ.

(٢) الألف التي في نهاية «يتفلى ويتگلى» لا يتلفظ. ولام يتگلى مفخمة.

دفع المراق[1]

١٢ ـ (يناطح بگرون طين)

يضرب لمن يدّعي الحق، وحجته باطلة، أو للضعيف يخاصم القوي كالكبش الذي يناطح الكباش وقرونه ضعيفة تشبه القرون المعمولة من طين.

١٣ ـ (إمام ال ما يشوّر ما حدّ يزوره)

يضرب لمن تتركه الناس ولا تحترمه لخلوّه من البأس والشدّة. ومرادهم بالإمام هنا هو القبر الذي يعتقد بصاحبه أنه من أولياء الله. ومعنى (يشوّر) أي يظهر شارته وهي علامة الشدة والبأس فلا يقتل من يحلف به كاذباً مثلاً أو يعميه أو غير ذلك حسب اعتقادهم. فمعنى المثل أن الوليّ الذي لم يكن ذا بأس وشدّة لا تزوره الناس لأنهم طبعوا على الخضوع للقوة واحترام صاحبها فقط.

١٤ ـ (كل اصابعك موسُوى)[2]

يضرب لبيان عدم التساوي في الأخلاق بين الناس وإن كانوا كلهم من أصل واحد، أي لا يجوز قياس إنسان على إنسان آخر في أخلاقه بحجة أنه إنسان مثله. ألا ترى أن أصابع اليد الواحدة لا يشبه بعضها بعضاً في الطول والقصر مع أنها كلها من جنس واحد وكذلك الناس. و«مو» لغة عامية في «ما» النافية.

(١) العدد ١٨، السنة الأولى، ص٣، ٢٦ كانون الثاني ١٩٣٢.

(٢) لام كل مكسورة وهمزة أصابعك غير ملفوظة فهي هكذا (كُلِّ صَابعك) وألف (سُوى) ساقطة من اللفظ.

١٥ ـ (كل ما ياكل العنز يطلعه الدباغ)[١]

يضرب للمتمادى في غيّه الذي لا يفتكر فيما سيلاقيه من سوء الجزاء فهو كالعنز يأكل ويشرب لاهياً ثم يذبح ويسلخ ويأخذ جلده الدباغ فيعانيه بكل أفعال الدبغ، فيكون ذلك العنز قد لقي جزاء ما أكل وشرب من قبل. والعنز أنثى المعز والعامة تطلقه على الأنثى والذكر كما هنا[٢].

١٦ ـ (يودّيك للشط ويجيبك عطشان)

يضرب للذكي الذي يخدع ولا ينخدع. فإنه لفرط ذكائه ياخذ الرجل وهو عطشان فيذهب به إلى الماء، ويحتال عليه بما يمنعه من الشرب من حيث لا يشعر ثم يعود به إلى محله وهو عطشان أيضاً. لم يشرب من ماء النهر ما يزيل عطشه.

١٧ ـ (كل نعجة تتعلگ من كراعها)

أي كل واحد من الناس إنما يؤخذ بذنبه ولا يؤخذ بذنب غيره كما أن النعجة المذبوحة إنما يعلقها القصاب من كراعها لا من كراع غيرها.

١٨ ـ (طبيعة ال بالبدن ما يغيّرها غير الچفن)[٣]

معنى هذا المثل ظاهر. أي إن الإنسان على ما طبع عليه من خير أو شر فلا يزول طبعه إلاّ بالموت. وفي هذه المسألة خلاف بين علماء الأخلاق ليس هذا محل ذكره[٤].

---

(١) لام (ياكل) مكسورة، وهاء (يطلعه) غير ملفوظة).

(٢) أرادت العامة بلفظ (العنز) جنس الحيوان وإلا فهي تسمي الذكر (التيس والصخل) وتسمي الأنثى (عنزة) ومنه المثل المشهور (عنزة ولو طارت).

(٣) باء (البدن) مكسورة، وألف (ما) لا تلفظ. وراء (غير) مكسورة. وقد نظم الرصافي هذا المعنى في الهجاء فقال:

اللؤم داء في النفوس عياء ... لم يشف منه، سوى الحمام، دواء

(٤) وقد نظم الرصافي مؤيداً جانب من يقول: «إن الإنسان على ما طبع عليه» فقال في الهجاء:

هي النفوس وإن لم تبلغ الحلما ... مطبوعة الطبع إن لؤما وإن كرما
تجري على ما اقتضاه الطبع جامحة ... ولن يغير عنها قولك الشيما
إن الحديد على القين يطبعه ... عليه في الكور إن سيفاً وإن جلما

١٩ ـ (مد رجلك على گد غطاك)[١]

يضرب لمن يجاوز حدّه من الأمور. والغالب أنهم يقولونه لمن يجاوز حده في الإنفاق فقط. ومعناه أن الإنسان يجب ألاّ يجاوز حده في كل شيء فهو كالنائم الذي يجب أن يمدّ رجليه على مقدار غطائه. لأنه إن مدّهما أكثر منه بقيتا مكشوفتين. وقولهم في هذا المثل «على گد» أي على قدر. والقدّ في الفصحى مستعمل بهذا المعنى أيضاً يقال: «هذا على قد ذاك» أي على مقداره. غير أن للعامة فيه لغة أخرى خاصة بهم وهي (قداة)[٢] يقولون مثلاً: «هذا بگداة هذا» أي هذا بمقدار هذا.

٢٠ ـ (كفرنا گلنا للسقا عب صار جيره ولزگ بالحب)[٣]

يضرب لمن يؤمر بترك عمل قد طلب منه أولاً فلم يتركه. و«عب» في كلام العامة بمعنى «صب». يقولون: «لا تعب الماي» أي لا تصبه.

---

(١) دال (گد) مكسورة وغين (غطاك) ساكنة، ويروى «على طول».

(٢) أكثر ما تستعمل العامة لفظ (گداة) في معرض الاحتقار والاستهانة فيقولون: «انتَ شگدّاتك!».

(٣) (جيره) هو القير أو القار. و(لزگ) معناها لصق.

دفع المراق[1]

٢١ ـ (سچين وملح)[2]

كلام تقوله العامة عند سماع صوت البومة لأنهم يتشاءمون بصوتها. فيقولون هذا القول دفعاً لشآمته. وربما قالوه عند سماع كل صوت قبيح إجراءً له مجرى صوت البومة في الشآمة والقبح.

٢٢ ـ (سوّى الشط زرگ والزور خواشيگ)[3]

يضرب لمن يبالغ في كلامه مبالغة تجاوز الحد المعقول. فهو كمن جعل النهر الكبير مرقاً، وأشجار الغابة ملاعق للآكلين. و«الخواشيگ» في كلام العامة جمع «خاشوگة»[4] بمعنى الملعقة وربما قالوا في الجمع خواشگ أيضاً.

٢٣ ـ (ال جوّى ابطه عنز يبغج)[5]

يضرب لم يأخذه الخوف إذا تحدّث الناس بالتهم. أي إن البريء لا يخاف من قول الناس إن فعل كذا، أو كان كذا. وإنما يخاف من يعلم نفسه أنه غير بريء. كالذي سرق عنزاً صغيراً فوضعه تحت إبطه فهو يخاف أن يصوّت ذلك العنز فتسمع الناس صوته فيفتضح به. ومعنى يبغج يصوّت، وهذا المثل في المعنى كالقول المشهور «الخائن خائف».

---

(١) العدد ١٩، السنة الأولى، ص٣، ٢ شباط ١٩٣٢.

(٢) نون (سچين) مضمومة والواو ساكنة. فاللفظ (سچينو ملح).

(٣) ألف (سوى) ساقطة من اللفظ.

(٤) هي تحريف «قاشيق» التركية بلغة العوام.

(٥) ألف (جوى) ساقطة من اللفظ.

٢٤ ـ (چلب ابو اهلين ما ينچني)[١]

يضرب لمن تعددت ملاجئه، وكثرت مآويه فلا يثبت في محل واحد. فهو كالكلب الذي له أهلان فلا يمكن اقتناؤه. لأنه تارة يكون عند هؤلاء، وتارة عند هؤلاء بخلاف ما إذا كان له أهل واحد فإنه لا يذهب منهم وإن طردوه إذ ليس له ملجأ سواهم.

٢٥ ـ (العب بالمگصگص ليما يجيك الطيّار)[٢]

معناه إن الاشتغال باليسير التافه خير من البطالة وترك الشغل. أي إذا لم يكن عندك طائر وافر الجناح طيار فالعب بالطائر المقصوص الجناح حتى تحصل على طائر طيار فتلعب به.

٢٦ ـ (ضربني واشتچى وغلبني بالبچا)[٣]

هذا المثل يضرب على مجرم يحتال على خصمه فيجعل نفسه بريئاً وخصمه مجرماً. ومعناه أنه بعدما ضربني سبقني إلى الحاكم فاشتكى قبلي وجعل يبكي حتى حسب الحاكم أنني أنا الضارب وأنه هو المضروب.

٢٧ ـ (الصيت للنوره والفعل للزرنيخ)[٤]

يضرب لمن يشتهر بفعل خير لم يكن هو فاعله كالنورة المشهورة بأنها تزيل الشعر عند التنور بها مع أنها لا تأثير لها في إزالة الشعر، وإنما التأثير في ذلك للزرنيخ الذي لم تذكره الناس في كلامها عند إزالة الشعر.

---

(١) باء (چلب) مفتوحة. وهمزة (اهلين) لا تلفظ و(هلين) تلفظ بفتح الهاء وتحريك اللام بالفتحة المبسوطة. فيكون اللفظ هكذا (چِلْبَ بُو هَلَين).

(٢) (ليما) سبق أن أوضحت لفظها.

(٣) ألف (اشتچى وبالبچا) تسقط من اللفظ. حرف العطف (الواو) قبل (واشتچي) مكسور والذي قبل (وغلبني) ساكن، ولام (غلبني) مفخمة.

(٤) تاء (الصيت) تلفظها العامة (طاء). وقد نظم الرصافي هذا المعنى فقال:

الا بلغوا عن الوزير رسالة ... له ضمنها لو كان يخجل توبيخ
أراك بحمام الوزارة نورة ... وأما جناب المستشار فزرنيخ

٢٨ ـ (عصفور كفل زرزور والثنين طيارة)

يضرب للكفيل الذي لا يكون أدعى إلى الثقة به من المكفول.

٢٩ ـ (ظلما ودليلها الله)(١)

يضرب للأمر المبهم الذي لا تعرف الحقيقة منه. فهو كالظلماء التي يضلّ فيها الطريق. والألف من «الظلما» ساقطة من اللفظ كما علمت فيما تقدّم.

٣٠ ـ (القاضي راضى المفتى شعليه)(٢)

يضرب للداخل بين المتخاصمين فضولاً فيرضى أحدهما بقول الآخر، والداخل بينهما فضولاً لا يرضى.

٣١ ـ (الميت رجلينه طوال)(٣)

معناه أن الإنسان بعد موته يكون عزيزاً محترماً عند أهله وإن كان في حياته محقراً عندهم. وهذا المثل يضرب لمن يمدح ميتاً كان في حياته مذموماً عنده. فطول الرجلين كناية عن الاعتزاز.

٣٢ ـ (ألف رجّال بالسوگ ولا خط بالصندوگ)

قالته امرأة كثر أزواجها فكانت كلما طلقها واحد تزوجت آخر، فعابوها بذلك فقالت المثل المذكور أي لأن يكون لي ألف زوج في السوق خير من أن أحفظ كتاباً واحداً للطلاق في الصندوق وأبقى بلا زوج. فحفظ كتاب الطلاق في الصندوق كناية عن عدم التزوج. وهذا المثل في المعنى كالمثل القديم «زوج من عود خير من قعود».

---

(١) واو العطف ساكن، وألف (دليلها) ساقط من اللفظ أيضاً.

(٢) الياء في نهاية (القاضي راضى المفتى) ساقطة من اللفظ. حركة لام «شعليه» الفتحة المبسوطة. والهاء ساقطة من اللفظ.

(٣) أفاض الرصافي في هذا المعنى وتناوله من جميع أطرافه بقصيدته «ضلال التاريخ» فراجعها في ديوانه. وفي معنى هذا المثل مثل آخر هو «بحياته ما لبس جبة من مات بنوا له گبه» الهاء في طواله والألف في نهاية حبالها ساقطتان من اللفظ.

٣٣ ـ (طواله وحباله جنب)[١]

يضرب للمطنب في كلامه عن شيء لا يستحق الإطناب أو لمن يعظم شيئاً حقيراً ويبالغ فيه أكثر من اللازم.

(١) جنب أي قنب. لأن حبال القنب طويلة.

دفع المراق[1]

٣٤ ـ (مثل بول البعير لي ورا)

يضرب لمن كلما كبر سناً زاد شراً أو زاد جهلاً وحمقاً. فهو في حياته يتقهقر إلى الوراء فأشبه بذلك بول البعير الذي هو يرمي ببوله إلى الوراء. و(لي) هنا بمعنى إلى كما قد ذكرناه في حروف الجر.

٣٥ ـ (انطى الخبز بيد خبازته)[2]

هذا المثل بمعنى ما يقال من الأمثال القديمة «أعط القوس باريها».

٣٦ ـ (إل ما ينطى زنبيله ما حد يعبّى له)[3]

يضرب للمرأة الفاجرة، أي لولا أنها سلكت مسالك الفجور لما تعرّض لها الناس بالسوء. وربما ضربوا هذا المثل لمن أراد حصول المطلوب بلا طلب أيضاً. أي إن الذي لا يسأل الناس مطلوبه لا ينطق إياه كما أن الذي لا يعطى زنبيله لم يقل له أحد: هات زنبيلك فأملأه لك. والتعبية في كلام العامة هي وضع شيء[4]. يقولون مثلاً: «عَبّ الحنطة بالزنبيل أي ضعها فيه» وهو قريب من معناها في اللغة الفصحى.

---

(١) العدد ٢١، السنة الأولى، ص٣، ١٦ شباط ١٩٣٢.

(٢) والذي يروى «انطى الخبز بيد خبازته ولو أكلت نصه»، وكلمة (انطى) بمعنى (أعطى) عربية فصحى قديمة.

(٣) والذي أرويه (إلى ما يفك زنبيله ما حد يعبى له) ويفك بمعنى يفغ بلغة العامة. الهاء في زنبيله ويعبى له ساقطة من اللفظ. والألف في (ما حد) ساقطة من اللفظ والحاء مشددة فهي تلفظ (مَحّد).

(٤) يعني معناها يملأ أي وضع الشيء في ظرف أو وعاء ليملأه ولذلك لا تقول العامة عَبّ الحجر على الأرض أو بالأرض وإنما يقولون عبّه بالزنبيل أو بالهزة.

٣٧ ـ (إلحگ إل يبچيك لا تلحگ اللي يضحگ)[1]

(الحق) هنا بمعنى اتبع، أي إن الذي يبكيك إنما يريد لك الخير لأنه ينهاك عن المفاسد وعن هوى النفس الذي يشق عليك تركه. فهو أحق بأن تتبعه وتنقاد إليه بخلاف الذي يضحكك فهو يدعوك إلى ما يوافق هواك من المفاسد فلا تكن تابعاً له.

وبمناسبة المعنى الذي يتضمنه هذا المثل نذكر للقراء هنا مسألة مهمة من أمهات مسائل التربية الاجتماعية التي هي محل الفرق بين أهل الغرب وأهل الشرق وذلك أن أهل الغرب إنما يربون الناشئة من أبنائهم على مبدأ ماديّ بحت بأن يجهزوهم بكل ما يلزم لمعارك الحياة الاجتماعية، فإذا بلغ الولد أشدّه قالوا له: «ها نحن قد جهزناك بكل ما يضمن لك الغلب والفوز من سلاح العيش. وهذا معترك الحياة أمامك فادخل فيه وما عليك إلا أن تكون فيه غالباً بأية واسطة كانت وعلى أيّ وجه كان، لأن غايتك هي أن تكون غالباً، وهذه الغاية تبرر كل واسطة تتخذها لإحراز الغلبة». وأما أهل الشرق فإن أساس التربية عندهم أدبيّ لا ماديّ وهو الأخلاق الفاضلة، فهي المبدأ الذي يجب أن تقوم عليه تربية الناشئة من أبنائهم فإذا بلغ الولد أشدهّ قالوا له «هذا معترك الحياة أمامك فادخل فيه واعلم أنك فيه إذا غلبت هواك فأنت الغالب وإذا غلبك هواك فأنت الخاسر المغلوب» فليست الغاية عندهم هي الغلبة المادية مطلقاً بل الغلبة المقرونة بالفضيلة لأن الفضيلة هي الغاية المطلوبة على الإطلاق، وهذه الغاية لا تبرر كل واسطة كما لا يخفى.

٣٨ ـ (اشتغل بپاره وحاسب البطالة)

معناه أن كسب المال وإن كان قليلاً خير من البطالة، وهي التعطل والتفرغ من العمل. أي أنك إذا اشتغلت ولو بپارة كنت خيراً من البطال الذي لم يشتغل بشيء ولأنك إن حاسبته وجدته لم يكسب شيئاً وأنت قد كسبت پارة. والپارة كلمة فارسية معربة وهي قطعة من المسكوكات تساوي خمس ثمن القرش وجمعها

(١) الياء الأولى في يبچيك ساكنة، واللام في (ال) مكسورة فيكون اللفظ إليبچيك.

پارات. والعامة في العراق تطلق الپارة على ربع المتليك وتستعمل بمعنى الفلس. و(البطالة) في المثل المذكور جمع بطال وهو المتعطل الذي لا شغل له.

٣٩ ـ (ما يعرف فصّ الجثى من خرا الذيب)[١]

يضرب للجاهل الأبله. الجثى هو الأقط، ولعل أصله (الكثو) فأبدلوا واوه باءً. ففي اللغة الفصحى الكثو هو القليل من اللبن. وكثوة اللبن وكثأته الخاثر المجتمع عليه. والمراد بالفص هنا القطعة الواردة من الأقط. والمعنى أنه لا يفرق بين القطعة من الأقط وبين رجيع الذئب. والغالب في رجيع الذئب أنه يكون بلون الأقط إذا يبس.

٤٠ ـ (تساوت الگرعه وام الشعر)[٢]

يضرب للتساوي بين الفاضل والمفضول. والقرعاء مؤنث الأقرع، وهو الذي ذهب شعر رأسه من علّة. وام الشعر أي ذات الشعر.

٤١ ـ (اليدرى يدرى والما يدرى گضبة عدس)

يضرب للأمر الذي خفي على الناس باطنه فحكموا فيه بالظاهر. مع أن باطنه عظيم وظاهره حقير. ولو أنهم اطلعوا على باطنه لأكبروه.

والگضبة من كلام العامة مقلوبة من (القبضة) وهي ما يقبض عليه بالكف. وأصل المثل أن رجلاً جنى جناية[٣] وهرب وفي يده قبضة عدس فأدركه الطالب وجعل يضربه فظن الناس أنه يضربه لكونه سرق منه قبضة عدس وصاروا يلومونه على ضربه فقال المثل المذكور.

(١) فص، ينطقها العامة بضم الأول والجيم عندهم حرف شمس. وألف خرا تسقط من اللفظ.
(٢) همزة (ام) في لغة العامة همزة وصل لا قطع.
(٣) المشهور أنها جناية أخلاقية مست زوج الذي طلبه فأدركه فضربه، وأنه قبض بيده قبضة من العدس من مزرعته.

دفع المراق[١]

٤٢ ـ (ضرط وزّانها وضاع الحساب)[٢]

يضرب للأمر الذي يحصل به تشوّش واختلاط فتستبهم فيه الحقيقة. وأصله أن وزّانا كان يزن الطعام فسمع منه صوت ريح ضحك له الحاضرون فأغرقوا من الضحك حتى ضاع عليهم ما كانوا يحسبونه من عدد الوزن ففسد بذلك عملهم.

٤٣ ـ (گاعد بالسفينة ويطلّع عين الملاح)[٣]

يضرب لمن يخاصم قوماً وهو نزيلهم في أرضهم، أو يتطاول على أحد هو في كنفه وحماه فهو في هذا الحال كالذي يكون في السفينة ويستطيل على ملاحها ويعتدي عليه حتى يفقأ عينه.

٤٤ ـ (عين الشمس ما تتغطى بالمنخل)[٤]

يضرب للأمر الجليّ يراد كتمانه، أو لمن ينكر شيئاً ظاهراً في العيان. وذلك مما لا يستطاع كتمانه أو إنكاره، لأنه كالشمس التي لا يمكن تغطيتها بالمنخل.

٤٥ ـ (العين تستحي من العين)[٥]

---

(١) العدد ٢٢، السنة الاولى، ص٢، ٢٣ شباط ١٩٣٢.

(٢) الألف من (وزانها) ساقطة من اللفظ. واو (وضاع) ساكنة فاللفظ يكون (وزانها وضاع) عين (وضاع) مكسورة ولام (الحساب) مكسورة، وحاؤه ساكنة فيكون اللفظ (وضا عِلِحْساب).

(٣) تاء السفينة تعتبر هاءً وتسقط من اللفظ.

(٤) ألف (تتغطى) لا تلفظ. لام (المنخل) مفخمة.

(٥) ياء (تستحي) لا تلفظ. ميم (من) ساكنة والنون مكسورة ليكون اللفظ (تِسْتِحيمْنِلْعين). حركة عين (العين) هي الفتحة المبسوطة.

أي أن الحياء إنما يكون عند المواجهة، وأن الإنسان لا يستحي من الإنسان إلاّ إذا قابله وجهاً لوجه. وإنما خصوا العين بالذكر لأنها هي محل الحياء.

٤٦ ـ (كل من ذنبه على جنبه)[١]

هذا المثل بمعنى المثل المتقدم (كل نعجة تتعلگ من كراعها) و«من» هنا نكرة أي كل أحد أو كل إنسان.

٤٧ ـ (الزور ما يخلى من واوي)[٢]

الزور بفتح الزاء فتحة مقبوضة بمعنى الغابة. والواوي في كلاهم هو ابن آوى. وهذا المثل يضربونه لمظانّ الشر فيقولونه إذا أرادوا أن يبينوا أن هذا الشيء أو هذا المحل مظنه للشر. فهو لا يخلو منه كما أن الغابة لا تخلو من ابن آوى.

٤٨ ـ (شرّك على من ضرّك)

كلام تقوله العامة عند سماع صارخ يجأر بالدعاء على أحد، وإنما تقوله إظهاراً للتبرّي من ظلامته. وكذلك تقوله أيضاً عند سماع هرير كلب.

٤٩ ـ (خير خير يا ابو خضير)[٣]

كلام تقوله العامة عند سماع صوت الغراب لأنهم يتشاءمون به.

٥٠ ـ (بايدي چويت ايدي)

يضرب للجاني على نفسه فلا يلومنّ إلاّ نفسه. فهذا المثل في المعنى كالمثل القديم[٤].

٥١ ـ (بعد روحى لا حلا)[٥]

هذا المثل في المعنى كقول الشاعر: «إذا مت عطشاناً فلا نزل القطر».

---

(١) الهاء في (ذنبه) و(جنبه) ساقطة من اللفظ.

(٢) ألف «يخلى» لا تلفظ.

(٣) همزة (أبو) وواوه ساقطتان من اللفظ، فاللفظ يكون (يا بُخضير). وحركة الضاد هي الفتحة المبسوطة.

(٤) الكلام ناقص.

(٥) ألف «حلا» لا تلفظ.

٥٢ ـ (الحكوگ تريد حلوگ)[١]

معناه أن الحقوق لا تحصل بالهين بل تحتاج في تحصيلها إلى أفواه ناطقة وألسنة ذليقة لتعرف كيف تقيم الحجة. فالمراد بالحلوق هنا المنطق البليغ الذي به يتم بيان الحجة. وهذا من إطلاق الشيء على ما يحصل فيه. لأن الحلوق في كلام العامة هي الأفواه التي هي محل النطق.

٥٣ ـ (ألف صديج ولا عدو)[٢]

يضرب لوجوب تكثر الأصدقاء دون الأعداء. أي إن الإنسان يجب عليه أن يجهد لتكثير أصدقائه حتى يكون له ألف صديق ولا يكون له عدو واحد.

٥٤ ـ (ابن آدم طير ويحسد الطير)[٣]

يضرب للمتجول الذي هو كل يوم بأرض فهو كالطير في تنقله من مكان إلى مكان بسرعة، وتراه مع ذلك يحسد الطير على طيرانه.

٥٥ ـ (أخوف من الطيطوه)[٤]

يضرب للجبان. والطيطوه في كلام العامة طائر صغير كالعصفور، شديد الخوف والحذر من الناس، يفزعه أدنى صوت، ويطير عندما يرى أقلّ حركة. وهي محرّفة من (الطيطوى).

---

(١) اللفظ هكذا «إلِحكُو يْرِيدخلوگ».
(٢) جيم «صديج» مضمومة، وواو (ولا) ساكنة فاللفظ يصبح «صِدِيجُولا».
(٣) اللفظ «إبْنَادَم طيرْ ويحسد طَير» وحركة الطاء في (طير) هي الفتحة المبسوطة.
(٤) اللفظ «أخوف منططوه».

الحركات العربية المجهولة[1]

تمهيد

كل من درس اللغة العربية في كتب أصولها (أي مؤلفات الصرفيين والنحاة) يظن أن ليس في لساننا من الحركات سوى ثلاث: الضمة والفتحة والكسرة. كما هو شائع في المدارس ولم يكن أبداً لسلفنا حركات أخرى.

ويظن بعضهم أن الحركات المتوسطة بين هذه الثلاث نشأت بعد الإسلام من مخالطة أجدادنا للأجانب بعد أن طال الاحتكاك بهم، فكانت النتيجة أن اتخذوا حركاتهم على اختلاف أنواعها.

قلنا: وليس الأمر كما توهموه. فإن الحركات المتوسطة التي نسميها «الضعيفة أو الضئيلة» هي في لساننا قبل الإسلام بكثير منذ نشوء اللغة نفسها ودونك أدلتنا:

١ ـ من محاكاة الطبيعة

وأول هذه الأدلة: أن اللغة هي محاكاة أصوات الطبيعة. والحال إن محاكاة هذه الأصوات متوفرة في بلادنا. فهبوب الرياح لا ينقطع، ولصوت الماء جلبة، وقصيف الرعد شديد، وأبناؤنا يألفون الحيوان والطائر في كل ساعة بل كل دقيقة، فلماذا لا يكون عندنا ما يشبه نطقها، على حد ما يرى في سائر الديار من همجية

---

(١) الجزء ٣، السنة ٥، وهي افتتاحية هذا الجزء. نشرت هذه المقالة غفلًا من اسم كاتبها ولكن أسلوبها يقطع بما لا يقبل الشك أنها للأب انستاس ماري الكرملي وقد رأينا من تمام الفائدة نشرها ملحقة بمقالات الرصافي وما يدريك لعلها كتبت بوحي من تلك المقالات (عبد الحميد الرشودي).

وحضرية. إذن القول بوجود ما يحاكي أصوات الطبيعة في لساننا هو أمر قريب من العقل، بل القول بخلافه يكاد يكون محالاً.

٢ ـ من مقابلة اللغات الأخوات

اللغة العربية سامية النجار، فهي أخت للعبرية والآرمية والصابئية وغيرها. ولهذه الألسنة حركات مختلفة غير الحركات الثلاث فيظهر أنه من المعقول أن يكون مثل تلك الحركات في كلام بني يعرب قحطانيين كانوا أو عدنانيين، جنوبيين أو شماليين، شرقيين أو غربيين، أقدمين أو محدثين.

٣ ـ من اللغات في الكلمة الواحدة

في لغتنا الضادية ألفاظ تكتب بصورتين أو أكثر، مما يدل على أن هناك ألفاظاً كان ينطق بها بوجه وسط أو بوجهين وسطين أو مختلفين. فيجتمع في الحرف الواحد لغتان أو ثلاث، بل ربما أكثر. ولهذا حاول بعضهم تصويرها بهيئات مختلفة، وقد ورد هذا الأمر في النكرات كما في الأعلام. فقد قالوا مثلاً: قار وقير، قراثاء وقريثاء، كاء وكيء، كاثه وكيثه، ومثل هذه المفردات كثيرة في لغتنا.

أما في الأعلام فكقولهم: همانية وهيمينية (وهي من قرى بغداد في سابق العهد) وفارّه (بتشديد الراء المفتوحة) وفيره (بتشديد الراء المضمومة) وهم يريدون تصوير الكلمة الإسبانية Ferro أي جديد، وهو اسم رجل جد يوسف بن محمد الأنصاري الأندلسي. وقال بعضهم سلوقية وآخرون سليقية، إلى غيرها. وكل ذلك ناشئ من اختلاف التلفظ بالحركات. وهو كثير بكثرة الأعلام المبهمة الحركة، تلك الحركة التي هي بين بين، إن كانت قريبة إلى الفتح أو إلى الكسر أو إلى الضم.

٤ ـ من تلقي أصول التجويد

تتضح هذه الحركات من تلقي أصول التجويد عن معلم خبير بالقراءة، فإن أساتذة هذا الفن يجيدون التلفظ بأنواع تلك الحركات وبدقائقها، فينجلي لك الأمر كل الجلاء وللحال يذهب عنك الوهم الذي وقع لك أي إن الحركات ثلاث لا غير.

٥ ـ نصوص بعض الأقدمين من الصرفيين والنحاة

قال في الأشباه والنظائر النحوية للسيوطي نقلاً عن شيوخه وعن مؤلفات السلف: «قال ابن جني في باب كمية الحركات: أما ما في أيدي الناس في ظاهر الأمر فثلاث، وهي الضمة والكسرة والفتحة، ومحصولها على الحقيقة ست، وذلك أن بين كل حركتين حركة».

«فالتي بين الفتحة والكسرة هي الفتحة قبل الألف الممالة[١] نحو فتحة عين «عالم» و«كاتب» كما أن الألف التي بعدها بين الألف والياء (قلنا نحن: أي المقابلة لحرف E الفرنسي).

«والتي بين الفتحة والضمة التي هي قبل ألف التفخيم[٢] نحو فتحة لام (الصلاة)، و(الزكاة) و(الحياة)» وكذلك قام وعاد (أي يقابل الحرف الفرنسي O)».

«والتي بين الكسرة والضمة[٣]. فكسرة قاف «قيل» وسين «سير» (هذه يقابلها عند الفرنسيين حرف U) فهذه الكسرة المسماة ضماً ومثلها الضمة المسماة كسرة كنحو قاف (النقر) وضمة (مدعور بن يور) فهذه ضمة أُشربت كسرة (قلنا: هي المقابلة حرف E الخالي من كل حركة كالذي يتلفظ به في مثل LE وperle وaimable الواقع في آخر هذه الكلمات الثلاث أو نحوها) كما أنها في «قيل وسير» كسرة أُشربت ضماً، فهما لذلك كالصوت الواحد، لكن ليس في كلامهم ضمة مشربة فتحة ولا كسرة مشربة فتحة (قلنا: أي إن في لساننا مثل الحرف الفرنسي U محدوداً ومقصوراً ومثل E الخالي من الحركة، ويكون في لغتنا[٤] الأول وفي الوسط وفي الآخر بخلاف الفرنسية ليس فيها مثل هذا الحرف أو الحركة إلاّ في الآخر.

---

(١) وذلك في قراءة «ورش» وتسمى الطويلة أو المحدودة بالألف الممالة والمقصورة بالفتحة الممالة.

(٢) وتسمى الممدودة والطويلة منها الألف المفخمة والقصيرة منها بالفتحة المفخمة.

(٣) وهي حركة الإشمام، وقد تسمى (روْماً) وتسمى الطويلة منها والممدودة الراء والياء ذات الإشمام، والمقصورة منها مركبة ذات الإشمام.

(٤) يظهر أن «في» ساقطة.

«ويدلّ على أن هذه الحركات معتدات اعتداد سيبويه بألف الإمالة، وألف التفخيم حرفين غير الألف المفتوح ما قبلها».

«وقال صاحب البسيط: جملة الحركات المتنوعة أربع عشرة حركة: ثلاث للإعراب، وثلاث للبناء، وثلاث متوسطة بين حركتين، إحداهما بين الضمة والفتحة، وهي الحركة التي قبل الألف المفخمة في قراءة «ورش» نحو الصلاة والزكاة والحياة.

والثانية بين الكسرة والضمة، وهي حركة الإشمام في نحو قيل وغيض على قراءة الكسائي. والثالثة بين الفتحة والكسرة، وهي الحركة التي قبل الألف الممالة، والعاشرة: حركة إعراب تشبه حركة البناء وهي فتحة ما لا ينصرف في حال الجر على مذهب من جعلها حركة إعراب. والحادية عشرة حركة بناء تشبه حركة الإعراب، وهي ضمة المنادى، وفتحة المبني على مذهب من جعلها حركة بناء.

والثانية عشرة: حركة الإتباع.

والثالثة عشرة: حركة التقاء الساكنين.

والرابعة عشرة: حركة ما قبل ياء المتكلم على مذهب من جعله معرباً فإنه جيء بها لتصح الياء وليست حركة إعراب، ولا حركة بناء. قال: وإنما لقبت الحركات بهذا اللقب لأنها تطلق الحروف بعد سكونها. وكل حركة تطلق الحرف نحو أصلها من حروف اللين فأشبهت بذلك انطلاق المتحرك بعد سكونه. وقال المهلبي في نظم الفرائد:

عددنا جملة الحركات ستاً	وستاً بعدها ثم اثنتين
فإعراب ثلاث أو بناء	ثلاث أو ثلاث بين بين
وشبهتان والإتباع حاجة	وأخرى لالتقاء الساكنين
وواحدة مذبذبة تردّت	لدى أخواتها في حيزين

«وقال بعضهم: الحركات سبع. حركة إعراب وحركة بناء وحركة حكاية وحركة إتباع وحركة نقل وحركة تخلص من سكونين وحركة المضاف إلى ياء المتكلم».

انتهى كلام السيوطي من كتابه الأشباه والنظائر.

٦ ـ من أقدم الشواهد في اللغة

ومن أدلّة الإمالة منذ الزمن الواغل في القدم اسم الفاعل الذي على وزن «فيعل» في الأجوف وهو ـ ولا شك في ذلك ـ إمالة «فاعل». فقد قالوا: سيّد (بالتشديد) وأصله سيود، وأصل هذا، على ما عندي ساود لكن بإمالة الألف إلى الياء أي سايود بمعنى سائد. وكذلك القول في كل «فيعل» بتقديم الياء على العين والألفاظ كثيرة من هذا القبيل وكلها مشتقة من أفعال جوفاء كالكيس والهيّن والجيد والقيم والعيل والميت إلى غيرها وتعد بالمئات. وأنت تعلم أن وزن فيعل (المكسور بالعين) لا وجود له في الصحيح من كلامنا . وهذا ما يدلّك على أن «فيعل» هو إمالة فاعل الأجوف لا غيره. والإمالة تكثر في كل وزن فاعل كما لا يخفى عليك وكما تلقيته من أساتذتك.

٧ ـ شهادة اللغويين الواضحة

يؤخذ من عدة نصوص للصرفيين والنحاة واللغويين أن الإمالة على ضربين: إمالة محضة وإمالة بين بين. وسموا الإمالة المحضة «ثقيلة أو إضجاعاً» والإمالة بين بين عرفوها باسم «الإمالة الخفيفة» أيضاً.

قال السيد مرتضى صاحب «تاج العروس» في مادة «أ ف ف»: «أفى بغير إمالة (أي بالحرف الإفرنجي Uffa) وافى بالإمالة المحضة (أي Uffé وقد قرئ به). وافى بالإمالة بين بين (أي Uffé وقد قرئ به أيضاً). والألف في «الثلاثة للتأنيث» أ هـ كلامه.

فهذا نص صريح للفظ قديم يدلّ أحسن دلالة على ما كان عند العرب منذ العهد العهيد على نوعي الإمالة وهو كلام نفيس يقدره العلماء حق قدره على صدق فكرتنا ورأينا.

وفي التاج أيضاً، قال ابن الأثير: قد أمالت العرب «لا»[1] إمالة خفيفة والعوام يشبعون إمالتها فتصير ألفها ياءً وهو خطأ. وهذه الكلمة ترد في المحاورات كثيراً.

---

(١) سمعت هذه الإمالة مستعملة بلغة إخواننا الزبيريين.

وقد جاءت في غير موضع من الحديث. ومن ذلك في حديث بيع الثمر: «أما لا فلا تبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر». وفي حديث جابر: «رأى جملاً نادّاً فقال: لمن هذا الجمل؟ وفيه: فقال: أتبيعونه؟ قالوا: لا، بل هو لك. فقال: أما لا، فأحسنوا لوليّه حتى يأتي أجله». قال الأزهري: أراد إن لا تبيعوه فأحسنوا إليه؛ و«ما» صلة. والمعنى «إلاّ» فوكدت بما. و«إن» حرف جزاء هنا. قال أبو حاتم: العام ربما قالوا في موضع «أفعل ذلك»، «أما لا أفعل ذلك. باري» وهو فارسي (كلمة باري، وهي تستعمل في بغداد إلى عهدنا هذا) مردود. والعامة تقول أيضاً: «أما لن فيضمون الألف وهو خطأ أيضاً. قال: والصواب «أما لا» غير ممال لأن الأدوات لا تمال.

قلت: وتبدل العامة الهمزة بالهاء مع ضمّها. وقال الليث: قولهم «أما لا، فافعل كذا» إنما هي على معنى: «إن لا تفعل ذلك فافعل ذا» ولكنهم لما جمعوا هؤلاء الأحرف قصرن في مجرى اللفظ مثقلة فصار «لا» في آخرها كأنه عجز كلمة فيها ضمير ما ذكرت لك في كلام طلبت فيه شيئاً، فردّ عليك أمرك: فقلت: أما لا فافعل ذا.

وفي المصباح: الأصل في هذه الكلمة أن الرجل يلزمه أشياء ويطالب بها فيمتنع منها فيقنع منه ببعضها. ويقال له: «إما لا فافعل هذا» أي إن لا تفعل الجميع فافعل هذا. ثم حذف الفعل لكثرة الاستعمال. وزيدت «ما» على إن توكيداً لمعناها. قال بعضهم: ولهذا تمال «لا» هنا لنيابتها عن الفعل كما أميلت «بلى» و«يا» في النداء[1]. ومثله: «من أطاعك فأكرمه ومن لا تعبأ به» وقيل: الصواب عدم الإمالة لأن الحروف لا تمال.

انتهى الكلام على ما في التاج في مادة «ما».

٨ ـ شهادة علماء البلدان

قال ياقوت في معجم البلدان: حوارين (بضم أوله، ويكسر، وتخفيف الواو وكسر الراء وياء ساكنة ونون)، بلدة بالبحرين افتتحها زياد.. وقال الخوصي:

---

(١) سمعت هذه الإمالة مستعملة بلغة إخواننا الزبيريين.

حوارين بلفظ التثنية وكسر أوله: والحيار: قريتان بالبحرين... واختلفوا في قول الحرث بن حلّزة:

وهو الرب والشهيد على يوم الحوارين والبلاء بلاء

فروى ابن الأعرابي: الحوارين بلفظ التثنية وكسر الحاء؛ وروى غيره «الحيارين» بالياء يقال: هما بلدان، وقال آخرون: «الحيارين» بكسر الحاء والراء وهو يوم من أيام العرب مشهورة.

وقال في خوارزم: أوله بين الضمة والفتحة والألف مسترقّة مختلسة ليست بألف صحيحة. هكذا يتلفظون به. وهكذا ينشد قول اللحام فيه:

ما أهل خوارزم سلالة آدم ما هم وحق الله غير بهائم. انتهى.

وقال السيد مرتضى في تفليس: تفليس بالفتح وقد تكسر فيكون على وزن فعليل: وتجعل التاء أصلية لأن الكلمة جرجية وإن وافقت أوزان العربية. ومن فتح التاء جعل الكلمة عربية، ويكون عنده على وزن تفعيل. نقله الصاغاني وقد ذكره المصنف (أي الفيروز آبادي) رحمه الله أولاً ونسب الكسر إلى العامة. ا هـ.

٩ ـ شهادة المجوّدين

من أجلى الأدلة على أن للعرب حركات كحركات لغة العبريين والغربيين من الإفرنج نصوص المجودين الصرفة. فقد عرّفوا كلاً منهما تعريفاً لا يبقى الريب في صدر أحد. من ذلك:

١ ـ (الإشمام): قالوا: هو الإشارة إلى الحركة من غير تصويت. وذلك بأن تضم الشفتان بعد الإسكان في المرفوع والمضموم للإشارة إلى الحركة من غير صوت والفرق بينه وبين الروم أن هذا يختص بالضم وذلك لا يختص بحركة. وذاك يدركه الأعمى والبصير لأن فيه حظاً للسمع، وهذا لا يدركه إلاّ البصير إذ لا حظّ للسمع فيه وإنما يتبيّن بحركة الشفة وهي لا تعدّ حركة لضعفها. والحرف الذي يقع فيه الإشمام ساكن أو كالساكن، والإشمام مشتق من شمّ الحرف إذا أذاقه الضمة أو الكسرة بحيث لا يسمع.

٢ ـ (الروم) هو النطق ببعض الحركة في الوقف أو عن حركة مختلسة مخفاة.

وهو أكثر من الإشمام لأنه يدرك بالسمع، ويختص بغير المفتوح، لأن الفتحة لا تقبل التبعيض في جميع الحركات.

٣ ـ (الاختلاس) مصدر اختلس القارئ الحركة لم يبلغها، ويقابله الإشباع.

٤ ـ (الإشباع) مصدر أشبع الحركة إذا بلغها حتى تصير بلفظ حرف المد.

٥ ـ (الإمالة أو البطح) هي أن تنحو بالألف نحو الياء وبالفتحة نحو الكسر. ولها أسباب ذكرها الصرفيون والنحاة (راجع باب الإمالة في الكتاب وفي مؤلفات أهل العربية).

٦ ـ (الإضجاع) الإضجاع في باب الحركات كالإمالة والخفض. والتسمية من باب المجاز. يقال: أضجع الحرف إذا أماله إلى الكسر[١].

٧ ـ (التسهيل) هو أن تقرأ الهمزة بين نفسها وبين حركتها أي بين الهمزة و(لو) إن كانت مضمومة[٢] وبين الألف إن كانت مفتوحة وبينها وبين الياء إن كانت مكسورة ويقال لها أيضاً: بين بين.

٨ ـ (التفخيم أو التفشي) هو، على رأي الحكمي، أن تقرأ القرآن قراءة الرجال ولا يخضع الصوت فيه ككلام النساء. وقال: ولا يدخل في هذا كراهة الإمالة التي هي اختيار بعض القراء.

٩ ـ (الترقيق) هو خلاف التفخيم.

١٠ ـ (الشوب) استعمل بعض النحويين الشوب في الحركات. فقال: أما الفتحة المشوبة بالكسرة فالفتحة التي قبل الإمالة. نحو فتحة عين عابد وعارف قال: وذلك إن الإمالة إنما هي أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة فتميل الألف نحو الياء لضرب من تجانس الصوت. فكما أن الحركة ليست بفتحة محضة كذلك الألف التي بعدها ليست ألفاً محضة وهذا هو القياس. لأن الألف تابعة للفتحة، فكما أن الفتحة مشوبة فكذلك الألف اللاحقة لها.

---

(١) أكثر ما سمعت الإضجاع سمعته في لغة إخواننا النجفيين الفصحى كما في لفظ «ليس». وفي لغة عوام العراق في كلمة «ليل» و«ليش» وأشباههما.

(٢) كذا والصواب إثبات بينها.

١٠ ـ شهادة الشعراء

قال الفرزدق:

فما حلّ من جهل حُبا حلمائنا ولا قائل المعروف فينا يعنف

أراد «حلّ» على ما لم يسمّ فاعله؛ فطرح كسرة اللام على الحاء. قال الأخفش سمعنا من ينشده كذا. قال: وبعضهم لا يكسر الحاء ولكن يشمها الكسر كما يروم في «قيل» (وتلفظ Le Qula الوجه الفرنسي) الضم. وكذلك لغتهم في المضعف مثل ردّ وشدّ (هذا الكلام من أول حرفه إلى آخره عن لسان العرب لابن مكرم).

وقال الراجز:

ليت! وهل تنفع شيئاً ليت ليت شباباً «بوع» فاشتريت!

(راجع الأشمونى على حاشية الصبان ٤٣ : ٢) قال: وتعزى هذه اللغة لبني فقعس وبني دُبير» اهـ. وفي ابن عقيل (ص١١٥، من طبعة بيروت) وهما من فصحاء بني أسد. والإشمام هو الإتيان بحركة بين الضم والكسر، ولا يظهر ذلك إلاّ في اللفظ ولا يظهر في الخط» اهـ.

قلنا: ولا يظهر في الخط لأن العرب أجدادنا لم يصنعوا له علامة، وإلاّ فالعبريون والغربيون قد اصطلحوا على وضع علامة تدلّ عليه.

وعندنا غير هذه الشواهد وهي كثيرة تكاد تقع في عشر صفحات من هذه المجلة فاكتفينا بما ذكرنا لكي لا تحرج الصدور على ما لا زيادة فائدة فيه.

الأدب الرفيع
في ميزان الشعر وقوافيه

كلمة الأستاذ كمال إبراهيم

رئيس قسم الآداب، وأستاذ علم العروض بكلية التربية

لم أكن أعلم في جملة ما كنت أعلمه من آثار شاعرنا الكبير معروف الرصافي رحمه الله، أنه أملى دروساً في (موازين الشعر وقوافيه) على طلبة دار المعلمين العالية ببغداد، أو كتب بحثاً عروضياً، أو وضع مؤلفاً، حتى طلب إليّ من يقوم على طبع هذا الكتاب أن أقدم له بكلمة، فترددت أول الأمر، وساورتني الشكوك في نسبته إلى الرصافي، فطلبت أصله المخطوط كي أطلع عليه، فأطمئن إلى صحة الكتاب، بصحة خط الكاتب، إذ كانت لي معرفة بخطه رحمه الله، من مراسلة جرت لي معه أيام مقامه بالفلوجة، فلما وقفت على المخطوطة وهي بدفترين وتأملت فيها، وجدت الرصافي بخطه وبيانه، وبروحه وفكره، شاخصاً أمامي، فيما أقرأ وأتملى، حتى لكأنَّ نبرات صوته تراود أذني، فاستجبت إلى الرغبة المخلصة، وشجعت الراغب في الطبع على التعجيل في إخراج هذا الكتاب القيّم، خدمة للأدب والمتأدبين، وحفظاً لهذا الأثر الجليل من عوادي الأحداث والأيام.

ولما كان الرصافي قد ألقى هذا الكتاب دروساً على طلبة دار المعلمين العالية ببغداد، قبل أكثر من ثلث قرن، وددت مخلصاً أن يحتفظ طلبة هذه الدار على الدوام بهذا الأثر الكريم الذي اختص شاعرنا الخالد معهدهم به، ليظلوا ينهلون من علمه، ويتزودون من أدبه، وليحتفظوا إلى ذلك بذكرى غالية، هي ذكرى الوفاء وعرفان الجميل، وتخليد النابغين بتخليد آثارهم، والإفادة الدائمة من علومهم ومعارفهم.

ولما كنت في هذه الآونة أضطلع بتدريس هذا العلم في هذا المعهد، رأيت من المفيد أن يقف الطلبة على دروس الأستاذ الأول فيه، فيفيدوا منها بالإضافة إلى ما ألقيه عليهم من دروس على الطريقة الخاصة التي أخذتهم بها، وهذا ما دفعني إلى التشجيع على إخراج هذا الكتاب، والوعد بالمعونة اللازمة، ليكون في أيدي الطلبة، كتاباً متدارساً، ومرجعاً مفيداً يعينهم في حياتهم الأدبية والمدرسية.

والحق أن الأستاذ قد أنفق جهداً كبيراً مشكوراً في تقريب مآخذ هذا العلم إلى طالبيه، وتيسيره إلى متناوليه، حتى غدا منهم على طرف الثمام، فكتبه بأسلوب قصد فيه إلى الوضوح والإيجاز قصداً، وتحاشى فيه الإبهام والتطويل، وما ليس فيه كبير جدوى، ونوّع في الأمثلة والشواهد، ولم يجمد كغيره من المؤلفين، على أمثلة السابقين، بل استشهد بشيء من الشعر الحديث، بل الشعر العامي العراقي عند ضرب الأمثلة للفنون المستحدثة في الأوزان كالمواليا والدوبيت وغيرها، كما صنف التغييرات التي تطرأ على (التفاعيل) في جداول مبيَّنة، لتقريب فهمها وتيسير مأخذها.

لقد درج الرصافي رحمه الله في كتابه هذا على طريقة السابقين، من حيث عرض الموضوعات وترتيب أجزائها وبحث المصطلحات والعلل الشعرية ثم انتقاله إلى أحكام البحور، ولكنه خالفهم في أشياء عدة منها: طريقته في تبسيط القواعد وتوضيحها، وضرب الأمثلة ودعوته إلى حرية الأوزان، وعدم التقيد بالبحور الستة عشر، وطريقة الرصافي هذه هي الطريقة التي سار عليها العروضيون وكل من ألّف في هذا الفن من عهد واضعه الأول الخليل بن أحمد الفراهيدي إلى العصور المتأخرة، وإن افترقوا في الكم والكيف. والعجيب أن هذا العلم ـ خلافاً لعلوم العربية الأخرى كالنحو والتصريف والبلاغة ـ لم يصبه على مر العصور شيء يذكر من تطوير أو تهذيب، فبقي جامداً على ما وضع الخليل وعلى ما زاد عليه من جاء بعده من زوائد هي في حقيقتها داخلة في هامش هذا العلم وتفريعاته، لا في أساسه وصلبه.

وإذا كان علم النحو مثلاً قد نضج واحترق كما يقولون، بعد واضعه الأول أبي الأسود الدؤلي، فإن علم العروض على ما يبدو قد جاء عن الخليل كاملاً أو

مقارب الكمال في أصوله وفروعه فلم يترك مستدركاً أو متعقباً لمن جاء بعده.. وهذا ما جعله جامداً أو كالجامد طوال هذه العصور.. وفي هذا آية عبقرية الخليل ومعجزة ذكائه العظيم.

وليس ينافي هذا ما ظهر من أوزان مستحدثة قليلة في العصور العباسية المختلفة، وليس من العسير رد الكثير منها إلى البحور الستة عشر.

لقد زاد الأخفش الأوسط أبو الحسن سعيد بن مسعدة بعض أضرب في (المديد) وزاد بحر (المتدارك) وقد سماه بذلك كأنه مما استدركه على الخليل، غير أن هذا البحر لم يصح عند الخليل لمخالفته الأصول التي جرى عليها أكثر شعر العرب، إذ (التشعيث والقطع) وهما من العلل الشعرية يدخلان حشوه على حين أنهما يختصان دائماً بالأعاريض والأضرب.

وجاء بعد الأخفش الجرمي ثم الزجاج وابن قتيبة والناشئ، فاستدركوا على الخليل والأخفش استدراكات ليست بذات خطر، وخالفوهما في تسمية طائفة من المصطلحات العروضية.. حتى جاء صاحب الصحاح أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، فقرر أصول العروض، وأوضحها بإيجاز، واختصرها بأن ردَّها إلى اثني عشر بحراً بدل الستة عشر.

ويمكن أن نعد عمل الجوهري أول جديد أصاب هذا العلم، ولكن الأمر ظل على ما وضع الخليل والأخفش، لأن كل ما زيد، أو أضيف، أو غيِّر إنما تناول من الأمر ظاهره، لا أصله وجوهره.

ثم جاء المتأخرون بعد ذلك، فألفوا كتباً كثيرة، وعقد آخرون أبواباً لهذا العلم في كتبهم الجامعة، كما فعل ابن عبد ربه في العقد الفريد وابن رشيق في العمدة، ولكنهم جميعاً، لا يكادون يختلفون في شيء ذي بال، سواء في مادة الموضوع أو طريقة البحث أو الأمثلة المضروبة، وإن تفاوتوا في المادة إيجازاً وتفصيلاً.

وإذا كان للرصافي فضل على السابقين في هذا الميدان فهو في حسن إيجازه ولطف توضيحه وبيانه، وجميل تمثيله واستشهاده، ودعوته إلى تحرير الأوزان، لتشاكل الألحان، كما سبقت الإشارة إليه.

ولست أدري لم أغفل من موضوعات هذا العلم موضوع (دوائر البحور) وطريقة استعمالها، وهي من الموضوعات التي ابتدعها الخليل، وتعد من أجمل ما اخترع في هذا الفن، وبها يستعين الطالب على استخراج الأوزان بسهولة ويسر.

لقد قمت بتدريس هذا العلم سنوات. فاتبعت أول قيامي بتدريسه طريقة القدامى هذه، كما انتهت إلينا في كتبهم، وكما تلقيت طالباً في معاهد العلم، إلا أنني رأيت بعد معاناة الأمر وطول التجربة، أن هذه الطريقة ليست بذات غناء كبير في التعليم، في هذا الجيل الذي فسدت سليقته، واختلّت لغته، لما فيها من بلبلة الطالب أول بدئه بدراسة هذا العلم، بتلك المصطلحات الثقيلة، يحفظها ولا يتهدّى إلى حسن التطبيق عليها، وهي في الحقيقة ابتداء بالصعب قبل السهل، وبالقاعدة قبل المثال، وفيها الإحالة على مجهول، وذلك مما يغاير الطرق الحديثة في التربية والتعليم، لذلك فقد قلبت طريقة السابقين هذه، وقمت بتدريس هذا العلم بطريقة جديدة هي البدء بالأمثلة قبل القواعد، واستخراج تلك القواعد والتعرف على الاصطلاحات من التغيرات الواردة في الأمثلة الشعرية، وهذا ما دعاني إلى تقديم دراسة البحور على هذه المصطلحات التي وضعت في صدور كتب العروض لمؤلفيها كافة من تقدم منهم ومن تأخر. وقد رأيت هذه الطريقة أجدى في التعليم وأنجح. وهي مبسّطة في كتابي «تيسير العروض»[1].

على أن اتباع الرصافي طريقة السابقين تلك لا يغضُ من قيمة كتابه العلمية شيئاً، وفي رأيي أنه من خيرة الكتب المؤلفة في هذا الفن قديماً وحديثاً، ولا يستغني طالب الأدب عن مثله، وهذا ما جعلني أحرص على أن يكون في أيدي طلابي، وطلاب العربية جميعاً.

وقد أردت ـ إتماماً للفائدة ـ أن أضيف بعض التعليقات على بعض مواد الكتاب ليكون أتم وأجمع لحقائق العلم، فيغني الطالب عن مراجعة الكتب الأخرى لاستتمام الموضوع، والله الموفق.

كمال إبراهيم

---

(١) لم يطبع بعد.

كلمة الدكتور مصطفى جواد

الأستاذ بكلية التربية وعضو المجمع العلمي العراقي

أقدم إلى قراء العربية المعنيين بآدابها الرفيعة أثراً فنياً من آثار الشاعر الكبير المرجوّة له الرحمة الإلهية معروف الرصافي الذي طبقت شهرته الخافقين، وهذا الأثر الفني هو في موازين الشعر ومقاييسه، وقد وسمه مؤلفه بالأدب الرفيع والتزم فيه التيسير والإجمال والتدريج والإيضاح، كما أشار إليه في مقدمته، لأنه انتحى به فائدة المستأدبين وطلاب الأدب، ونزع فيه إلى ذكر الضروري لهم، على رأيه واسترجاحه، وهذه هي صفات الكتب التعليمية، وطرائق المؤدبين والمعلمين، فالمؤلف لم يرد الاستيعاب ولا ألف الكتاب لطلاب الاختصاص بهذا الفن الأدبي العربي.

وقد اتسم كتاب «الأدب الرفيع» بسمة التجديد والتحرير وفتح باب الاجتهاد لأوزان الشعر، وشجّع على التقدّم في موسيقى الشعر العروضية، وأخذ بالمذهب الطبيعي المتبع في جميع الفنون، فلا جمود وزمٌ في كل ما يستند إلى أصل فني وذوق أدبي، هذا وأرجو أن يشرف على طبع الكتاب مطلع على موضوعه لتتم به الفائدة ويسلم من أوهام الضبط الخاطئ والطبع الواهم، والله ولي التوفيق.

بغداد

مصطفى جواد

كتاب الأدب الرفيع في ميزان الشعر

مقدمة

من الآداب الرفيعة ميزان الشعر المسمى قديماً بفن العروض وإن جاز للشاعر أن يستغني عنه بالسليقة فليس للأديب غنى عنه البتة. فمعرفة هذا الفن ضرورية للأديب دون الشاعر. وكنت في سنة ١٣٤٧ هجرية قد أمليت دروساً مختصرة في ميزان الشعر على من رغب في معرفته من طلاب دار المعلمين العالية في بغداد.

ولما كانت في تناول هذا الفن من كتب القوم صعوبة على الراغب في الإلمام به إلمامة مستوفرة عجلات التزمت في إملاء هذه الدروس الإجمال، وفي تقريرها الإيضاح، وفي ترتيبها التدرج ليسهل فهمها على من سلك طريقها بلا مرشد أو دليل، وها أنا أثبتها في هذه الرسالة للمتأدبين من طلاب المعهد العربي، عسى أن تكون فيها لهم فائدة[١].

الفلوجة تشرين الأول ١٩٤٠

معروف الرصافي

(١) مقدمة الكتاب مأخوذة بالزنكغراف وهي بخط المؤلف.

ميزان الشعر

لما كان الشعر وليد الغناء وقرينه لزم أن يكون مطابقاً لما فيه من ألحان وإيقاع. ولا يكون كذلك إلا إذا كان موازناً لتلك الألحان في الحركات والسكنات. وهذا هو الوزن في الشعر. وبهذا تتبين لك حكمة وجود الوزن في الشعر وفلسفته.

نعم! لا ينكر أن الشعر قد يكون غير موزون كما في الشعر المنثور. ولكن إطلاق الشعر على المنثور إنما هو إطلاق بالمعنى العام أي من حيث إنه يؤثر في النفوس تأثيراً شعرياً. وإلا فالشعر بمعناه الخاص لا يجوز أن يكون غير موزون لأنه كما قلنا وليد الغناء وقرينه الذي لا ينفك عنه.

فالوزن إذن ضروري في الشعر. وقد أطلقوا عليه اسم المنظوم أو النظم تسمية بالمصدر لأنه باتساق كلماته وتوازن حركاته وسكناته يشبه اللؤلؤ إذا جعل في نظام أي في سلك. فإطلاق المنظوم على الشعر إنما هو من هذه الوجهة أي من وجهة أنه بما فيه من الوزن يشبه المنظوم شعراً من جهة المعنى. وبالنظر إلى هذا تكون النسبة بين المنظوم والشعر كالنسبة بين الحيوان والأبيض مثلاً. أي بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في مادة ويفترق كل منهما في مادة أخرى.

ولما كان في الشعر وزن احتيج إلى ميزان يعرض عليه هذا الوزن ليعرف أصحيح هو أم فاسد. وهذا الميزان هو فن العروض.

فن العروض

عرفوا هذا الفن بأنه صناعة يعرف بها صحيح أوزان الشعر العربي وفاسدها. أما موضوعه فهو الشعر من حيث صحة وزنه وسقمه. والمشهور أن واضعه هو الخليل بن أحمد الفراهيدي وذلك في القرن الثاني من الهجرة.

ولقد كان الناس قبل ذلك ينظمون القريض استناداً إلى ملكاتهم الفطرية. ولم يعرفوا هذه المصطلحات العروضية التي وضعها الخليل. حتى أن الشعر كله كان يسمى عندهم باسمين «رجز وقصيد» فكل شعر لم يكن رجزاً سموه قصيداً وما كانوا يعرفون هذه الأبحر[1] الشعرية بأسمائها المعروفة عندنا اليوم كالطويل والبسيط والمديد والكامل إلخ... فإن هذه الأسماء إنما وضعها الخليل إذ سمى كل بحر من الشعر باسم خاص يناسبه ليمتاز به كل بحر عن غيره.

قيل إن الخليل مرّ يوماً بسوق الصفارين فسمع دقدقة مطارقهم على الطسوت فأداه ذلك إلى تقطيع أبيات الشعر وفتح الله عليه بعلم العروض.

وعندي أن هذه الرواية ضعيفة كما أنها سخيفة لأن دقدقة مطارق الصفارين ليست سوى لغط واختلاط لا توازن فيها ولا انتظام. فمن البعيد أن يهتدي المرء بها إلى ما هو متوازن منظوم، اللهم إلا من طريق الاهتداء بالشيء إلى ضده وهو بعيد. بل الصحيح ما قيل من أن الخليل بالنظر إلى هذا كان يعرف فن الموسيقى. ومعرفته بفن الأغاني هي التي أدته إلى تقطيع الشعر ووضع فن العروض لأن الشعر قرين الأغاني ومن متمماتها كما قلنا سابقاً.

أما تسمية هذا الفن بالعروض فلأن قواعده يعرض عليها الشعر ليعرف صحة وزنه وفساده. وقيل ـ وهو قول ضعيف ـ لأن الخليل وضعه في العروض وهي مكة فدعاه بها[2].

---

(١) يريد «البحور» لأنها جاوزت العشرة ودخول «أل» الجنسية تجوز هذا الاستعمال. «م.ج».

(٢) الثابت أن الخليل بن أحمد هو الذي سمى هذا العلم (بالعروض) فإنه عندما وضع مصطلحاته سمى الجزء الذي يدور عليه التقسيم وسط البيت عروضاً. فيكون من باب تسمية الشيء بأهم جزء فيه. أو لأن هذه التفاعيل لما كانت يعرض عليها البيت من الشعر ليظهر بها المتزن من المنكسر سميت عروضاً. فالعروض ميزان الشعر، أو لأنها ناحية من العلوم، وقيل سميت بذلك لأنها صعبة، وقيل لأن الخليل ألهمها بمكة وتسمى العروض فسماها بذلك تيمناً. على أن المؤلف كما يبدو لا يميل إلى هذا الرأي.

ويروى أنه قيل للخليل: هل للعروض أصل؟ قال: نعم، مررت بالمدينة حاجاً فرأيت شيخاً يعلم غلاماً يقول له: قل:

نعم لا. نعم لا لا. نعم لا. نعم لا لا نعم لا. نعم لا. نعم لا لا. نعم لا. نعم لا لا

فقلت له: ما هذا الذي تقوله للصبي؟ فقال: هو علم يتوارثونه عن سلفهم يسمونه (التنعيم) لقولهم فيه (نعم) قال الخليل: فرجعت بعد الحج فأحكمتها، وذلك أنه قابل (نعم لا) بـ(فعولن) و(نعم لا لا) بـ(مفاعيلن) وقاس على هذه سواها.

ويقال إن العرب كانت تعرف نغم الأبحر في الجاهلية. فإذا أراد أحدهم أن ينظم كرر بيتاً من بحر ونظم من وزنه، أو يكرر كلمات مهملة تؤلف وزناً ما وينظم عليه، وكانوا يسمون هذا المكرر (المتر). (ك. آ.)

حاجة المتأدب إلى معرفة هذا الفن

لقد قلت فيما تقدم إن الناس كانوا ينظمون القريض استناداً إلى ملكاتهم الفطرية إذ كانوا لا يعرفون هذه الاصطلاحات العروضية التي وضعها الخليل.

وقد يتوهم من هذا القول أنه لا حاجة إلى معرفة علم العروض. وما دام الشاعر يستطيع أن ينظم الشعر استناداً إلى سليقته وملكته الفطرية فالاشتغال بدرس هذا الفن عبث، خصوصاً لمن لم يكن شاعراً أو لمن لا يريد أن يكون شاعراً.

فجواباً على هذا[1] نقول: إن الشاعر قد يجوز له أن يستغني عن معرفة هذا الفن عملياً. كما هو الواقع فإن كثيراً من الشعراء يقولون الشعر وهم يجهلون قواعد فن العروض. ولكن الفتى المتأدب الذي يعنى بالأدب ويشتغل به لا يجوز له أن يستغني عن هذا الفن ومعرفة قواعده ومصطلحاته نظرياً، بل يجب عليه أن يدرسه لا ليكون شاعراً بل ليكون كاملاً في أدبه من جهة هذا الفن أيضاً، وليستعين بمعرفة قواعده ومصطلحاته على فهم ما يعرض له منها في أقوال الأدباء من منظوم ومنثور.

فمثلاً إذا سمع الأديب قول الشاعر:

وما المرء إلا بيت شعر عروضه　　　مصائب لكن ضربه حفرة القبر[2]

فكيف يفهم هذا البيت إذا كان لا يعرف ما هو العروض وما هو الضرب اللذان هما من مصطلحات هذا الفن؟

---

(١) المعروف «عن هذا» (م. ج.).

(٢) هذا البيت للمؤلف من قصيدته «العالم شعر» (ك. أ).

لا شك أن الأديب الكامل في أدبه تلزمه معرفة مصطلحات جميع العلوم الفنون لكي يكون كاملاً في أدبه من كل جهة. فإذا هو جهل مصطلحات علم من العلوم أو فن من الفنون كان أدبه ناقصاً من جهة ذلك العلم أو ذلك الفن. لأن هذه المصطلحات العلمية قد تدخل في الكلام المنظوم والمنثور فتستعمل فيه إما على طريقة التشبيه وإما على طريقة التوجيه الذي هو من أنواع البديع وإما على طرق أخرى لا تعد ولا تحصى. فإذا كان الأديب جاهلاً تلك المصطلحات صعب واستعصى عليه فهمها عند استعمالها في الكلام شعراً كان أو غيره مثلاً قال الشاعر:

لا تخطبنّ سوى كريمة معشر فالعرق دساس من الطرفين
أو ما ترى أن النتيجة دائماً تبع الأخس من المقدمتين

فإذا كان الأديب لا يعرف ما هو القياس المنطقي وما هي النتيجة وما المقدمتان وما أخسهما وكل ذلك من مصطلحات علم المنطق استعصى عليه فهم هذين البيتين. وقال أبو العلاء المعري:

سما نفر ضرب المثين ولم أزل بحمدك مثل الكسر يضرب في الكسر

فمن لم يعرف مصطلحات علم الحساب ولا ما يحصل من ضرب الكسر في الكسر لا يعرف معنى هذا البيت. فإذا كان الأديب تلزمه معرفة مصطلحات جميع العلوم والفنون ليكون كاملاً في أدبه من جهاتها فلماذا لا تلزمه معرفة مصطلحات فن العروض والقوافي.

وخلاصة القول أن الشاعر يجوز أن يستغني في نظم الشعر عملياً عن معرفة علم العروض لأنه يجوز أن ينظم الشعر استناداً إلى ملكته الفطرية، بخلاف الأديب فإنه لا يستغني عن معرفة هذا الفن، وإلا بقي ناقصاً في أدبه من هذه الجهة[1].

---

(١) كانت الداعية إلى وضع علم العروض هي نفسها عند وضع علم النحو، فإن الخليل لما رأى اختلال الملكة في ضبط الأوزان نظماً أو قراءة، حرص على ضبط موازين الشعر العربي فاخترع العروض، ليرجع إليه العالم عند الشك، ويأخذ المتأدب نفسه به إذا أراد النظم، وكذلك كل من كان مختل السليقة الشعرية، ونحن في هذا العصر أحوج إليه لا لمعرفة مصطلحاته وتسمياته فحسب، بل لضبط الشعر تأليفاً وقراءة=

بيت الشعر

يتألف بيت الشعر عند العروضيين من أجزاء ثمانية تسمى التفاعيل. وهذه التفاعيل تتألف من أمور ثلاثة تسمى الأسباب والأوتاد والفواصل. وهذه الأمور الثلاثة تتألف من حروف تسمى حروف التقطيع.

وقد أخذ العروضيون أكثر هذه الأسماء ـ أعني البيت وما اشتمل عليه من الأمور التي يتألف منها ـ عن الخيمة وأقسامها فالبيت من الشعر هو بيت الشَّعر أي الخيمة. والسبب هو الحبل به تربط الخيمة. والوتد هو الخشبة بها تشد الأسباب. والفاصلة هي الحاجز في الخيمة.

فبيت الشعر مأخوذ من بيت الشَّعر تسميةً فقط. وإلا بيت الشعر[1] أقدم من بيت الشَّعر وجوداً. لأن الإنسان كان يتغنى بالشعر في عهده الأقدم أيام كان يسكن الكهوف ويأوي إلى المغاور كالوحوش. ولم يكن ارتقى بعد في تحضره إلى سكنى الخيام. وذلك لأن الشعر والغناء توأمان وجدا يوم وجد الشعور والإحساس في الإنسان.

وها نحن نبين لك ما يتألف منه بيت الشعر على الترتيب الطبيعي، بادئين

=لاختلال الملكة غالباً، فإذا كان القوم قد احتاجوا إليه في عصر الخليل فنحن في عصرنا إليه أحوج، وذلك لأن الذوق قد ينبو عن بعض الزحافات فيحسبها الناظم مما لا يجوز وهي جائزة عروضياً، وقد ورد للعرب مثلها، فإذا كان الشاعر غير عالم بذلك لم يفرق بين ما يجوز من العلل والزحافات وما ليس بجائز، كما أن تقارب الوزن بين بعض البحور قد يخرج الناظم غير الراسخ إلى غير البحر الذي هو فيه.. فلذا كانت الحاجة إلى العلم به. (ك. أ).

(١) لعل الأصل «وإلا فالشعر». هكذا وردت في الأصل. (م. ج.)

بحروف التقطيع فالأسباب فالأوتاد فالفواصل فالتفاعيل. وهي الأجزاء التي يتألف منها بيت الشعر.

حروف التقطيع

جعل الصرفيون ميزانهم الذي يزنون به الكلمات العربية لمعرفة حروفها وصيغها الأصلية مؤلفاً من ثلاثة أحرف هي: الفاء والعين واللام. أما العروضيون فجعلوا ميزانهم الذي يزنون به الشعر العربي لمعرفة صحة وزنه أو فساده مؤلفاً من عشرة حروف يجمعها قولك (لمعت سيوفنا) وهذه الحروف تسمى بحروف التقطيع لأنهم إذا أرادوا تقطيع بيت قطعوه بواسطتها كما سيأتي:

الأسباب

الأسباب جمع سبب وهو في اللغة الحبل. وعند العروضيين عبارة عن حرفين. فإن كانا متحركين فهو السبب الثقيل كقولك «لِمَ، غَدُ» وإن كان الأول متحركاً والثاني ساكناً فهو السبب الخفيف كقولك «هَبْ، لِيْ» وسموه سبباً لتنزيلهم إياه من بيت الشِعر بمنزلة الحبل من الخيمة[1] أي بيت الشَّعر.

الأوتاد

جمع وتد ككتف وهو في اللغة ما رزَّ في الأرض أو الحائط من خشب. وعند أهل العروض عبارة عن ثلاثة أحرف فإن كان اثنان منهما متحركين والثالث ساكناً فهو الوتد المجموع كقولك «نعم، غزا» وإن كان الثاني ساكناً بين متحركين فهو الوتد المفروق كقولك «مات، نصر» وسموه وتداً لتنزيلهم إياه من بيت الشعر بمنزلة الوتد من الخيمة وهي بيت الشَّعر.

الفواصل

جمع فاصلة وهي عند أهلِ العروض ثلاثة أو أربعة[2] متحركات يليها ساكن.

---

(١) في مختار الصحاح «الخيمة: بيت بنته العرب من عيدان الشجر والجمع خيمات وخيم...». (م. ج.).
(٢) في الأصل ثلاث أو أربع.

فإن كان الساكن بعد ثلاثة متحركات فهي الفاصلة الصغرى كقولك سكنوا مدناً وإن كان بعد أربعة متحركات فهي الفاصلة الكبرى كقولك «قَتَلَهُم، مَلَكُنا».

واعلم أن الفاصلة الصغرى ليست إلا تركيب سببين ثقيل وخفيف نحو «ضَرَبَتْ» والفاصلة الكبرى هي عبارة عن سبب ثقيل مع وتد مجموع نحو «ضَرَبَنا» وقد جمع بعضهم الأسباب والأوتاد والفواصل في جملة واحدة تسهيلاً لاستظهارها وهي (لم أرَ على ظهر جبل سمكة) «لم» سبب خفيف «أرَ» سبب ثقيل «على» وتد مجموع «ظهر» وتد مفروق «جبلن» فاصلة هكذا يكتب تنوينه نوناً ساكنة لأن العبرة في التقطيع للفظ والتنوين وإن كان غير مكتوب في الخط إلا أنّه ملفوظ وسيأتيك بيان ذلك. «سمكتن» فاصلة كبرى.

التفاعيل

تتولد من ائتلاف الأسباب مع الأوتاد والفواصل ثمانية أجزاء تسمى التفاعيل[1] وتسمى أجزاء البيت أيضاً. وهي فَعُولُنْ، مَفاعِيلُن، مُفاعَلَتُنْ، فاعِلُنْ، فاعِلاتُنْ، مُتَفاعِلُنْ[2]، مسْتَفْعِلُنْ، مفْعولاتُ[3]. وهذه التفاعيل يطرأ عليها بعض تغييرات كحذف قسم منها أو تسكين متحرك أو غير ذلك كما سيأتي بيانه.

تنبيه: اعلم أن تقطيع الأجزاء في العروض يتبع اللفظ لا الكتابة. وعليه فلا تكون همزة الوصل حرفاً لسقوطها في اللفظ ويعتبر التنوين حرفاً ساكناً فيكتب هكذا (جَبَلُنْ) وتعتبر المدة والشدة حرفين فتكتب هكذا (فَرْرَ). (أأمَنَ).

البيت وأقسامه

البيت كلام يتألف من أجزاء هي التفاعيل وينتهي بقافية كقول المتنبي:

وإذا أتـتـك مـذمـتـي مـن نـاقـص ... فـهـي الـشـهـادة لـي بـأنـي كـامـل

---

(١) تقدم ذكر «التفاعيل» في الكلام على «بيت الشعر» بأخصر من هذا (م. ج.).

(٢) وردت في المخطوطة متفاعل.

(٣) اتفق أكثر العروضيين على أن التفاعيل عشرة، فيضيفون إلى ما ذكر المؤلف (فاع لاتن، مستفع لن) لأنهما من حيث التقطيع تختلفان عن (فاعلاتن، مستفعلن) والعبرة في هذا العلم للمقاطع والتقطيع. أما المؤلف فنظر إلى الحروف التي تألفت منها الأوزان. (ك. أ.).

فهذا البيت يتألف من (متفَاعِل)[1] ست مرات وتسمى أجزاءه وينتهي بقافية وهي (كامل).

والبيت كله مؤلف من قسمين يعرفان بالشطرين أو المصراعين، وسميا بالشطرين لأن شطر الشيء نصفه وكل واحد منهما نصف البيت. وسميا بالمصراعين لأنهما كمصراعي الباب اللذين يكون أحدهما إلى اليمين والآخر إلى اليسار ويسمى الأول من هذين الشطرين أو المصراعين صدراً والثاني عجزاً. وآخر جزء من الصدر يسمى عروضاً كما أن آخر جزء من العجز يسمى ضرباً. ففي قول الشاعر[2] مثلاً:

أقبل على النفس واستكمل فضائلها فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان

يكون العروض (فضائلها) والضرب (إنسان)[3]. وكأنهم سموا الجزء الأخير من الصدر عروضاً أخذاً من العروض بمعنى الناحية لأنه ناحية البيت. أو أخذاً من العروض بمعنى الطريق في عُرض الجبل أي في وسطه لأنه وسط البيت. أما تسمية الجزء الأخير من العجز بالضرب فكأنهم أخذوه من قولهم ضرب الخيمة إذا نصبها إذ بالجزء الأخير يتم البيت فتكون به خيمة الشعر مضروبة. فأقسام البيت أربعة هي الصدر والعجز والعروض والضرب. والقسمان الأولان يقال لهما الشطران أو المصراعان. فآخر الصدر هو العروض كما أن آخر العجز هو الضرب[4] ويقال للضرب القافية أيضاً. وسنتكلم عن القافية فيما يأتي.

البيت التام وغير التام

والبيت قد يكون تاماً وهو ما استوفى كل أجزائه. وقد يكون غير تام وهو ما سقط منه بعض أجزائه. وهذا ثلاثة أقسام: الأول (المجزوء) وهو ما حذف منه

---

(١) الأولى أن ترسم بالنون هكذا (مفاعلن) لأن التنوين كما ذكر يرسم نوناً في الخط. (ك. أ).

(٢) البيت لأبي الفتح البستي المتوفى سنة ٤٠٠هـ. (عبد الحميد الرشودي).

(٣) ارجع إلى قول المؤلف في بيان فائدة هذا الفن ـ مستشهداً:

وما المرء إلا بيت شعر عروضه مصائب لكن ضربه حفرة القبر (م. ج.).

(٤) وما عدا العروض والضرب من تفاعيل البيت يسمى حشواً. (ك. أ.).

جزء واحد من أحد شطريه في آخرهما. والثاني (المشطور) وهو ما حذف ثاني شطريه بتمامه. والثالث (المنهوك) وهو ما حذف ثلثا شطريه. وسنتكلم عن[1] هذه الأقسام الثلاثة في مواضعها.

البحر

البحر عند العروضيين وزن خاص يجري الناظم على مثاله في قول الشعر. وكأنهم عندما سموا كل واحد من هذه الأوزان الشعرية بحراً أخذوا هذه التسمية من قولهم (بحر الأرض بحراً) إذا شقها لأن كل وزن منها طريقة للشعر يشق بها الشاعر الكلام شقاً. أو كأنهم أخذوه من قولهم (استبحر الشاعر) إذا اتسع له القول فإن كل واحد من هذه الأوزان يتسع فيه للشاعر قول الشعر.

والبحور الشعرية ستة عشر بحراً. وضع الخليل منها أصول خمسة عشر بحراً[2]. وزاد عليها الأخفش بحراً آخر سماه المتدارك. وها نحن نذكر لك مجملاً أسماء هذه البحور مع بيان تفاعيلها وأوزانها المستعملة التي نظمها صفي الدين الحلي تسهيلاً لحفظها. ثم نتكلم عنها واحداً فواحداً بالتفصيل.

البحر الأول: الطويل

طويل له دون البحور فضائل — فَعولنْ مفاعيلُنْ فَعولُنْ مَفَاعِلُ

الثاني: المديد

لمديد الشعر عندي صفاتُ — فاعِلاتنْ فاعِلُن فاعِلاتُ

الثالث: البسيط

إن البسيط لديه يبسط الأملُ — مُسْتَفْعِلُنْ فاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُ

---

(١) المعروف «على». (م. ج.).

(٢) في مختار الصحاح «العروض: ميزان الشعر لأنها يعارض بها وهي مؤنثة ولا تجمع لأنها اسم جنس. والعروض أيضاً اسم الجزء الذي في آخر النصف الأول من البيت ويجمع على أعاريض على غير قياس كأنهم جمعوا إعريضاً». (م. ج.).

الرابع: الوافر

بحور الشعر وافرها جميل	مفاعَلَتُن مفاعَلَتُن فَعولُ

الخامس: الكامل

كمل الجمال من البحور الكامل	متفَاعِلُن متفَاعِلُن متفَاعِلُ

السادس: الهَزَج

على الأهزاج تسهيلُ	مفَاعِيلُن مَفاعِيلُ

السابع: الرَّجَز

في أبحر الأرجاز بحر يسهل	مستَفعِلُن مستَفعِلُن مُستَفعِلُ

الثامن: الرَّمَل

رمل الأبحر ترويه الثقات	فاعِلاتُن فاعِلاتُن فاعِلاتُ

التاسع: السريع

بحر سريع ما له ساحلُ	مُستَفعِلُن مُستَفعِلُن فاعِلُ

العاشر: المنسرح

منسرح فيه يضرب المثلُ	مُستَفعِلُن مَفعولاتُ مفتَعِلُ

الحادي عشر: الخفيف

يا خفيفاً خفت به الحركات	فاعِلاتن مستَفعِ لُن فاعِلاتُ

الثاني عشر: المضارع

تعدُ المضارعات	مفاعيلُ فاعِ لاتُ

الثالث عشر: المقتضب

اقتضب كما سألوا	فاعلاتُ مُفتَعِلُ

الرابع عشر: المجتث

إن جُـــثَّـــتِ الـــحـــركـــاتُ مـــســـتـــفـــعـــلـــن فـــاعـــلاتُ

الخامس عشر: المتقارب

عـن الـمـتـقـارب قـال الـخـلـيـلُ فَـعـولـنْ فَـعـولـنْ فـعـولـنْ فَـعُـولُ

السادس عشر: المتدارك ويسمى المحدث

حـركـات الـمـحـدث تـنـتـقـل فَـعِـلُـنْ فَـعِـلـنْ فَـعِـلـنْ فَـعِـلُ

(تنبيه)

اعلم أنهم لم يقصدوا حصر أوزان الشعر العربي في هذه البحور الستة عشر، وإنما هم نظروا فيما بلغهم من أوزان الشعر العربي فوجدها الخليل خمسة عشر وزناً. ثم جاء الأخفش فوجد وزناً آخر فألحقه بها فصارت ستة عشر وزناً. ويجوز أن يأتي آخر فيجد أو يوجد لنا وزناً آخر غير هذه الأوزن. وعليه فلا مانع للشعراء اليوم أن يأتونا بأوزان جديدة خارجة عن هذه الأوزان وأما حصر أوزان الشعر في هذه البحور الستة عشر كما يقوله الجامدون على القديم فليس بصحيح ولا معقول إذ لا ريب أن الشعر لم تكن الحاجة فيه إلى الوزن إلا من أجل اقترانه بالغناء. وإذا كانت ألحان الغناء وأنغامه غير محدودة لزم أن تكون أوزان الشعر أيضاً غير محدودة وإلا فنحن إذا حصرنا أوزان الشعر في ستة عشر وزناً كان معنى ذلك أننا لا نستعمل من الغناء إلا جزءاً محدوداً لا نخرج منه ولا نحيد عنه، بل نبقى محرومين مما سواه إلى الأبد. وليس هذا إلاّ قتلاً للشعور النفسي بحصره في مجال ضيق ومنعه من التطور والتقدم في متسع الانفعالات النفسانية الراقية الحساسة.

والدليل التاريخي على أن أوزان الشعر لا تنحصر فيما صنفه الخليل من الأوزان الستة عشر ما حدث بعد ذلك في عهد الدولة العباسية من الأوزان الخارجة عن أوزان الخليل. كوزن الدويت المسمى عندهم ببحر السلسلة وكأوزان بعض الموشحات والنوع المسمى منها بالمستزاد وكأوزان الشعر المسمى بالمواليا والكان وكان والقوما. وكأوزان الزجل من الشعر العامي. فهذه الأوزان كلها غير أوزان

الخليل. وقد استعملها العرب بعد اتساع ملكهم وتبسطهم في الحضارة وضربهم من العلوم والفنون بالسهم الأوفر.

أما نحن اليوم فخامدون جامدون في جميع أمورنا الدينية والدنيوية. ولذا ترانا ننكر من وزن الشعر إلا ما جاءنا به الخليل. ومعنى ذلك أننا لا نتغنى إلا بغناء الأولين. فكأن التجدد عندنا شيء مكروه أو معيب فهو لا يكون إلا من قلة الأدب والحياء حتى في الطرب والغناء فسبحان واهب العقول ومعميها بالجمود والخمول. وسنتكلم فيما بعد عما[1] حدث في عهد الدولة العباسية من الأوزان المذكورة آنفاً.

التقطيع

تقدم أن الأجزاء أعني التفاعيل التي يتألف منها البيت مؤلفة من الأسباب والأوتاد والفواصل. وهذه تسمى أصول علم العروض. وهي مؤلفة من حروف التقطيع التي يجمعها قولهم (لمعت سيوفنا) وسميت بحروف التقطيع لأن البيت إذا أريد تقطيعه عرض على الأصول المؤلفة منها. وعليه فالتقطيع هو عرض البيت على الأصول ليُتميز صحيحه من فاسده كقول المتنبي مثلاً:

وإذا حصلت من السلاح على البكا فحشاك رعت به وخدك تقرع

إن قياس هذا البيت (متفاعلن) ست مرات لأنه من بحر الكامل فيكون تقطيعه هكذا:

«وإذا حصل» متفاعلن «ت منس سلا» متفاعلن «ح عَلَ لْبكا» متفاعلن «فحشاك رُعْ» متفاعلن «ت بهي وخد» متفاعلن «دك تقرعو» متفاعلن.

---

(١) المعروف «على». (م. ج.).

ما يلحق الأجزاء أي التفاعيل من التغيير

ذكرنا فيما تقدم أن التفاعيل يطرأ عليها بعض التغييرات كحذف قسم منها أو تسكين متحرك إلى غير ذلك. واعلم أن هذه التغييرات كلها تنقسم إلى قسمين: أحدهما يسمى بالزحاف والآخر بالعلة.

الزحاف

هو تغيير يلحق بأسباب الأجزاء في حشو البيت غير لازم لها على الغالب. أي أنه يقع في سبب[1] دون آخر. وهو نوعان: زحاف منفرد وزحاف مزدوج.

الزحاف المنفرد

هو الذي يدخل في سبب واحد من الأجزاء. وأنواعه ثمانية:

١ ـ الخبن: وهو حذف الثاني الساكن كحذف الألف من (فاعلن) فتصير (فَعِلُنْ).

٢ ـ الوقص: وهو حذف الثاني المتحرك كحذف التاء من (متفاعلن) فتصير (مُفَاعِلُنْ) ثم تنقل إلى (مَفَاعِلُن).

٣ ـ الإضمار: وهو تسكين الثاني المتحرك كتسكين العين من (فَعِلُنْ) فتصير (فَعْلُنْ) وتنقل إلى (فِعْلُنْ).

٤ ـ الطي: وهو حذف الرابع الساكن كحذف النون من (فَعِلُنْ) فتصير (فَعِلُ).

---

(١) ويتناول الحرف الثاني منه. (ك. أ).

٥ ـ القبض: وهو حذف الخامس الساكن كحذف النون من (فَعُولُنْ) فتصير (فَعُولُ).

٦ ـ العقل: وهو حذف الخامس المتحرك كحذف اللام من (مفاعلتن) فتصير (مفاعَتُنْ) وتنقل إلى (مفَاعِلُن).

٧ ـ العصب: وهو تسكين الخامس المتحرك كتسكين اللام من (مفاعَلَتُنْ) فتصير (مُفاعَلْتن) ثم تنقل إلى (مَفاعِيلُن).

٨ ـ الكف: وهو حذف السابع الساكن كحذف النون من (مفاعِلن) فتصير (مفاعِلُ).

فيفهم من هذا أن الزحاف المنفرد يكون بأحد أمرين: الحذف والتسكين. وإن ما كان منه في الحرف الثاني ثلاثة أنواع: الخبن والوقص والإضمار. وما كان في الحرف الرابع نوع واحد وهو الطي. وما كان في الخامس ثلاثة أنواع أيضاً: القبض والعقل والعصب. وما كان في الحرف السابع نوع واحد وهو الكف. وسيأتيك إيضاح ذلك وأمثلته عند الكلام على جوازات كل بحر من البحور. وقد نظم بعضهم هذه الأنواع الثمانية من الزحاف المنفرد تسهيلاً لحفظها:

الخبن عند العروضيين حذفهم ... من التفاعيل حرفاً ثانياً سكنا
وإن حوى ذلك الثاني تحركه ... فحذفه عندهم بالوقص قد زكنا
وإن همو سكنوا الثاني وما حذفوا ... فقد أصاروه بالإضمار مقترنا
وحذفهم رابعاً حلّ السكون به ... سمّوه بالطي لما عرّفوه لنا
وحذفهم خامساً قبضاً دعوه إذا ... محذوفهم بسكون كان مرتهنا
وإن يكن بسكون غير متصف ... فحذفه العقل يدعى عند من فطنا
والعصب تسكين حرف خامس أبداً ... والكف حذف لحرف سابع سكنا

الزحاف المزدوج

هو اجتماع زحافين من المنفرد في جزء واحد من أجزاء البيت وهو أربعة أنواع:

١ ـ الخبل: وهو اجتماع الخبن والطي في (مفعولن) فيحذف منها الثاني الساكن والرابع الساكن فتصير (فَعُلُنْ) ثم تنقل إلى (فَعِلُنْ)[1].

٢ ـ الخزل: وهو اجتماع الإضمار والطي في (متفاعلن) فيسكن الثاني المتحرك ويحذف الرابع الساكن. فتصير (مُتْفَعِلن) ثم تنقل إلى (مُفْتَعِلُن).

٣ ـ الشكل: وهو اجتماع الخبن والكف في (فاعلاتن) فيحذف الثاني الساكن والسابع الساكن فتصير (فَعِلات).

٤ ـ النقص: وهو اجتماع العصب والكف في (مُفاعلَتن) فيسكن منها الخامس المتحرك ويحذف السابع الساكن فتصير (مُفاعَلْتُ) ثم تنقل إلى (مفاعِيلُ)[2].

وقد جمع الخليل الزحاف المزدوج في بيتين إذ قال:

الخبن والطي هو المخبول	**والضمر والطي هو المخزول**
والعصب والكف هو المنقوص	**والخبن والكف هو المشكول**

(١) لا يدخل الخبل إلا تفعيلتين هما: (مستفعلن) تحذف سينها وفاؤها فتصير (مُتَعِلُن) وتحول إلى (فَعَلَتُنْ). و(مفعولاتُ) تحذف فاؤها وواوها فتصير (مَعُلاتُ) وتحول إلى (فَعِلاتُ).

(٢) ولا يدخل النقص غير هذه التفعيلة.

القسم الثاني
من التغييرات اللاحقة للأجزاء

العلة

هي تغيير يشترك بين الأوتاد والأسباب لا يقع إلا في الأعاريض والضروب لازماً لها. أي أنه إذا لحق بعروض أو ضرب من أول بيت في القصيدة وجب استعماله في سائر أبياتها.

فالفرق بين الزحاف والعلة يكون من ثلاثة أوجه:

الأول ـ أن الزحاف يكون في الأسباب دون غيرها. بخلاف العلة فإنها تشترك بين الأوتاد والأسباب.

الثاني ـ أن الزحاف يقع في حشو البيت بخلاف العلة فإنها لا تقع إلا في الأعاريض والضروب.

الثالث ـ أن الزحاف غير لازم بخلاف العلة فإنها إذا لحقت بعروض أو ضرب وجب التزامها واستعمالها في سائر أبياتها.

انواع العلة

العلة نوعان: أحدهما يكون بالزيادة، والآخر بالنقص[١].

---

(١) وتسمى العلل بالحذف أيضاً. (ك. أ).

العلة بالزيادة

العلة التي تكون بالزيادة ثلاثة أقسام:

١ ـ الترفيل: وهو زيادة سبب خفيف على وتد مجموع كزيادة (تُن) على (عِلُن) من (مستفعلن) فتصير (مستفعلُنتُن) ثم تنقل إلى (مستفعلاتن).

٢ ـ التذييل: وهو زيادة حرف ساكن على الوتد المجموع كزيادة نون ساكنة على (عِلُن) من (مستفعلن) فتصير (مستفعلُنن) ثم تنقل إلى (مستفعلان).

٣ ـ التسبيغ: وهو زيادة حرف ساكن على سبب خفيف كزيادة نون ساكنة على (تُن) من (مفاعَلتُن) فتصير (مفاعَلَتُنن) ثم تنقل إلى (مفاعلتان)[1].

العلة بالنقص

أما العلة التي تكون بالنقص فهي تسعة أقسام:

١ ـ الحذف: وهو إسقاط السبب الخفيف[2]. كما إذا أسقطنا (لُن) من (مفاعِيلُن) فتصير (مفاعي) ثم تنقل إلى (فَعولُن).

٢ ـ القطف: وهو إسقاط السبب الخفيف مع إسكان الحرف الذي قبله. كما إذا أسقطنا (تُن) من (مفاعَلتُن) وأسكنا حرف اللام قبلها فتصير (مُفاعَلْ) ثم تنقل إلى (فَعولُن)[3].

٣ ـ القصر: وهو إسقاط ثاني السبب الخفيف وإسكان أوله. كما إذا أسقطنا نون (لُن) من (مفاعيلُن) وأسكنا لامها فتصير (مَفاعِيلْ).

٤ ـ القطع: وهو حذف آخر الوتد المجموع وإسكان ثانيه كما إذا حذفنا نون (عِلُن) من (فاعلُن) وأسكنا لامها فتصير (فاعِلْ) ثم تنقل إلى (فِعْلُن).

٥ ـ التشعيث[4]: وهو حذف أول أو ثاني الوتد المجموع كما إذا حذفنا عين

---

(١) لا يدخل التسبيغ من التفاعيل إلا (فاعلاتن) فتحول إلى (فاعلاتان). (ك. أ).

(٢) من آخر التفعيلة فقط. (ك. أ).

(٣) اجتماع الحذف مع العصب من أنواع الزحاف. (ك. أ).

(٤) هذا القسم ليس من العلل الأصلية بل هو من العلل التي تجري مجرى الزحاف، وتأخذ صفته في عدم اللزوم أي أنها إذا عرضت للشاعر جاز له تركها والرجوع الى الأصل. (ك. أ).

(عِلُن) من (فاعلُن) فتصير (فالُن) ثم تنقل إلى (فِعْلُن). أو كما إذا حذفنا لام (عِلُنْ) من (فاعِلُن) فتصير (فاعِن) ثم تنقل إلى (فِعْلُن).

٦ ـ الحذذ: وهو حذف الوتد المجموع برمته كما إذا حذفنا (عِلُن) من (مستفعلن) فتصير (مستفْ) ثم تنقل إلى (فِعْلُنْ).

٧ ـ الصلم: وهو حذف الوتر المفروق برمته كما إذا حذفنا (لاتُ) من (مفعولاتُ) فتصير (مفعو) ثم تنقل إلى (فِعْلُن).

٨ ـ الكشف: وهو حذف آخر الوتد المفروق. كما إذا حذفنا تاء (لات) من (مفعولات) فتصير (مفعولا) وتنقل إلى (مفعولن)[1].

٩ ـ الوقف: وهو تسكين آخر الوتد المفروق كما إذا سكنا تاء (لات) من (مفعولاتُ). فتصير (مفعولاتْ). وقد يجتمع الحذف والقطع معاً فيسمى ذلك البتر كما إذا أسقطنا (تُن) وهو السبب الخفيف من (فاعلاتُن) ثم حذفنا آخر الوتد المجموع وهو الألف من (عِلا) وسكّنا ثانيه وهو اللام فتصير (فاعِلْ) ثم تنقل إلى (فِعْلُن)[2].

العلل الجارية مجرى الزحاف

وهناك تغييرات أخرى هي بالنظر إلى أنها تلحق بالأوتاد علل. ولكنها كالزحاف بالنظر إلى كونها غير لازمة لها أي تقع في جزء دون آخر. بخلاف العلل السابقة التي قلنا بأنها يجب التزامها في جميع أبيات القصيدة. وهذه أعني العلل التي تجري مجرى الزحاف ثمان:

١ ـ الخرم: وهو حذف أول الوتد المجموع من أول بيت كحذف الفاء من (فعولن) فتصير (عُولُن) وتنقل إلى (فِعْلُن) وإذا لم يلحق به تغيير آخر يسمى الجزء أثلم[3].

(١) الأولى أن نقول: حذف الحرف السابع المتحرك. لأن هذا أدل. (ك. أ).

(٢) لم يذكر المؤلف من هذه الأقسام (البتر) ويبدو أنه قد وضع التشعيث موضعه. والبتر هو الجمع بين الحذف والقطع. فمثلاً في (فعولن) تحذف (لن) وهو الحذف ثم تحذف الواو وتسكن العين فتكون (فعْ). (ك. أ).

(٣) ولا يقع إلا في التفاعيل المبدوءة بوتد مجموع وهي (فعولن، مفاعيلن، مفاعلتن). (ك. أ).

٢ ـ الشرم: وهو مركب من الخرم والقبض كما إذا حذف الفاء والنون من (فعولن) فتصير (عُولُ) ثم تنقل (فِعْلُ).

٣ ـ الشتر: وهو مثل الشرم أي مركب من الخرم والقبض إلاّ أنه في (مفاعيلن) فتحذف منها الميم وذلك هو الخرم وتحذف منها الياء وذلك هو القبض فتصير (فاعِلن).

٤ ـ الخَرَب: وهو مركب من الخرم والكف كحذف الميم من (مفاعيلن) وهو الخرم. ثم حذف النون من آخرها وهو الكف فتصير (فاعِيلُ) ثم تنقل إلى (مفعولُ).

٥ ـ العَصب: وهو كالخرم أي حذف أول الوتد المجموع إلا أنه في (مفاعلتن) فتصير (فاعلتن) ثم تنقل إلى (مفتعلن).

٦ ـ القصم: وهو مركب من الخرم والعصب كحذف الميم من (مفاعلتن) وهو الخرم. ثم تسكين اللام التي هي الخامس المتحرك منها وهو العصب فتصير (فاعَلْتن) ثم تنقل إلى (مفعولن).

٧ ـ الجمم: وهو مركب من الخرم والعقل. وتقدم أن العقل هو حذف الخامس المتحرك. كما إذا حذفت الميم من (مفاعلتن) وهو الخرم. ثم حذفت اللام منها وهو العقل فتصير (فاعتن) وتنقل إلى (فاعلن).

٨ ـ العقص: وهو مركب من الخرم والنقص وقد تقدم أن النقص هو اجتماع العصب والكف اللذين هما تسكين الخامس المتحرك وحذف السابع الساكن. فالعقص إذن هو أن تحذف الميم من (مفاعلتن) وهذا هو الخرم. ثم تسكن اللام وتحذف النون من آخرها وهذان هما العصب والكف. فتصير (فاعَلْتُ) وتنقل إلى (مفعولُ). هذا، وقد قال ابن عبد ربه في العِقد الفريد: اعلم أن الخرم لا يدخل إلاّ في كل جزء أوله وتد. وذلك ثلاثة أجزاء: فعولن، مفاعلتن، مفاعيلن. وهو سقوط حركة أول الجزء. وإنما منعه أن يدخل في السبب أنك لو أسقطت من السبب حركة بقي ساكن ولا يبدأ بساكن أبداً. ولا يدخل الخرم إلا في أول البيت فإن لم يكن في أوله سمي ثلماً.

وإليك ثمانية جداول تتضمن التغييرات اللاحقة بكل جزء من الأجزاء الثمانية.

فعولن

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
القبض	فعولُ	. . .
القصر	فعول	. . .
الخرم	عُولُن	فعْلُن
الثرم	عولُ	فَعْلُ
الحذف	فعو	فَعُلْ

مفاعيلن

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
القبض	مفاعِلُنْ	. . .
الكف	مفاعيلُ	. . .
الحذف	مفاعي	فعولُن
الخرم	فاعِيلُن	مفعولُن
الشتر	فاعِلُن	. . .
الخرب	فاعيلُ	مفعولُ
القصر	مفاعيلْ	. . .

مفاعلتن

العصب	مفاعلْتن	مفاعيلن
العقل	مفاعَتُن	مفاعِلُن
النقص	مفاعَلْتُ	مفاعيلُ
القطف	مُفاعَلْ	فعولُن
العصب	فاعَلْتُن	مفتعلُن
القصم	فاعَلْتُن	مفعولُن
الجمَم	فاعَتُن	فاعِلُن
العقص	فاعَلْتُ	مفعولُ

فاعلاتُنْ

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
الخبن	فَعلاتُن	. . .
الكف	فاعلاتُ	. . .
الشكل	فَعلاتُ	. . .
التسبيغ	فاعلاتُنن	فاعلاتان
الحذف	فاعِلا	فاعلن
القصر	فاعِلاتْ	فاعلانْ
التشعيث	فاعاتُن أو فالاتُن[1]	مفعولن
البتر	فاعِلْ	فِعلُن

فاعِلن

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
الخبن	فَعِلُن	. . .
القطع	فاعِلْ	فِعْلُن
التذييل	فاعِلنن	فاعِلان
الترفيل	فاعِلُتُن	فاعلاتن
التشعيث	فالن أو فاعِن[2]	فِعْلُن

مستفعلن

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
الخبن	مُتَفعِلُن	مفاعِلُن
الطي	مستعِلُن	مفتعِلُن
الخَبْل	مُتَعَلُن	فَعِلَتُن

---

(١) وردت في الأصل فَعْلاتن.

(٢) وردت في الأصل فعلن.

التذييل	مستَفْعِلُنن	مستفعِلان
القطع	مستفعِلْ	مفعولُن
الكف	مستفعِلُ	. . .
الشكل	مُتَفْعِلُ	مفاعِلُ
القصر	مستفعلْ	مفعولُن

متفاعلُن(1)

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه	
الوقص	مفاعلن	. . .	وهو شاذ
الاضمار	متْفاعلن	مستفعلن	وهو كثير
الخزل	متْفعلن	مفتعلن	وهو شاذ
القطع	متفاعلْ	فعلاتن	يكون في القافية
التشعيث	متفالن	فعلاتن	وهو كالقطع ويكون في القافية
الإضمار والقطع	متْفاعلْ	مفعولن	ويكون في القافية
الحذذ والاضمار	متْفا	فعْلن	
الحذذ	متفا	فعلن	
التذييل	متفاعلنن	متفاعلان	في القافية
الترفيل	متفاعلتن	متفاعلاتن	في القافية

(1) لم يرد في مخطوطة المؤلف ذكر للتغيرات التي تحدث لهذه التفعيلة بل وضع مكانها تكرار لتغييرات (مفاعلتن) وهو سهو من المؤلف ـ رحمه الله ـ وقد أشار علينا الأستاذ الفاضل إبراهيم الوائلي بوضع التغييرات التي تطرأ على هذه التفعيلة والتي لم يكن للمؤلف مندوحة من وضعها لولا السهو الذي وقع فيه (راجع مخطوطة المؤلف في خزانة المجمع العلمي العراقي تحت رقم ٢١٥/ م).

مفعولاتُ

تغييراته	ما يصير إليه	ما ينقل إليه
الخبن	مَعُولاتُ	فَعولاتُ
الطي	مَفْعُلاتُ	فاعلاتُ
الصلم	مفعو	فِعْلُن
الكشف	مفعولا	مفعولُن
الخبل	مَعُلاتُ	فَعِلاتُ
الوقف	مفعولاتْ	مفعولان

الجوازات الشعرية

لما كان الشاعر مقيداً من جهة اللفظ بالوزن والتقفية أجيز له في تلك الجهة أمور غير مجازة لغيره. فهو يستعملها عند الاضطرار إليها وقيل عند الاختيار أيضاً على اختلاف في معنى الضرورة الشعرية. فيكون الشاعر على ما يقوله الناس اليوم بمنزلة من أعطي «امتيازاً» في هذه التجوزات الشعرية التي لا يعاب إذا استعملها في شعره. ولكنها من هذه الجهة ليست كلها بمنزلة واحدة. بل منها ما هو حسن مأنوس ومنها ما هو قبيح غير مأنوس كما سنشير إليه في موضعه. وإليك بيانها:

منها صرف ما لا ينصرف. وهذا كثير الوقوع مأنوس. حتى إنه وقع في القرآن. وذلك على إحدى القراءات في قوله تعالى: ﴿يطاف عليهم بآنية من فضة وأكواب كانت قواريرا، قوارير من فضة قدروها تقديرا﴾ وذهب بعضهم إلى أن التنوين في هذه الآية بدل من ألف الإطلاق وليس هو بتنوين الصرف. ومن أمثلة وقوعه في الشعر قوله وقد صرف أندلس:

مما يزهدني في أرض أندلسٍ ... تلقيب معتصم فيها ومعتمد
ألقاب مملكةٍ في غير موضعها ... كالهر يحكي انتفاخاً صولة الأسد

أما منع المنصرف من الصرف فجائز أيضاً في الشعر إلا أنه غير مأنوس كقول مقري الوحش في زهريته وقد منع (جامع) من الصرف:

والروض جامعُ والأزاهر بسطه وقنادل الأترج لاحت في الغد

وفي هذا البيت ضرورة أخرى وهي حذف الياء من قناديل جمع قنديل[1].

ومنها قصر الممدود ومد المقصور. إلا أن الثاني غير مأنوس كقول أبي تمام في محمد بن خالد وقد قصر القضاء ومد الهدى:

ورث الندى وحوى النهى وبنى العلى وجلا الدجى ورمى القضا بهداء

ومنها وصل همزة القطع وقطع همزة الوصل. مثال الأول قول الشاعر وقد وصل همزة أم:

ومن يصنع المعروف مع غير أهله يلاقِ الذي لاقى مجير ام عامر

وأم عامر كنية الضبع. ومثال الثاني قوله:

ألا لا أرى إثنين أحسن شيمة على حدثان الدهر مني ومن جُمل

فقطع همزة (اثنين) وهي همزة وصل.

ومنها تخفيف المشدَّد. وهذا أكثر وقوعه في القوافي المقيدة المختومة بحرف صحيح وقد يسوغ في غيرها كقول محمد بن البشير وقد خفف شدة (تجف):

لي بستان أنيق زاهر غدِق تربته ليست تجف

ويلحق بهذا الباب تخفيف الهمزة كقول أمية بن أبي الصلت وقد خفف همزة البارئ:

هو الله باري الخلق والخلق كلهم إماء له طوعاً جميعاً واعبد

ومنها تثقيل المخفف كقول الشاعر وقد شدَّد الميم من (دم):

أهان دمَّك فَرَغاً[2] بعد عزته يا عمرو بغيك اصراراً على الحسد

وتشديد الميم من دم هو اللغة الشائعة في كلام العامة اليوم.

ومنها تسكين المتحرك وتحريك الساكن. مثال الأول قول المتنبي وقد سكن الضاد من قُضْب جمع قضيب:

(١) ومن «الأزاهير» لأنه جمع الجمع الذي هو «الأزهار». (م. ج).

(٢) أي هدراً. (م. ج.).

ومـــن بـــنـــوه زيـــن آبـــائـــه ... كـأنـهـا الـنـور عـلـى قُـضـبـه

وهذا كثير في ضمير الغائب والغائبة. كقول الشاعر وقد سكن الهاء من هو:

فـالـدر وهـو أجـلُ شـيء يـقـتـنـى ... مـا حـطَّ قـيـمـتـه هـوان الـغـائـص

ومنها تنوين العلم المنادى كقول الشاعر:

سـلام الله يـا مـطـرٌ عـلـيـهـا ... ولـيـس عـلـيـك يـا مـطـر الـسـلام

ومنها إشباع الحركة حتى يتولد منها حرف مد كقول امرئ القيس وقد أشبع الكسرة بزيادة ياء في (انجلي):

ألا أيـهـا الـلـيـل الـطـويـل ألا انـجـلـي ... بـصـبـح ومـا الإصباح منك بأفضـل[1]

وفيه ضرورة أخرى وهي جر الممنوع من الصرف بالكسرة في قوله (بأفضل). والإشباع كثير في الضمائر كقول الشاعر وقد أشبع الكاف في (أخاك) فصيرها (أخاكا) وفي (له) فصيرها (لهو):

أخـــاك أخـــاك إن مـــن لا أخـــا لـــه ... كـسـاع إلـى الـهـيـجـا بـغـيـر سـلاح

وفي هذا البيت ضرورة أخرى وهي قصره الممدود في قوله (كساع إلى الهيجا).

ومنها تحريك الميم من ضمير الجمع كقول أبي أذينة وقد حرك الميم في (هم) و(مجدهم):

هـــم أهـــلـــة غـــســـان ومـــجـــدهـــم ... عـال فـإن حـاولـوا مـلـكـاً فـلا عـجـبـا

ومنها كسر[2] آخر الكلمة إن كان ساكناً كقول عنترة وقد كسر الميم من (تقدم):

ولـقـد شـفـى نـفـسـي وأبـرأ سـقـمـهـا ... قـيـل الـفـوارس ويـك عـنـتـر أقـدم

هذه[3] هي الأمور التي يجوز للشاعر أن يستعملها في شعره غير معيب. وقد

(١) الرواية المشهورة بأمثل (عبد الحميد الرشودي).

(٢) هو في تحريك المضارع المجزوم أو الأمر المبني على السكون بالكسر ليجاري الروي. (ك. أ).

(٣) أورد مؤلف ميزان الذهب منها تحريك الهاء الساكنة في «الزهر» وتحريك اللام في «الحُلم»، وليس ذلك بصواب، لأن «الزهر» المفتوح الهاء لغة مشهورة ولأن ضم اللام من «الحلم» قاعدة صرفية مقررة (م. ج.).

ورد في شعر العرب شيء كثير من الضرورات غير التي ذكرناها كتأنيث المذكر وتذكير المؤنث وفك الإدغام وغير ذلك من الضرورات الواردة على سبيل الشذوذ فلا يليق بالشاعر أن يلتجئ إليها.

صور الأبحر

قد ذكرنا فيما تقدم صور الأبحر مجملة من نظم صفي الدين الحلي ونريد هنا أن نتكلم عن كل واحد منها بالتفصيل فنقول:

إن هذه الأبحر الستة عشر تنقسم باعتبار أجزائها إلى ثلاثة أقسام: (الأول) ما يسمى بالأبحر الممتزجة. وهي الطويل والمديد والبسيط. وذلك لاختلاط جزء خماسي فيها كفعولن وفاعلن مع جزء سباعي كمستفعلن أو متفاعلن. و(الثاني) ما يسمى بالأبحر السباعية لأنها مركبة من أجزاء سباعية في أصل وضعها. وهي أحد عشر بحراً: الوافر والكامل والهزج والرجز والرمل والسريع والمنسرح والخفيف والمضارع والمقتضب والمجتث. و(الثالث) ما يسمى بالأبحر الخماسية لاشتمالها على أجزاء خماسية. وهذا القسم بحران لا غير وهما: المتقارب والمتدارك.

الأبحر الممتزجة

الطويل

وزن هذا البحر (فعولن مفاعيلن) أربع مرات وله عروض واحدة مقبوضة أي محذوف منها الحرف الخامس الساكن (مفاعلن) وهذه العروض لها ثلاثة أضرب: الأول: تام (مفاعيلن). الثاني: مقبوض (مفاعلن). الثالث: محذوف أي أسقط منه السبب الخفيف فيصير (مفاعي) وينقل إلى (فعولن). وسنأتيك بأمثلة لها عند التقطيع[1].

(تنبيهات)

الأول: قد قلنا فيما تقدم إن ما يطرأ على العروض من التغييرات يلزم في كل القصيدة. ولكن يجوز في مطلع القصيدة أي في أول بيت منها أن تبقى عروضه تامة (مفاعيلن) إذا كان الضرب تاماً. ويسمى ذلك عند العروضيين بالتصريع كقول أبي العتاهية:

نصبت لنا دون التفكر يا دنيا ... أمانيّ يفنى العمر من قبل أن تفنى

فعروض هذا البيت تامة أي مفاعيلن. وقد قلنا إن عروض الطويل لا تكون إلا مقبوضة أي (مفاعلن) ولكن جعلت هنا تامة لأنه جعل التصريع في مطلع القصيدة. والتصريع هو جعل المصراعين متساويين متماثلين.

---

(١) ويجوز في بقية تفاعيل هذا البحر القبض في (فعولن) فيكون (فعولُ) وفي مفاعيلن (مفاعلن) ويجوز الكف في (مفاعيلن) فيكون مفاعيل. (ك. أ).

الثاني: اعلم أن الضروب واقعة تحت حكم العروض فإن أخذ الشاعر عروضاً فهو مخير بين ضروبها على شرط أن يلزم الضرب الذي اختاره.

الثالث: أن كثيراً من قصائد شعراء الجاهلية الواردة على هذا البحر يبتدئ مطلعها بـ(فعْلُن) بدلاً من (فَعُولُن) أي يكون في أول جزء منه «خرم» وقد علمت أن الخرم هو حذف أول الوتد المجموع من أول البيت كقول عنترة:

لـلـه عـيـنـا مـن رأى مـثـل مـالـك عـقـيـرة قـوم إن جـرى فـرسـان

فتقطيع أول هذا البيت هكذا: للّلا = (فعْلُن) هـ عينا من = (مفاعيلن). ولو أن الشاعر قاله بالواو مثلاً هكذا: (ولله عينا من رأى... إلخ...» لما كان فيه خرم بل كان الجزء الأول منه (فعولن) ولكنه أسقط الواو أي حذف الحرف الأول من الوتد المجموع في (فعولن) فصار (فعلن) وذلك هو الخرم ومن هذا القبيل قول الشاعر:

لا يـحـزن الله الأمـيـر فـإنـنـي لآخـذ مـن حـالاتـه بـنـصـيـب

ففي الجزء الأول منه خرم[1].

الرابع: اعلم أن التنوين لا يقع مطلقاً في آخر البيت وإنما تحسب فيه الحركة مشبعة فتقوم الضمة مقام الواو والفتحة مقام الألف والكسرة مقام الياء فيلزم أن تعتبر هذه الحركات المشبعة حروفاً في التقطيع.

جوازات البحر الطويل

يجوز في حشو الطويل القبض في (فعولن) وقد علمت أن القبض هو حذف الخامس الساكن فإذا حذفت النون من (فعولن) تصير (فعول). والقبض في حشو البيت من الطويل مستحسن. وإذا قبض ما قبل الضرب الثالث المحذوف فإن ذلك يلزم القصيدة كلها. ومن جوازات البحر الطويل الخرم في مطلع القصيدة وقد تقدم ذكر ذلك آنفاً.

---

(١) لا يكون الخرم إلا في التفاعيل المبدوءة بوتد مجموع وهي فعولن، مفاعيلن، مفاعلتن، ويجوز أن يقع منفرداً أو مجتمعاً مع علة أخرى. (ك. أ).

تقطيع هذا البحر

١ ـ العروض المقبوضة (مفاعلن) مع الضرب الأول (مفاعيلن)

غنى النفس ما يكفيك من سد خلّة فإن زاد شيئاً عاد ذاك الغنى فقرا

تقطيعه

غِنننف = فعولن. سما يكفي = مفاعيلن. كَمِن سَد = فعولن. دخللتن = مفاعلن.
فإن زا = فعولن. دشيئن عا = مفاعيلن. دَ ذا كلْ = فعولن. غنا فقرا = مفاعيلن.

٢ ـ العروض المقبوضة (مفاعلن) مع الضرب الثاني (مفاعلن):

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تزود

تقطيعه

ستبدي = فعولن. لكل أييا = مفاعِلن. مُماكُنْ = فعولن. تجاهِلن = مفاعلن.
ويأتي = فعولن. كَبِل أخبا = مفاعِلن. رمن لم = فعولن. تزوودي = مفاعلن.

٣ ـ العروض المقبوضة (مفاعلن) مع الضرب الثالث (فعولن):

ولا خير فيمن لا يوطن نفسه على نائبات الدهر حين تنوب

تقطيعه

ولا خي = فعولن. ر في من لا = مفاعِلن. يُوَطْطِ = فعول. نُنَفْسهو = مفاعلن. على نا = فعولن. ئباتِددَهْ = مفاعلن. رِ حِينَ = فعولُ. (في هذا الجزء قبض). تَنوبُو = فعولن.

المديد

وزنه (فاعلاتن فاعلن) أربع مرات. لكنه لا يستعمل إلا مجزوءاً أي مسقطاً منه جزء فيصير هكذا:

فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن

وللمديد ثلاث أعاريض وأربعة أضرب[1].

---

(١) له ستة أضرب موزعة على الأعاريض. (ك. أ).

عروضه الأولى

تامة مجزوءة صحيحة (فاعلاتن) لها ضرب واحد مثلها (فاعلاتن) مثالها:

إنــمــا الــدنــيــا بــلاء وكــد واكــتــئــاب قــد يــسوق اكــتــئــابــا

تقطيعه

انمددن = فاعلاتن. يا بلا = فاعلن. ؤن وكددن = فاعلاتن. وكتئابن = فاعلاتن. قد يسو = فاعلن. قكتئابا = فاعلاتن.

عروضه الثانية

مجزوءة محذوفة وقد علمت أن الحذف هو إسقاط السبب الخفيف. فتسقط (تن) من (فاعلاتن) فتصير (فاعلا) وتنقل إلى (فاعلن). وهذه العروض لها ضربان[1]: الأول محذوف منها (فاعلن). والثاني: مقصور وقد علمت أن القصر هو إسقاط ثاني السبب الخفيف وإسكان أوله فتسقط هنا النون من (تن) وتسكّن التاء فتصير (فاعلاث) وتنقل إلى (فاعلان) فتكون هذه العروض الثانية مع الضرب الأول هكذا:

فــاعــلاتــن فــاعــلــن فــاعــلــن فــاعــلاتــن فــاعــلــن فــاعــلــن

وتكون مع الضرب الثاني هكذا:

فــاعــلاتــن فــاعــلــن فــاعــلــن فــاعــلاتــن فــاعــلــن فــاعــلان

مثالها مع الضرب الأول قوله:

اعــلــمــوا أنــي لــكــم حــافــظ شــاهــداً مــا كــنــت أو غــائــبــا

تقطيعه

اعلمو أن = فاعلاتن. ني لكم = فاعلن. حافظن = فاعلن. شاهدن ما = فاعلاتن. كنت أو = فاعلن. غائبا = فاعلن.

---

(١) لهذه العروض ضرب آخر وهو «الأبتر» وذلك إذا اجتمع الحذف والقطع فتصير (فاعلاتن) فاعل كقوله:

إنــمــا الــذلــفــاء يــاقــوتــة أخــرجــت مــن كــيــس دهــقــان

وزن الشطر الثاني (فاعلاتن فاعلن فاعلْ). (ك.أ).

ومثالها مع الضرب الثاني قوله:

لا يغرّن امرءاً عيشه كل عيشٍ صائر للزوال

تقطيعه

لا يغررن = فاعلاتن. نمرءَنْ = فاعلن. عيشهو = فاعلن. كللعيشن = فاعلاتن. صائرن = فاعلن. لززوال = فاعلان.

عروضه الثالثة

مجزوءة مخبونة محذوفة. وقد علمت أن الخبن هو حذف الثاني الساكن فيحذف من (فاعلاتن) الألف بعد الفاء فتصير (فَعِلاتن) ثم يجري فيها الحذف وهو إسقاط السبب الخفيف فتسقط (تُن) من (فَعِلاتُن) فتصير (فَعِلا) وتنقل إلى (فَعِلُن) فتكون هذه العروض مخبونة محذوفة. ولهذه العروض ضرب واحد[1] مثلها أي مخبون محذوف (فَعِلُن) ومثال هذه العروض مع ضربها قوله:

للفتى عقل يعيش به حيث تهدي ساقَه قدمه

تقطيعه

للفتى عق = فاعلاتن. لُن يعي = فاعلن. شُبهي = فَعِلن. حيث تهدي = فاعلاتن. ساقهو = فاعلن. قَدَمُه = فَعِلُن.

هذا، وقد حكي للعروضين الثانية والثالثة ضرب آخر أبتر (فِعْلُن) وهو نادر في كليهما[2]. والبتر هو اجتماع الحذف والقطع.

جوازات البحر المديد

يجوز في (فاعلاتن) الخبن (فَعِلاتن) حتى في العروض الأولى وضربها. والكف (فاعِلاتُ) ويشترط أن لا يلتقي الخبن والكف معاً في الجزء الواحد. ويجوز في (فاعلن) الخبن (فَعِلُن).

---

(١) لهذه العروض ضربان الأول ما ذكره المؤلف والثاني أبتر تصير فيه (فاعلاتن) إلى (فاعل) وتحول إلى (فعلن) بالسكون كقوله:

رب نار بتُّ أرمقها تقضم الهنديَّ والغارا. (ك. أ)

وزن الشطر الثاني (فاعلاتن فاعلن فعلن).

(٢) قد ورد في شعر العرب كثير على هذا الوزن ولا أراه من النادر. (ك. أ).

البسيط

وزنه (مستفعلن فاعلن) أربع مرات. وللبسيط ثلاث أعاريض وستة أضرب:

١ ـ العروض الأولى تامة مخبونة (فَعِلُن) ولها ضربان مخبون مثلها (فَعِلُن) ومقطوع (فِعْلُن) بشرط أن يدخله الردف أي حرف لين قبل رويه.

مثالها مع الضرب الأول قوله:

لا تحقرنَّ صغيراً في مخاصمة   إن البعوضة تدمي مقلة الأسد

تقطيعه

لا تحقرن = مستفعلن. نَصَغي = فَعِلُن. (في هذا الجزء خبن) رَنْ في مخا = مستفعِلن. صَمتن = فَعِلُن. انلبعو = مستفعلن. ضَتُدْ = فَعِلُن. مي مُقْلَتَلْ = مستفعلن. أسدي = فَعِلن.

مثالها مع الضرب الثاني قوله:

الخير أبقى وإن طال الزمان به   والشر أخبث ما أوعيت من زاد

تقطيعه

الخير أب = مستفعلن. قا وإن = فاعلن. طالزما = مستفعلن. نُبهي = فَعِلن. وششر أخ = مستفعلن بثما = فَعِلن. أوعيت من = مستفعلن. زادي = فِعْلُن.

٢ ـ العروض الثانية: مجزوءة (مستفعلن) ولها ثلاثة أضرب:

[أ] مذيل (مستفعلان). [ب] صحيح مثل العروض (مستفعلن). [ج] مقطوع (مفعولن). مثالها مع الضرب الأول قوله:

ولت ليالي الصبا محمودة   لو أنها رجعت تلك الليال

تقطيعه

وللت ليا = مستفعلن. لِصصبا = فاعلن. محمودتن = مستفعلن. لو أننها = مستفعلن. رجعت = فَعِلن. تلك لليال = مستفعلان.

مثالها مع الضرب الثاني قوله:

ماذا وقوفي على رسم عفا   مخلولق دارس مستعجم

تقطيعه

ماذا وقو = مستفعلن. في علا = فاعِلن. رسمن عفا = مستفعلن. مخلولقن = مستفعلن. دارسن = فاعِلن. مستعجمي = مستفعلن.

مثالها مع الضرب الثالث قوله:

ما فاز من لم يكن إحسانه   قد عمَّ كل الورى في الدنيا

تقطيعه

ما فاز من = مستفعلن. لم يكن = فاعلن. إحسانهو = مستفعلن. قد عَمْمَ كُل = مستفعلن. للورا = فاعلن. فِدْدُنْيا = مفعولن.

٣ ـ العروض الثالثة مجزوءة مقطوعة (مفعولن) لها ضرب واحد مثلها (مفعولن).

إن امرءاً مخلصاً تقواه   مأمونة في الورى بلواه

تقطيعه

إننمرأن = مستفعلن. مخلِصَنْ = فاعلن. تقواهو = مفعولن. مأمونتن = مستفعلن. فِلْوَرا = فاعلن. بلواهو = مفعولن.

(تنبيه)

اعلم أن المستعمل من هذا البحر هو العروض الأولى مع ضربيها. أما العروضان الأخريان فلا تستعملان إلا نادراً جداً. وإنما ذكرناهما على سبيل المثال. وإلا فهما غير مستعملتين.

جوازات البحر البسيط

يجوز في (مستفعلن) الخبن (مفاعِلن) وذلك حتى في الضرب المذيل. ويجوز في الطي أيضاً (مفتعلن) لكنه مقبول في الشطر الأول فقط. ويجوز في (فاعلن) الخبن (فَعِلن)[1].

---

(١) يجوز في هذا البحر خبن (مفعولن) وهي التي تحول إليها (مستفعلن) في العروض الثالثة، فينشأ منه وزن سموه (مخلع البسيط) وقد أكثر منه الشعراء المتأخرون كقوله: =

الأبحر السباعية

الوافر

وزنه (مفاعلتن) ست مرات ولكنه لا يستعمل تاماً بل مقطوفاً.

وقد علمت أن القطف هو إسقاط السبب الخفيف مع إسكان ما قبله. فإذا أسقطنا (تن) من (مفاعلتن) ثم أسكنا اللام منها تصير (مفاعَلْ) وتنقل إلى (فعولن). فيكون البحر الوافر هكذا.

مـفـاعـلـتـن مـفـاعـلـتـن فـعـولـن　　مـفـاعـلـتـن مـفـاعـلـتـن فـعـولـن

وللوافر عروضان وثلاثة أضرب:

١ ـ العروض الأولى: مقطوفة (فعولن) وضربها مثلها. مثالها قوله:

جـراحـات الـسـنـان لـهـا الـتـئـام　　ولا يـلـتـام مـا جـرح الـلـسـان

تقطيعه

جراحاتس = مفاعيلن (في هذا الجزء عصب). سنانِلَهَلْ = مفاعلتن. تئامُن = فعولن. ولا يلتا = مفاعِلن (عصب) مُما جرحلْ = مفاعلتن. لسانو = فعولن.

يـديـر فـي كـفـه مـدامـاً　　ألـذ مـن غـفـلـة الـرقـيـب

وكقول ديك الجن:

قـلـت لـه والـجـفـون قـرحـى　　قـد أقـرح الـدمـع مـا يـلـيـهـا

مـا لـي فـي لـوعـتـي شـبـيـه　　قـال وأبـصـرت لـي شـبـيـهـا؟! (ك. آ).

٢ ـ العروض الثانية: مجزوءة صحيحة (مفاعلتن) لها ضربان:

ضرب مثلها مجزوء (مفاعلتن) وضرب معصوب (مفاعِلن). مثالها مع الضرب الأول قوله:

هــي الــدنــيــا إذا كــمــلــت وتــم ســرورهــا خــذلــت

تقطيعه

هي ذُدُنيا = مفاعِلن (في هذا الجزء عصب) إذا كملت = مفاعلتن. وتمْ مَسرو = مفاعلتن. رها خذلت = مفاعلتن.

مثالها مع الضرب الثاني:

أعــاتــبــه وآمــره فــيــغــضــبــنــي ويــعــصــيــنــي

تقطيعه

أعاتبهو = مفاعلتن. وآامرهو = مفاعلتن. فيغضبني = مفاعلتن. ويعصيني = مفاعِلن.

جوازات هذا البحر

يجوز على الكثير عصب مفاعلتن فتصير (مفاعِلن) ويجوز عصبها أيضاً قليلاً. وقد علمت أن العصب هو حذف أول الوتد المجموع من (مفاعلتن) فتصير (فاعَلَتن) وتنقل إلى (مفتعلن). والعصب يدخلها حتى في العروض المجزوءة بشرط أن تبقى صحيحة على الأقل مرة واحدة لئلا يلتبس الوافر بالهزج. وإيضاح ذلك أن العروض المجزوءة يكون وزنها:

مــفــاعــلــتــن مــفــاعــلــتــن مــفــاعــلــتــن مــفــاعــلــتــن

فإذا دخلها العصب صارت (مفاعيلن) فتلتبس بالهزج الذي وزنه (مفاعيلن مفاعيلن) فيلزم أن تبقى مرة واحدة صحيحة ليزول هذا اللبس[1].

---

(١) العصب في هذا البحر حسن وقد يدخل حشو البيت أيضاً كقوله:

إذا لــم تــســتــطــع شــيــئــاً فــدعــه وجــاوزه إلــى مــا تــســتــطــيــع (ك. أ).

وزنه (متفاعلن) ست مرات هكذا:

متفاعلن متفاعلن متفاعلن   متفاعلن متفاعلن متفاعلن

وله ثلاث أعاريض وسبعة أضرب[1]:

١ ـ العروض الأولى صحيحة تامة (متفاعلن) لها ثلاثة أضرب: الأول: صحيح تام مثلها (متفاعلن). والثاني: مقطوع. والقطع هو حذف آخر الوتد المجموع وإسكان ثانيه. والوتد المجموع في (متفاعلن) هو (عِلُن). فإذا حذفنا نونه وأسكنا لامه يصير (متفاعِلْ). وأما الضرب الثالث فأحذّ مضمر وقد علمت أن الحذذ هو حذف الوتد المجموع برمته، وأن الإضمار هو تسكين الثاني المتحرك فإذا حذفنا الوتد المجموع وهو (عِلن) من (متفاعلن)، ثم أسكنا التاء من (مُتَفا) يصير (مُتْفا) ثم ينقل إلى (فِعْلن) فهو الضرب الثالث الأحذ المضمر.

مثال العروض الأولى مع ضربها الأول قوله:

إني لأجبن من فراق أحبتي   وتحسُّ نفسي بالحمام فأشجع

تقطيعه

إنني لأج = مستفعلن (في هذا الجزء إضمار). بنُمِن فرا = متفاعلن. ق أحببتي = متفاعلن. وتحِسْسُنف = متفاعلن. سي بلْحما = مستفعلن. مفأشجعو = متفاعلن.

مثال العروض الأولى مع ضربها الثاني قوله:

إن الكواعب إن رأينك طاويا   وصل الشباب طوين عنك وصالا

تقطيعه

إننلكوا = مستفعلن (فيه إضمار). عب إن رأي = متفاعلن. نك طاويا = مستفعلن. وصل شْشبا = متفاعلن. بطوينَعَن = متفاعلن. كوصالا = متفاعِلْ.

---

(١) يستعمل هذا البحر تاماً ومجزوءاً. وله تسعة أضرب، وهو من أكثر الأوزان دوراناً في الشعر، وأكثر البحور أضرباً. (ك. ا).

مثال العروض الأولى مع ضربها الثالث قوله:

لمن الديار برامتين فعاقل   درست وغير رسمها القطر

تقطيعه

لمنديا = متفاعلن. رُ برامَتَيْ = متفاعلن. نفعاقِلن = متفاعلن. درست وغيْ = متفاعلن. يَررَسمَهَلْ = متفاعلن. قطرو = فِعْلُن.

٢ ـ العروض الثانية حذّاء (فَعِلُن) منقولة عن (مُتَفا) ولها ضربان: الأول أحذ مثلها. والثاني أحذ مضمر (فِعْلُن).

مثال العروض الثانية مع ضربها الأول قوله:

وحلاوة الدنيا لجاهلها   ومرارة الدنيا لمن عقلا

تقطيعه

وحلاوتد = متفاعلن. دنيا لجا = مستفعلن (فيه إضمار). هِلِها = فَعِلُن.
ومرارتد = متفاعلن. دنيا لمن = مستفعلن. عَقَلا = فَعِلن.

مثال العروض الثانية مع ضربها الثاني قوله:

فكرت في الدنيا وجدتها   فإذا جميع جديدها يبلى

تقطيعه

فككرتُفِد = مستفعلن (فيه إضمار). دنيا وجد = مستفعلن. دَتِها = فَعِلن. فإذا جمي = متفاعلن. عجديدها = متفاعلن. يبلا = فِعْلُن.

٣ ـ العروض الثالثة: مجزوءة صحيحة (متفاعلن) لها ضربان[1]:

---

(١) لهذه العروض أربعة أضرب فبالإضافة إلى الضربين اللذين ذكرهما المؤلف قد يأتي مجزوءاً صحيحاً كالعروض كقول أبي فراس:

يا سيديَّ أراكما   لا تذكران أخاكما

وقول أبي العتاهية:

الناس في غفلاتهم   ورحى المنية تطحن

وقد يأتي مجزوءاً مقطوعاً تحول فيه (متفاعلن) إلى (فعلاتن) كقوله:

وإذا هم ذكروا الإسا   ءة أكثروا الحسنات. (ك. أ).

الأول: مرفل وقد علمت أن الترفيل هو زيادة سبب خفيف على وتد مجموع. فيزاد (تُن) على (عِلُن) من (متفاعلن) فيصير (متفاعلُن تُن). ثم ينقل إلى (متفاعلاتن) وهو الضرب الأول. وضربها الثاني مذيل وقد علمت أن التذييل هو زيادة حرف ساكن على وتد مجموع. فتزاد نون ساكنة على (عِلُن) من (متفاعلن) فيصير (متفاعلُنن) ثم ينقل إلى (متفاعلان). وهو الضرب الثاني.

مثال العروض الثالثة مع ضربها الأول المرفل قوله:

وإذا أســـــاتَ كــــمـــــا أســــا   تُ فــأيــن فــضــلــك والــمــروءة

تقطيعه

وإذا أسا = متفاعلن. تكما أسا = متفاعلن. تفأين فض = متفاعلن. لكولمروءة = متفاعلاتن.

مثال العروض الثالثة مع ضربها الثاني المذيل قوله:

الــظــلــم يــصــرع أهــلــه   والــبــغــي مــرتــعــه وخــيــم

تقطيعه

أظظلميص = مستفعلن (فيه إضمار). رع أهلهو = متفاعلن. ولبغي مَر = مستفعلن. تعهو وخيم = متفاعلان.

جوازات البحر الكامل

يجوز الإضمار كثيراً في (متفاعلن) فتصير (مستفعلن) ويجوز فيها قليلاً الوقص (وهو حذف الثاني المتحرك) فتصير مفاعلن. والخزل (وهو مركب من الإضمار والطي) فتصير مفتعلن. أما الإضمار فيدخل حتى على الأعاريض والأضرب ومع الترفيل والتذييل.

الهزج

وزنه (مفاعيلن) ست مرات. ولكنه لا يستعمل إلا مجزوءاً فيصير (مفاعيلن) أربع مرات هكذا:

مــفــاعــيــلــن مــفــاعــيــلــن   مــفــاعــيــلــن مــفــاعــيــلــن

ولهذا البحر عروض واحدة (مفاعيلن) لها ضرب واحد[1] مثلها (مفاعيلن) أيضاً كقوله:

أبـــا مـــن لام فـــي الـــحـــب   ولـــم يـــعـــلـــم جـــوى قـــلـــبـــي

تقطيعه

أيامن لا = مفاعيلن. مَ فِلحببي = مفاعيلن. ولم يعلم = مفاعيلن. جوا قلبي = مفاعيلن.

جوازات هذا البحر

يدخل الكف في (مفاعيلن) فتصير (مفاعيلُ) وهو مستحسن يدخل حتى في العروض. والقبض فتصير (مفاعِلن) وهو مقبول بشرط أن لا يتفق الزحافان (الكف والقبض) في الجزء الواحد. أي لا يجوز أن يأتي (مفاعلُ).

الرجز

أجزاء هذا البحر أي وزنه (مستفعلن) ست مرات وله عروضان مشهورتان وثلاثة أضرب:

١ ـ العروض الأولى صحيحة (مستفعلن) لها ضربان أحدهما صحيح مثلها (مستفعلن) والآخر مقطوع وقد علمت أن القطع هو حذف آخر الوتد المجموع وإسكان ثانيه فإذا حذفنا نون (عِلُن) من (مستفعلن) وأسكنا لامه يصير (مستفعِلْ) فينقل إلى (مفعولن) وهو الضرب الثاني المقطوع.

مثال العروض الأولى مع ضربها الأول قوله:

أكـــرم بـــه أصـــفـــر راقـــت صـــفـــرتـــه   جـــوّاب آفـــاق تـــرامـــت ســـفـــرتـــه

تقطيعه

أكرم بهي = مستفعلن. أصفر را = مفتعلن (في هذا الجزء طي). قت

---

(١) له ضربان: الأول ما ذكر المؤلف والثاني يأتي مجزوءاً محذوفاً تحول فيه مفاعيلن إلى (مفاعي) ثم إلى (فعولن) كقوله:

ومـــا ظـــهـــري لـــبـــاغـــي الـــضـــيـــم   بـــالـــظـــهـــر الـــذلـــيـــل (ك. أ).

صفرته = مستفعلن. جوواب أا = مستفعلن. فاقِن ترا = مستفعلن. مت سفرته = مستفعلن.

مثال العروض الأولى مع ضربها الثاني المقطوع قوله:

لا خـيـر فـي مـن كـف عـنـا شـره إن كـان لا يُـرجـى لـيـوم الـحـاجـة

تقطيعه

لا خير في = مستفعلن. من كفف عن = مستفعلن. نا شرر هو = مستفعلن. إن كان لا = مستفعلن. يرجى ليو = مستفعلن. مِلحاجه = مفعولن.

٢ ـ العروض الثانية: مجزوءة صحيحة (مستفعلن) لها ضرب واحد مثلها. مثالها قوله:

حـسـبـي بـعـلـمـي إن نـفـع مـا الـذل إلا فـي الـطـمـع

تقطيعه

حسبي بعل = مستفعلن. مي إن نَفَع = مستفعلن. مذذل لال = مستفعلن. لافِططمع = مستفعلن.

وقد حُكي للرجز عروضان أخريان تقعان في ختام القصائد الأولى مشطورة كقول الحريري في مدحه للدينار:

لـولا الـتـقـى لـقـلـت جـلّـت قـدرتـه

والثانية منهوكة. فيكون كل بيت مركباً من مستفعلن مرتين. وهي نادرة جداً.

جوازات بحر الرَجَز

إن جوازات بحر الرجز كثيرة. وهو أقرب الأبحر الشعرية من الكلام المنثور. فلذلك سموه حمار الشعراء فأجازوا في (مستفعلن) أولاً: الخبن (مفاعلن) في حشوه وفي عروضه الثانية. وفي العروضين الأخريين. ثانياً: الطي في (مستفعلن) فتصير (مفتعلن) في كل أجزائه. ثالثاً: الخبل (وهو مركب من الخبن والطي) فتصير (فَعِلتن) لكنه غير مستحسن.

ومن خواص هذا البحر أن الشعراء أجازوا تغيير قافية كل بيت من أبياته لكنه

يعوض عن ذلك بالتصريع أي المطابقة بين الشطرين فتكون العروض والضرب تارة صحيحين (مستفعلن) وتارة مخبونين (مفاعلن) وحيناً مطويين (مفتعلن) وحيناً مخبولين (فَعِلَتُن) وطوراً مقطوعين (مفعولن) وربما جمع الشطران بين الصحيح والخبن أو الطي فيكون أحدهما (مستفعلن) والآخر (مفاعلن) أو (مفتعلن) كما يجمعون بين المقطوع وخبنه (مفعولن وفعولن).

وإليك بعض أبيات مزدوجة مصرعة تغيرت قافية كل بيت منها. وهي من قصيدة لأبي العتاهية. نذكرها على سبيل المثال لمزيد الإيضاح:

إن الفراغ والشباب والجدة ... مفسدة للمرء أي مفسدة

تقطيعه

إنل فرا = مستفعلن. غوششبا = مفاعلن (في هذا الجزء خبن). بَوَل جده = مفاعلن. مفسدتن = مفتعلن (في هذا الجزء طي). للمرء أي = مستفعلن. يمفسده = مفاعلن.

حسبك مما تبتغيه القوت ... ما أكثر القوت لمن يموت

تقطيعه

حسبكمم = مفتعلن. ما تبتغي = مستفعلن. هِلقوتو = مفعولن. ما أكثر ل = مستفعلن. قوتلمن = مفتعلن. يموتو = فعولن.

والفقر فيما جاوز الكفافا ... من اتقى الله رجا وخافا

تقطيعه

ولفقر في = مستفعلن. ما جاوزل = مستفعلن. كفافا = فعولن (في هذا الجزء قطع وخبن). منتتقل = مفاعلن. لاه رجا = مفتعلن. وخافا = فعولن.

لكل ما يؤذي وإن قلَّ ألم ... ما أطول الليل على من لم ينم

تقطيعه

لكل لما = مفاعلن. يؤذي وإن = مستفعلن. قل لألم = مفتعلن. ما أطولَلْ = مستفعلن. ليلعلا = مفتعلن. من لم ينم = مستفعلن.

وزنه (فاعلاتن) ست مرات. لكنه لا يستعمل تاماً[1] بل محذوفاً وقد علمت أن الحذف هو إسقاط السبب الخفيف. فإذا أسقطنا (تن) من (فاعلاتن) تصير (فاعلا) وتنقل إلى (فاعلن) فيصير وزن بحر الرَمَل هكذا:

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

ولهذا البحر عروضان وستة أضرب.

١ ـ العروض الأولى: محذوفة (فاعلن) لها ثلاثة أضرب: الأول صحيح (فاعلاتن). والثاني مقصور. وقد علمت أن القصر هو إسقاط ثاني السبب الخفيف وإسكان أوله. فإذا أسقطنا نون (تن) من فاعلاتن وأسكنا تاءها تصير (فاعلات) وتنقل إلى (فاعلان) فهو الضرب الثاني المقصور. والضرب الثالث محذوف كعروضه (فاعلن).

مثال العروض الأولى مع ضربها الأول قوله:

قادني طرفي وقلبي للهوى كيف من طرفي ومن قلبي حذاري

تقطيعه

قادني طر = فاعلاتن. في وقلبي = فاعلاتن. للهوى = فاعلن. كيف من طر = فاعلاتن. في ومن قل = فاعلاتن. بي حذاري = فاعلاتن.

مثال العروض الأولى مع ضربها الثاني (فاعلان) قوله:

بأبي أحور غني موهناً بغناء قصّر الليل الطويل

تقطيعه

بأبي أحْ = فَعِلاتن (في هذا الجزء خبن). ور غننا = فَعِلاتن. مَوْهِنَن = فاعِلُن. بغنائن = فَعِلاتن. قصصر اللي = فاعلاتن. لطويل = فاعلان.

مثال العروض الأولى مع ضربها الثالث (فاعلن) قوله:

(١) الأولى أن يقال «صحيحاً» لأن المراد بالتام ما كان تام التفاعيل. ويستعمل هذا البحر تاماً ومجزوءاً. (ك. أ.).

لا تـقـل أصـلـي وفـصـلـي هـكـذا إنـمـا أصـل الـفـتـى مـا قـد حـصـل

تقطيعه

لا تقل أص = فاعلاتن. لي وفصلي = فاعلاتن. هكذا = فاعلن. إننما أص = فاعلاتن. لُلفتى ما = فاعلاتن. قد حَصَلْ = فاعلن.

٢ ـ العروض الثانية: مجزوءة صحيحة (فاعلاتن) لها ثلاثة أضرب أيضاً. الأول مسبغ. وقد علمت أن التسبيغ هو زيادة حرف ساكن على سبب خفيف. فإذا زدنا نوناً ساكنة على (تن) من (فاعلاتن) تصير (فاعلاتنن) وتنقل إلى (فاعلاتان) وهو الضرب الأول المسبغ. وضربها الثاني صحيح (فاعلاتن) والثالث محذوف (فاعلن).

مثال العروض الثانية المجزوءة مع ضربها الأول المسبغ (فاعلاتان) قوله:

لان حـتـى لـو مـشـى الـذ ر عـلـيـه كـاد يـدمـيـه

تقطيعه

لان حتتى = فاعلاتن. لو مشذذر = فاعلاتن. رُ عَليهي = فَعِلاتن (في هذا الجزء خبن). كاد يدميه = فاعلاتان.

مثال العروض الثانية مع ضربها الثاني الذي هو مثلها قوله:

كـلـمـا أبـصـرت ربـعـاً خـالـيـاً فـاضـت دمـوعـي

تقطيعه

كلما أب = فاعلاتن. صرت رَبْعن = فاعِلاتن. خالِين فا = فاعلاتن. ضت دموعي = فاعلاتن.

مثال العروض الثانية مع ضربها الثالث (فاعلن) قوله:

قـلْ مـن يـنـقـاد لـلـحـق ومـن يـصـغـي لـه

تقطيعه

قللمَنْ يَن = فاعلاتن. قاد للحق = فاعلاتن. قِو مَن يُص = فعلاتن (في هذا الجزء خبن). غي لهو = فاعلن.

جوازات بحر الرَمَل

يجوز في فاعلاتن الخبن (فَعِلاتن) وهو مستحسن وربما دخل كل الأجزاء حتى العروض الأولى المحذوفة (فاعلن) فتصير (فَعِلن). ويجوز الكف أيضاً (فاعلاتُ) ولكن لا يجوز الجمع بينهما بل على سبيل التعاقب[1].

السريع

أجزاء هذا البحر أي وزنه (مستفعلن مستفعلن مفعولاتُ) مرتين. لكنه لا يستعمل تاماً بل يدخل الكشف والطي على الأكثر في جزئه الثالث (مفعولاتُ) فيصير (فاعلن) ويكون وزنه (مستفعلن مستفعلن فاعلن) مرتين.

ولهذا البحر عروضان مشهورتان وخمسة ضروب[2].

١ ـ العروض الأولى مكشوفة مطوية. وقد علمت أن الكشف حذف آخر الوتد المفروق وأن الطي حذف الرابع الساكن. فإذا حذفنا (تُ) من (مفْعولاتُ) ثم حذفنا منها الحرف الرابع الساكن وهو الواو تصير (مَفعُلا) فتنقل إلى (فاعلن) فيكون هو العروض الأولى المكشوفة المطوية.

ولهذه العروض الأولى ثلاثة ضروب.

الأول موقوف مطوي. والوقف هو تسكين آخر الوتد المفروق. والطي هو حذف الرابع الساكن. فإذا سكنا (تُ) من (مفعولاتُ) ثم حذفنا الواو منها تصير (مفْعُلاتْ) وتنقل إلى (فاعلان) وهو الضرب الأول.

الضرب الثاني مكشوف مطوي (فاعلن) فيكون مثل عروضه.

---

(١) الخبن يدخل في جميع أجزاء بحر الرمل أما الكف فيدخل فيه إلا أنه أقل من الخبن. ولا يدخل الضرب مطلقاً. (ك. أ).

(٢) له عروضان مشهورتان كما ذكر المؤلف وعروضان أخريان غير مشهورتين. فالأولى تأتي مشطورة موقوفة تصير فيها مفعولاتُ إلى مفعولاتْ وتحول إلى مفعولان كقوله:

ومنزلٍ متوحش رثُ الحال

والثانية مشطورة مكشوفة تحول فيها مفعولات إلى مفعولا ثم إلى مفعولن كقوله:

يا صاحبي رحلي أقلا عذلي (ك. أ).

الضرب الثالث أصلم. والصلم هو كما تقدم بيانه حذف الوتد المفروق من آخر الجزء. فإذا حذفنا (لاتُ) من (مفعولاتُ) تصير (مفعُو) وتنقل إلى (فِعْلُن) وهو الضرب الثالث.

مثال العروض الأولى (فاعلن) مع ضربها الأول (فاعلان) قوله:

قـد يـدرك الـمـبـطـئ مـن حـظـه والـخـيـر قـد يـسبـق جـهـد الـحـريـص

تقطيعه

قد يدركل = مستفعلن. مبطئ من = مفتعلن (في هذا الجزء طي). حظظهي = فاعلن. والخير قد = مستفعلن. يسبق جه = مفتعلن (فيه طي). د لحريص = فاعلان.

مثال العروض الأولى (فاعلن) مع ضربها الثاني (فاعلن) قوله:

مـن رزق الـعـقـل فـذو نـعـمـةٍ آثـارهـا واضـحـة ظـاهـرةْ

تقطيعه

من رزقل = مفتعلن (في هذا الجزء طي). عقلفذو = مفتعلن. نعمتن = فاعلن. أاثارها = مستفعلن. واضحتن = مفتعلن. ظاهره = فاعلن.

مثال العروض الأولى (فاعلن) مع الضرب الثالث (فعْلُن) قوله:

تـأن فـي الـشـيء إذا رمـتـه لـتـدرك الـرشـد مـن الـغـي

تقطيعه

تأننفش = مفاعلن (في هذا الجزء خبن). شيء إذا = مفتعلن (فيه طي). رُ متهو = فاعلن. لتدركر = مفتعلن. رشد مِنلْ = مفتعلن. غيْيِي = فِعْلُن.

٢ ـ العروض الثانية مكشوفة مخبولة. وإيضاح ذلك أن الكشف هو حذف آخر الوتد المفروق. وأن الخبل هو اجتماع الخبن والطي. فإذا حذفنا (تُ) من (مفعولاتُ) ثم حذفنا ثانيها الساكن وهو الفاء ورابعها الساكن وهو الواو تصير (معَلا) وتنقل إلى (فَعِلُن) وهي العروض الثانية المكشوفة المخبولة.

ولهذه العروض الثانية ضربان: الضرب الأول كالعروض مكشوف مخبول (فَعِلُن) والضرب الثاني أصلم (فِعْلُن).

مثال العروض الثانية مع ضربها الأول قوله:

سبحان من لا شيء يعدله   كم من غني عيشه كدر

تقطيعه

سبحان من = مستفعلن. لا شيء يع = مستفعلن. دُلُهو = فَعِلُن. كم من غني = مستفعلن. ين عيشهو = مستفعلن. كدرو = فَعِلُن.

مثال العروض الثانية (فَعِلُن)، مع ضربها الثاني (فِعْلُن) قوله:

من أصبحت دنياه غايته   كيف ينال الغاية القصوى

تقطيعه

من أصبحت = مستفعلن. دنياه غا = مستفعلن. يتهو = فَعِلُن. كيف ينا = مفتعلن (فيه طي). لُلغايتل = مستفعلن. قصوى = فِعْلُن.

جوازات هذا البحر

يستحسن في مستفعلن الخبن (مفاعلن) كما يستحسن فيه الطي (مفتعلن).

المنسرح

أجزاء هذا البحر (مستفعلن مفعولاتُ مستفعلن) مرتين. ولكنه لا يستعمل تاماً بل يدخل في جزئيه الثاني والثالث الطي فجزؤه (مفعولاتُ) يصير (فاعلاتُ) و(مستفعلن) يصير (مفتعلن) ويكون وزنه على الغالب هكذا (مستفعلن فاعلاتُ مفتعلن) مرتين.

عروضه:

ولهذا البحر عروض مشهورة واحدة وهي مطوية (مفتعلن) ولها ضرب واحد مثلها. مثالها قوله:

لا تسأل المرء عن خلائقه   في وجهه شاهد من الخبر

تقطيعه

لا تسألل = مستفعلن. مرء عَنخَ = فاعلاتُ. لائقهي = مفتعلن. في وجههي = مستفعلن. شاهدنم = فاعلاتُ. نَلخبري = مفتعلن.

ومنه قول المتنبي:

لا تحسبوا ربعكم ولا طلله أول حي فراقكم قتله

وله عروضان أخريان غير مشهورتين. الأولى منهوكة موقوفة ممنوعة من الطي (مفعولات) لها ضرب واحد مثلها. مثالها قوله:

قد قال لي باستعبار صبراً بني عبد الدار

تقطيعه

قد قال لي = مستفعلن. بستعبار = مفعولاتْ. صبرن بني = مستفعلن. عبددار = مفعولاتْ.

والثانية منهوكة مكشوفة ممنوعة من الطي. (مفعولن). وضربها مثلها. مثالها قوله:

عاضت بوصل صدا تريد قتلي عمدا

تقطيعه

عاضت بوص = مستفعلن. لِن صددا = مفعولن. تريد قت = مفاعلن (في هذا الجزء خبن). لي عمدا = مفعولن.

الخفيف

أجزاء هذا البحر (فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن) مرتين. ولهذا البحر عروضان مشهورتان وضربان مثلهما.

١ ـ العروض الأولى صحيحة (فاعلاتن) لها ضرب مثلها يجوز فيه التشعيث وهو حذف أول أو ثاني الوتد المجموع فيصير (مفعولن) عوض (فالاتن).

مثال هذه العروض الصحيحة مع ضربها الصحيح قوله:

كم كريم أزرى به الدهر يوماً ولئيم تسعى إليه الوفود

تقطيعه

كم كريمن = فاعلاتن. أزرى بهد = مستفعلن. دهر يومن = فاعلاتن. ولئيمن = فَعِلاتن (في هذا الجزء خبن). تسعى إِلَيْ = مستفعلن. هل وفودو = فاعلاتن.

٢ ـ العروض الثانية محذوفة (فاعلن) ولها ضرب مثلها. مثالها قوله:

لـيـت شـعـري مـاذا تـرى فـي هـوى ‌ ‌ ‌ ‌ قــادك عــاجــلاً إلــى رمــســه

تقطيعه

ليت شعري = فاعلاتن. ماذا ترى = مستفعلن. في هَوَن = فاعلن. قادكا عا = فاعلاتن. جلن إلى = منفعلن (في هذا الجزء خبن). رمسهي = فاعلن.

وإليك مثالاً آخر لهذه العروض المحذوفة في البيت الآتي إلا أنه دخل في بعض أجزائه خبن:

لــيــت مــن شــفّــنــي هــواه رأى ‌ ‌ ‌ ‌ زفــرات الــهــوى عــلــى كــبــدي

تقطيعه

ليت من شف = فاعلاتن. فني هوا = مفاعلن (في هذا الجزء خبن). هرأى = فعلن (فيه خبن). زفراتل = فعلاتن (فيه خبن). هوى على = مفاعلن (فيه خبن). كبدي = فَعِلن (فيه خبن أيضاً).

قد قلنا في العروض الأولى الصحيحة إن ضربها يجوز فيه التشعيث. وإليك مثالاً لضرب فيه تشعيث:

لـيـس مـن مـات فـاسـتـراح بـمـيـتٍ ‌ ‌ ‌ ‌ إنــمــا الــمــيــت مــيــت الأحــيــاء

تقطيعه

ليس من ما = فاعلاتن. تفسترا = مفاعلن (فيه خبن). ح بميتن = فعِلاتن (فيه خبن). انتمل مي = فاعلاتن. تميتل = مفاعلن (فيه خبن). أحيائي = مفعولن.

قد علمت أن للبحر الخفيف عروضين هما اللتان ذكرناهما لك فيما تقدم. غير أن هناك من يروي له عروضاً ثالثة مجزوءة. إلا أنها نادرة. وعليه فعلى هذه العروض يكون وزنه (فاعلاتن مستفعلن) مرتين. وهذا مثالها:

لــيــت شــعــري مــاذا تــرى ‌ ‌ ‌ ‌ أمْ عــمــرو فــي أمــرنــا

تقطيعه

ليت شعري = فاعلاتن. ماذا ترى = مستفعلن. أممعمرن = فاعلاتن. في أمرنا = مستفعلن.

جوازات هذا البحر

يجوز في (فاعلاتن) وفي (مستفعلن) أن يدخل عليهما الخبن. وهو مستحسن ويكون دخوله عليهما حتى في العروضين والضربين فيصيران (فعلاتن ومفاعلن) كما رأيت في الأمثلة المذكورة آنفاً. ويدخل عليهما الكف قليلاً. والكف هو حذف السابع الساكن فيصيران (فاعلاتُ) و(مستفعلُ). ولكن لا يجوز وجود الخبن مع الكف بل يأتيان بالمعاقبة.

المضارع

أجزاء هذا البحر في الأصل (مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن) مرتين. لكنه لا يستعمل إلا مجزوءاً فيصير:

مــفــاعــيــلــن فــاعــلاتــن   مــفــاعــيــلــن فــاعــلاتــن[1]

ولهذا البحر عروض واحدة (فاعلاتن) لها ضربٌ واحد مثلها. ويجوز الكف في العروض فتصير (فاعلاتُ)[2].

ومن خصائص هذا البحر أنه لا يأتي (مفاعيلن) في شطريه إلا مقبوضاً (مفاعلن) أو مكفوفاً (مفاعِلُ) بشرط أن يتعاقب الزحافان.

مثاله قوله:

أرى لــلــصــبــا وداعــا   ومــا يــذكــر اجــتــمــاعــا
كــأن لــم يــكــن جــديــراً   بــحــفــظ الــذي أضــاعــا
ولــم يُــصــبِــنــا ســروراً   ولــم يــلــهِــنــا ســمــاعــا

تقطيعه

أرى لِصَصِ = مفاعِلُ. با وداعا = فاعلاتن. وما يذكُ = مفاعِلُ. رجتماعا = فاعلاتن[3].

---

(١) التفعيلة الثانية في هذا البحر هي (فاع لاتن) بمقطعين منفصلين لا (فاعلاتن) مندمجة، وكذلك تكون في شطري البيت. (ك. أ).

(٢) أي تكون «فاع لاتُ» (ك. أ).

(٣) هذا البحر قليل الاستعمال حتى أن الأخفش أنكر أن يكون من أوزان شعر العرب. وليس من شك أنه قليل الورود. وأورد له الخليل بعض الشواهد. (ك. أ).

المقتضب

أجزاؤه الأصلية (مفعولات مستفعلن مستفعلن) مرتين. لكنه لا يأتي إلا مجزوءاً فيصير (مفعولات مستفعلن) مرتين. ولهذا البحر عروض واحدة مجزوءة مطوية (مفتعلن) عوض (مستعلن). لها ضرب واحد مثلها.

ومن خصائص هذا البحر في الزحاف أنه يجب في (مفعولات) الخبن أو الطي على سبيل المراقبة[1]. فيصير بالخبن (مفاعِلُ) عوض (فعولاتُ) ويصير بالطي (فاعلاتُ) عوض (مفعلاتُ). مثاله قول الشاعر:

عـــاذلـــيّ حـــســـبـــكـــمـــا	قـــد غـــرقـــت فـــي لـــجـــج
هـــل عـــلـــيّ ويـــحـــكـــمـــا	إن عـــشـــقـــت مـــن حـــرج

تقطيعه

عاذليّ = فاعلاتُ. حسبكما = مفتعلن. قد غرقت = فاعلاتُ. في لجججي = مفتعلن.

ومنه قول أبي نواس المشهور:

حـــامـــل الـــهـــوى تـــعـــب	يـــســـتـــخـــفـــه الـــطـــرب

المجتث

أجزاؤه الأصلية (مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن) مرتين[2]. لكنه لا يستعمل إلا مجزوءاً فيصير (مستفعلن فاعلاتن) مرتين. وللمجتث عروض واحدة مجزوءة صحيحة (فاعلاتن) ولها ضرب مثلها (فاعلاتن) يجوز فيهما ـ أي في العروض والضرب ـ التشعيث فتصيران (مفعولن)[3].

وقد علمت أن التشعيث هو حذف أول أو ثاني الوتد المجموع. مثاله قول الشاعر:

---

(١) أي أنه إذا وقع أحد الزحافين امتنع وقوع الآخر ولا تسلم التفعيلة من أحدهما. (ك. أ).
(٢) التفعيلة الأولى هي هكذا «مستفع لن». (ك. أ).
(٣) تكون فاعلاتن بعد التشعيث (فالاتن) ثم تحول إلى (مفعولن). (ك. أ).

البطن منها خميص   والوجه مثل الهلال

تقطيعه

البطن من = مستفعلن. ها خميص = فاعلاتن. والوجه مث = مستفعلن. للهلالي = فاعلاتن.

جوازات هذا البحر

يستحسن في أجزائه كلها الخبن. فبه مستفعلن تصير (مفاعلن). وفاعلاتن تصير (فعِلاتن). ويقبل فيهما الكف أيضاً فيصيران (مستفعلُ) و(فاعلاتُ). وقد يجتمع فيهما الخبن والكف فتصيران (مفاعلُ) و(فعِلاتُ) وهذا فيهما قبيح.

بقي هنا أن نوضح لك ما قلناه آنفاً من أن هذا البحر أعني المجتث يجوز في عروضه وضربه التشعيث فتصيران (مفعولن) بدل (فاعلاتن) فمثال ذلك قوله:

يا لائماً في الحب   دع عنك لوم الصب

ما الحب إلا نارٌ   مشبوبة في القلب

تقطيعه

يالائمن = مستفعلن. فِلْحُبْبِي = مفعولن. دع عنك لو = مستفعلن. مَصْصَبْبِي = مفعولن. مَلحبب إلْ = مستفعلن. لا نارن = مفعولن. مشبوبتن = مستفعلن. فِلْقَلْبي = مفعولن.

وإليك مثالاً آخر يظهر لك في تقطيعه ما ذكرناه لأجزاء هذا البحر من الزحاف المستحسن وهو الخبن:

لمّا سألتك شيئاً   بدلت رشداً بغيي

ممن تعلمت هذا   أن لا تجود بشي

أما مررت بعبدِ   لعبد حاتم طي

تقطيعه

لمما سأل = مستفعلن. تك شيأن = فعِلاتن (في هذا الجزء خبن). بدلت رش = مستفعلن. دن بغييي = فاعلاتن. ممن تعل = مستفعلن. لم ت هاذا =

فاعلاتن. ان لا تجو = مستفعلن. دبشيي ي = فعلاتن (في هذا الجزء خبن). أما مرر = مفاعلن (في هذا الجزء خبن). تَ بعبدن = فعلاتن (فيه خبن). لعبد حا = مفاعلن (فيه خبن). تم طيي ي = فعلاتن (فيه خبن).

الأبحر المنفردة الخماسية

المتقارب

أجزاؤه (فعولن) ثماني مرات. ولهذا البحر عروض واحدة صحيحة (فعولن) لها ثلاثة ضروب. الضرب الأول صحيح كالعروض (فعولن).

الضرب الثاني مقصور. وقد علمت أن القصر هو إسقاط ثاني السبب الخفيف وإسكان أوله. فإذا أسقطنا نون (لن) من (فعولن) وأسكنا لامها تصير (فعولْ) وهو الضرب الثاني المقصور.

الضرب الثالث محذوف وقد علمت أن الحذف هو إسقاط السبب الخفيف فإذا أسقطنا (لن) من فعولن تصير (فعو) وتنقل إلى (فَعَلْ) وهو الضرب الثالث المحذوف.

مثال عروضه الأولى مع ضربها الأول قوله:

وكـــنـــا نـــعـــدك لـــلـــنـــائـــبـــات فـــهـــا نـــحـــن نـــطـــلـــب مـــنـــك الأمـــانـــا

تقطيعه

وكننا = فعولن. نعِددُ = فعولُ (في هذا الجزء قبض). كلننا = فعولن. ئبات = فعولُ (فيه قبض). فهانح = فعولن. ننطلُ = فعولُ (فيه قبض). بمنكل = فعولن. أمانا = فعولن.

مثال العروض الأولى مع ضربها الثاني (فعولْ) قوله:

فـــؤادي رمـــيـــت وعـــقـــلـــي ســـبـــيـــت ودمـــعـــي مـــريـــت ونـــومـــي نـــفـــيـــت
بـــصـــد اصـــطـــبـــاري إذا مـــا صـــددت ويـــنـــأى عـــزائـــي إذا مـــا نـــأيـــت

تقطيعه

يصد دص = فعولن. طباري = فعولن. إذا ما = فعولن. صددت = فعولُ (في هذا الجزء قبض). وينأى = فعولن. عزائي = فعولن. إذا ما = فعولن. نأيت = فعولُ.

مثال العروض الأولى مع ضربها الثالث (فَعَلْ) قوله:

تـلـقَّ الأمـور بـصـبـرٍ جـمـيـل وصـدرٍ رحـيـب وخـلّ الـحـرج

تقطيعه

تلققلْ = فعولن. أمورَ = فعولُ (فيه قبض). بصبرن = فعولن. جميلن = فعولن. وصدرن = فعولن. رحيبن = فعولن. وخَلْلِلْ = فعولن. حَرَج = فَعَل.

تنبيه:

ربما جاءت لهذا البحر عروض ثانية مجزوءة محذوفة وضربها مثلها. ولكنها نادرة فلذا لم نذكرها فيما مر. مثالها قول الشاعر:

قـضـى الله بـالـحـب لـي فـصـبـراً عـلـى مـا قـضـى

تقطيعه

قضللا = فعولن. هُبلحُبْ = فعولن. بلي = فَعَلْ. فصبرن = فعولن. على ما = فعولن. قضى = فَعَلْ.

ومن هذا القبيل أيضاً هذان البيتان:

رمـيـت فـؤادي فـمـا تـركـت بـه مـنـهـضـا

فـقـوسـك شـريـانـه ونـبـلـك جـمـر الـغـضـا

ولا حاجة إلى تقطيعهما فهو ظاهر.

جوازات بحر المتقارب

يجوز أن يدخل على (فعولن) القبض في كل الأجزاء فتصير (فعولُ). ويدخل عليها من شبه الزحاف الثلم فتصير (فَعْلُن) عوض (عولن) لأن الثلم هو الخرم فإن الجزء المخروم يسمى أثلم إذا لم يلحقه تغيير آخر كما تقدم بيانه.

أجزاؤه (فاعلن) ثماني مرات. وله عروضان وضربان:

١ ـ العروض الأولى صحيحة (فاعلن) ولها ضرب مثلها.

٢ ـ العروض الثانية مجزوءة صحيحة (فاعلن). لها ضرب مثلها.

مثال العروض الأولى مع ضربها قوله:

لم يدع من مضى للذي قد غبر　　فضل علم سوى أخذه بالأثر

تقطيعه

لم يدع = فاعلن. من مضى = فاعلن. لِلْلَذي = فاعلن. قد غبر = فاعلن. فضلَ عِل = فاعلن. من سوى = فاعلن. أخذهي = فاعلن. بالأثر = فاعلن.

مثال العروض الثانية المجزوءة مع ضربها قوله:

قف على دارهم وابكين　　بين أطلالها والدمن(١)

تقطيعه

قف على = فاعلن. دارهم = فاعلن. وابكين = فاعلن. بين أط = فاعلن. لالها = فاعلن. وددمن = فاعلن.

جوازات هذا البحر

كثيراً ما يدخل على (فاعلن) الخبن في كل أجزائه فيصير (فَعِلُنْ) ويسمى البحر إذ ذاك «الخبب» لشبهه بخبب الخيل. ويدخله أيضاً الإضمار بعد الخبن فيصير (فعْلُن) ويعرف إذ ذاك «بدق الناقوس» و«قطر الميزاب» لأنه يشبه وقع القطرات من الميزاب بعد انقطاع المطر(٢).

---

(١) ولها ضربان آخران: مجزوء مخبون مرفل تصير فاعلن فيه إلى (فعلاتن) نحو قوله:

دارَ سعدى بشحر عُمان　　قد كساها البلى الملون.

ومجزوء مذيل تصير فيه فاعلن إلى فاعلان نحو قوله:

هذه دارهم أقفرت　　أم زبور محتها الدهور

(٢) هذا البحر هو الذي استدركه الأخفش على الخليل، ويسميه آخرون المحدث أو المخترع. (ك. أ.).

القوافي

إن الذي تقدم من مباحث فن العروض إنما هو خاص بالوزن. ولما كانت القافية من لوازم الشعر غير المنفكة عنه لزم بعد الفراغ من الوزن أن نتكلم عن القوافي إتماماً للمباحث السابقة. فنتكلم أولاً عن تعريفها عند العروضيين ثم عن لزومها في الشعر. ثم عن غير ذلك من المباحث المتعلقة بها.

تعريف القافية

القافية في اللغة مؤخر العنق ومنه: يقعد الشيطان على قافية أحدكم. الحديث. وهي في اصطلاح العروضيين (على رأي الأخفش) آخر كلمة في البيت كلفظة موعد في قول طرفة:

ويأتيك بالأخبار من لم تجد له ... بتاتاً ولم تضرب له وقت موعد

وهي على رأي الخليل من آخر حرف ساكن في البيت إلى أول ساكن يليه مع المتحرك الذي قبله.

فعلى رأي الخليل تكون القافية إما كلمة كلفظة موعد في بيت طرفة المتقدم فإن آخر ساكن فيها هو الياء في (موعدي) وأول ساكن يليها هو الواو مع الحرف الذي قبله وهو الميم المتحرك. أو تكون كلمتين مثل (لم ينم) في قول أبي العتاهية:

لكل ما يؤذي وإن قلّ ألم ... ما أطول الليل على من لم ينم

أو تكون بعض كلمة مثل (لا لا) من زلالا في قول المتنبي:

ومن يك ذا فم مرٍ مريض ... يجد مراً به الماء الزلالا

أما على رأي الأخفش فالقافية في بيت أبي العتاهية هي (ينم) وحدها وفي بيت المتنبي هي (الزلالا) كلها. ونحن هنا لا نريد أن ندخل بين الأخفش والخليل بالمناقشة فيما قالاه لأن كلا القولين وافٍ بالغرض الذي نريده من الكلام عن القافية.

سوى أننا نقول إن القافية كما تكون في اللغة بمعنى مؤخر العنق تكون بمعنى التابعة أيضاً إذ هي من قولهم قفا أثره إذا تبعه. ولما كانت القافية تشتمل على حرف الروي الذي يتبع به كل بيت ما قبله كان الغرض الأول منها هو التقفية أي الاتباع بتكرار الروي. فالقافية إنما سميت قافية لأنها في كل بيت تقفو أي تتبع البيت الذي سبقها بأن تأتي بروي مثل رويه. وبالنظر إلى هذا يكون الغرض الأول من القافية هو حرف الروي الذي به تصير القافية قافية. وأما ما عداه من الأغراض كحرف التأسيس والرديف والمجرى وغير ذلك فإنما هي أغراض ثانوية تتم بها التقفية.

فإن قلت إذا كان الغرض من القافية هو التقفية أي الاتباع بالروي فلماذا نرى الأخفش والخليل كليهما لم يأخذا في تعريفها بمعنى الاتباع بل قال الأول هي آخر كلمة في البيت وقال الثاني هي من آخر حرف ساكن في البيت إلى أول ساكن يليه مع المتحرك الذي قبله. وليس في هذين التعريفين ما يدل على أن الغرض الأول منها هو التقفية أي الاتباع كما تقول.

قلت إنهما لو أخذا في تعريفها معنى الاتباع لكان التعريف غير جامع لأنه لا يشمل قافية البيت الأول من القصيدة. وكذلك لا يشمل قافية البيت المفرد إذ يجوز أن يقول الشاعر بيتاً مفرداً. ولا ريب أن هذا البيت المفرد فيه قافية وليس فيه اتباع. فلهذا لم يأخذا في تعريفها معنى الاتباع وإن كان ذلك هو الغرض الأول منها.

هل القافية من لوازم الشعر

لا ريب أن الكلام الموزون إنما وجد لينشد في الأغاني ولا بد في الأغاني من نغمات متكررة كما نشاهده في أغاني جميع الأمم. وذلك ما يسمى في كلام الموسيقيين اليوم (بالنقرات). وإذا كان لا بد في الأغاني من نغمات متكررة. فلا

بد في الكلام الموزون من قوافٍ تمثل بتكررها تلك النغمات المتكررة في الأغاني. وعليه فالكلام الموزون وإن شئت فقل الشعر بلا قافية مخالف للغاية المطلوبة التي لأجلها وجد الشعر وهي الغناء.

ولا صحة لما يقال من أن الشعر الإفرنجي لا قوافي له. وإنما نعلم أن بعض الشعوب الإفرنجية تفننوا في قوافي شعرهم فنوعوها وباعدوا ما بينها. لا أنهم أخلوا شعرهم من القافية بالمرة. على أن هذا التفنن والتنوع في القوافي موجود عند الأمة العربية أيضاً. كما نراه في الموشحات والمسمطات ونحوها من الشعر العربي.

ما ينبغي للناظم والأديب أن يعرفه من القوافي

ينبغي للناظم والأديب أن يعرف من القافية خمسة أمور: (١) حروفها (٢) حركاتها (٣) أنواعها (٤) حدودها (٥) عيوبها. ونتكلم مجملاً عن هذه الأمور الخمسة واحداً فواحداً.

١ ـ حروف القافية

حروف القافية ستة وهي الروي والتأسيس والردف والوصل والخروج والدخيل. وهي كلها إذا دخلت في أول القصيدة تلزم جميع أبياتها. وقد جمعها الحلي في قوله:

مجرى القوافي في حروف ستة　　　كالشمس تجري في علو بروجها
تأسيسها ودخيلها مع ردفها　　　ورويها مع وصلها وخروجها

(الرويّ)

هو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة فتنسب إليه فيقال قصيدة لامية أو ميمية أو نونية إن كان حرفها الأخير لاماً أو ميماً أو نوناً. فالروي في البيت الآتي هو الدال من (بد) كما ترى:

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى　　　عدواً له ما من صداقته بد

وكأنهم سموه روياً لأن البيت به يكون تاماً. أخذوه من الشرب الروي أي التام فكأن الناظم يشرب ماء فإذا بلغ هذا الحرف فقد ارتوى وصار شربه روياً.

الحروف التي لا تكون روياً:

إن الحروف كلها يمكن أن تكون روياً إلا حروف العلة الثلاثة إذا كانت زائدة أو متولدة من الإشباع كالألف والواو في بيتا، وعمرو.

وإلا هاء التأنيث والإضمار الساكنتين وهاء الوقف نحو: وردَهْ، وضَرَبَهْ، ولمه.

وإلا ألف التأنيث المقصورة وألف التثنية نحو: حسنى وقَتَلا.

وإلا واو الضمير وياءه بعد حركة تجانسهما نحو: اقتلوا واقتلي. وهما تصلحان بعد الفتحة نحو أخشَيَ وأخشوا.

وإلا نون التنوين ونون التوكيد. أما الهاء المتحركة بعد حرف ساكن نحو: فَناهُ وعليهِ. وحروف العلة المتحركة نحو: ظبي وعصايَ وعضو.

والألف المقصورة الأصلية مثل: رمى ومعنى. وتاء التأنيث المتحركة نحو فتاةُ. وياء المنقوص في قولك القاضي. فكل ذلك يصلح أن يكون روياً إلا أنه نادر[1]. واعلم أنه لا يدخل بعد الروي إلا حرف الوصل وهاء الخروج وهما لا يحسبان روياً وسنتكلم عنها قريباً.

(التاسيس)

هو ألف هاوية لا يفصلها عن الروي إلا حرف واحد متحرك كألف (كامل) في قوله:

وإذا أتتك مذمتي من ناقص ... فهي الشهادة لي بأني كامل

وإذا كانت الألف في غير كلمة الروي لا تعد تأسيساً كما في قول عنترة:

ولقد خشيت بأن أموت ولم تدر ... للحرب دائرة على ابني ضمضم

الشاتمي عرضي ولم أشتمهما ... والناذرين إذا لم ألقهما دمي

فلم تحسب ألف المثنى في (ألقهما) تأسيساً.

---

(١) ويلحق بياء المنقوص ياء النسب المخففة كمصري وشامي وعراقي ومما يصلح أن يكون روياً أيضاً غير ما سبق الواو الأصلية الساكنة المضموم ما قبلها كواو يغزو ويعلو، وكذا تاء التأنيث الساكنة كقامت... (ك. أ.).

(الردف)

هو حرف لين (أي واو أو ياء بعد حركة لم تجانسهما) أو حرف مد (أي ألف أو واو أو ياء بعد حركة مجانسة) قبل الروي يتصلان به فمثال حرف اللين الياء في (عين) من قول أبي العتاهية:

الدار لو كنت تدري يا أخا مرح ... دار أمامك فيها قرة العين

ومثال حرف المد الواو في رسول ومتبول من قول المتنبي:

ما لنا كلنا جوٍ يا رسول ... أنا أهوى وقلبك المتبول

وربما جمعوا بين الواو والياء في ردف المد. وهذا لا يجوز في ردف اللين كقول السموأل وقد جمع بين فعول ونزيل:

إذا سيد منا خلا قام سيد ... قؤول بما قال الكرام فعول

وما أخمدت نار لنا دون طارق ... ولا ذمنا في النازلين نزيل

تنبيه:

اعلم أن شعراء العرب يلتزمون الردف في الضرب الثالث من الطويل (فعولن) نحو قوله:

ولا خير فيمن لا يوطن نفسه ... على نائبات الدهر حين تنوب

وفي الضرب المقطوع من البسيط (فِعْلن) كقوله:

ذكرُ الفتى عمره الثاني وحاجته ... ما فاته وفضول العيش أشغال

وفي الضرب المقصوم من الكامل (مفعولن) كقوله[1]:

دارت قديماً في الفضاء رحى القوى ... فغدا الأثير دقيقها المنخولا

وفي الضرب المقطوع من الرجز (مفعولن) كقوله:

حسبك مما تبتغيه القوت ... ما أكثر القوت لمن يموت

وقد مر بيان ذلك متفرقاً عند الكلام على صور الأبحر.

---

(١) البيت للمؤلف من قصيدة له بعنوان «الغروب» الديوان ٤/١٨. (عبد الحميد الرشودي).

(الوصل)

هو حرف مد ينشأ من إشباع الحركة في آخر الروي المطلق كقول الشاعر:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع[1]

فالوصل هو الواو المتولدة من إشباع حركة العين في تنفع فهي بمنزلة تنفعو.

وربما كان الوصل أصلياً كالألف في عصا من قوله:

واللوم للحر مقيم رادع والعبد لا يردعه إلا العصا

وقد أكثروا من زيادة ألف الوصل بعد الفعل الماضي. كقول أبي أذينة: «ما كل يوم ينال المرء ما طلبا» أو المفعول به كقوله أيضاً: «رأيت رأياً يجر الويل والحربا».

ويحسبون أيضاً كوصل هاء الضمير الساكنة وهاء التأنيث وهاء السكت[2] كقول زهير:

ولو لم يكن في كفه غير روحه لجاد بها فليتق الله سائله

وكقول الخنساء ترثي أخاها معاوية:

ألا لا أرى في الناس مثل معاوية إذا طرقت إحدى الليالي بداهيه

يلينا وما تبلى تعار وما ترى على حدث الأيام إلا كما هيه

(الخروج)

هو حرف مد يلي هاء الوصل كالياء المتولدة من إشباع الهاء في مساويه من قول الشاعر:

لا تحفظن على الندمان زلته واقبل له العذر واحلم عن مساويه

فإنها بمنزلة (مساويهي).

---

(١) لأبي ذؤيب الهذلي من قصيدته المشهورة التي أولها: أمن المنون وريبها تتوجع. (ك. أ).

(٢) وقد يكون حرف المد ياء بإشباع الكسرة كقول عدي بن زيد:

ألا من مبلغ النعمان عني وقد تهدى النصيحة بالمغيب (ك. أ).

(الدخيل)

هو حرف متحرك فاصل بين التأسيس والروي كالدال في صادق من قوله:

فلا تقبلنهم إن أتوك بباطلٍ ففي الناس كذاب وفي الناس صادق

حركات القافية

حركات القافية ست: الرس، والإشباع، والحذو، والتوجيه، والمجرى، والنفاذ. وقد جمعها الحلي بقوله:

إن القوافي عندنا حركاتها ست على نسقٍ بهنّ يلاذ

رس وإشباع وحذو ثم تو جيه ومجرى بعده ونفاذ

١ ـ الرس: هو حركة ما قبل ألف التأسيس كحركة الدال في قولك (جداول) وقيل لهذه الحركة رس لأنها أول القافية على رأي الخليل. فإن الرس ابتداء الشيء وأوله.

٢ ـ الإشباع: هو حركة الدخيل ككسرة الواو في (جداول).

٣ ـ الحذو: هو حركة ما قبل الردف كحركة الميم في قولك (مال، ومين) وحركة السين في رسول والراء في كريم. وقيل لها حذو لأنها حذو الرديف أي بإزائه.

٤ ـ التوجيه: هو حركة ما قبل الروي المقيد أي الساكن كضمة القاف في قولك (لم يقل).

٥ ـ المجرى: حركة الروي كحركة اللام من قولك (منزل) في قصيدة لامية.

٦ ـ النفاذ: هو حركة هاء الوصل الواقعة بعد الروي كحركة الهاء في قولك (منارها) والهاء في قوله: «تجرد المجنون من كسائه»، وقيل لها نفاذ لأنها خالطت الروي وخرجت منه كالسهم الذي ينفذ في الرمية من شق منها ويخرج طرفه من الشق الآخر.

إن هذه الحركات الست التي يقال لها حركات القافية تجب المحافظة عليها في كل الأبيات إذا دخلت في البيت الأول من القصيدة. وقد استثنوا من ذلك حركة

التوجيه في الروي المقيد. فيجوز الجمع مثلاً بين بعُدْ وصَعِدْ وقَصَدْ كما في قول المتنبي:

فهمت الكتاب أبر الكتب ... فسمعاً لأمر أمير العرب

وطوعاً له وابتهاجاً به ... وإن قصر الفعل عما وجب

وما عاقني غير خوف الوشاة ... وإن الوشايات طرق الكذب

فالتوجيه في هذه الأبيات مختلف كما ترى. وقيل يستثنى من ذلك أيضاً حركة واو الردف ويائه. والصحيح أن ذلك معيب.

أنواع القافية

القوافي كلها إما مطلقة وإما مقيدة. فالمطلقة هي القافية التي يكون رويها متحركاً. وهذه ستة أنواع:

١ ـ مؤسسة نحو هياكل.

٢ ـ مؤسسة موصولة بهاء نحو صنائعها.

٣ ـ مردفة نحو عماد وعمود وعميد.

٤ ـ مردفة موصولة بهاء نحو سواده، ورسوله، ونزيله.

٥ ـ مردفة موصولة بلين نحو وحدانا.

٦ ـ مجردة من الردف والتأسيس نحو يمنع.

وأما القافية المقيدة فهي التي يكون رويها ساكناً وهي ثلاثة أنواع:

١ ـ مجردة من الردف والتأسيس نحو جَمَعْ.

٢ ـ مردفة بالألف نحو زحام. أو بالواو والياء نحو نوزْ ونِير.

٣ ـ مؤسسة نحو صانع.

حدود القافية

للقافية خمسة حدود وذلك باعتبار ما تحرك منها بين الساكنين الأخيرين في القافية. وهي هذه: المتكاوس والمتراكب والمتدارك والمتواتر والمترادف. وقد جمعها الحلي بقوله:

حصر القوافي في حدودٍ خمسةٍ ... فاحفظ على الترتيب ما أنا واصف

متكاوس متراكب متدارك ... متواتر من بعده المترادف

١ ـ المتكاوس: هو أن يتوالى أربعة متحركات بين ساكني القافية كقول الشاعر: «زلت به إلى الحضيض قدمه» إن الساكن الأخير في هذه القافية هو الهاء من (قدمه) وأول ساكن يليه قبله هو الياء من (الحضيض) وبينهما أربعة متحركات هي الضاد والقاف والدال والميم الذي هو حرف الروي. وهذا في القوافي نادر جداً وقد حاولت أن أورد له مثالاً آخر فلم أجده، والشعر من أرجوزة لشاعر قديم لا أتذكر اسمه[1] قال فيه:

الشعر صعب وطويل سلمه ... إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه

زلت به إلى الحضيض قدمه ... يريد أن يعربه فيعجمه

وقوله فيعجمه مرفوعاً على تقدير (فهو يعجمه).

والظاهر أنهم سموا هذا الحد من القافية متكاوساً لتكاثفه بتوالي أربع حركات فيه من قولهم: «تكاوس العشب» إذا كثف وغلظ.

٢ ـ المتراكب هو أن يتوالى ثلاثة متحركات بين ساكني القافية كقول المتنبي وهو من البحر البسيط:

أجاب دمعي وما الداعي سوى طلل ... دعا فلباه قبل الركب والإبل

فإن آخر ساكن في القافية هو الياء في (الإبلي) وأول ساكن يليه قبله هو اللام من (ال) وبينهما ثلاثة متحركات الهمزة والباء واللام.

٣ ـ المتدارك: هو أن يتوالى حرفان متحركان بين ساكنيها كقول المتنبي وهو من الطويل:

واتعب من ناداك من لا تجيبه ... وأغيظ من عاداك من لا تشاكل

فإن آخر ساكن في قافيته هو الواو من (تشاكلو) وأول ساكن يليه قبله الألف من (تشاكل) وبينهما حرفان متحركان الكاف واللام.

---

(١) هو للحطيئة. (ك. ا).

٤ ـ المتواتر هو أن يقع متحرك واحد بين ساكني القافية كقول المتنبي وهو من الخفيف:

آلـة الـعـيـش صـحـة وشـبـاب فـإذا ولـيـا عـن الـمـرء ولّـى

فإن القافية في هذا البيت (ولّى) وآخر ساكن فيها هو الألف والساكن الذي يليها قبلها هو اللام الأولى من (ولّى) وبينهما حرف واحد متحرك وهو اللام الثانية التي هي حرف الروي.

٥ ـ المترادف: هو أن يجتمع ساكنان في القافية. وهذا لا يكون إلا في القوافي المقيدة كالألف والدال في قوله:

الـنـاس لـلـمـوت كـخـيـل الـطـراد فـالـسـابـق الـسـابـق مـنـهـا الـجـواد

عيوب القافية

إن عيوب القافية تكون على نوعين: أحدهما يلاحظ فيه الروي والمجرى أي حركة الروي. والآخر يلاحظ فيه ما قبل الروي من الحروف والحركات. ويسمى السناد.

عيوب الروي

إن عيوب الروي أربعة: الإكفاء والإجازة. وهما يقعان في الروي. والإقواء والإصراف. وهما يختصان بالمجرى أي بحركة الروي.

١ ـ الإكفاء: هو أن يؤتى في البيتين من القصيدة بروي متجانس في المخرج لا في اللفظ كالعين والغين والدال والطاء كقول الشاعر:

جـاريـة مـن ضـبـة بـن أدّ كـأنـهـا فـي درعـهـا الـمـنـعـط

٢ ـ الإجازة[1]: هي الجمع بين رويّين مختلفين في المخرج نحو: عبيد وعريق، أو شارب وقاتل. ولا يخفى أن اختلاف الرويين في المخرج يستلزم اختلافهما في اللفظ أيضاً.

---

(١) ويسميها بعضهم الإجارة (بالراء) من الجور، ومن أمثالها قول بعضهم:

ألا هل ترى إن لم تكن أم مالك بـمـلـك يـدي إن الـكِـفـاء قـلـيـل

رأى من قَلوصيْهِ جفاءً وغلظةً إذا قام يبتاع القَلوصَ ذميمُ (ك. أ).

٣ ـ الإقواء: هو اختلاف الرويين في المجرى. وبعبارة أخرى هو تحريك المجرى بحركتين مختلفتين متباعدتين مثل الكسرة والضمة في قولك: فوارسٍ ومدارسُ كما جاء في شعر النابغة الذبياني من داليته المشهورة:

زعم الغراب بأن رحلتنا غداً وبذاك خبرنا الغراب الأسودُ[١]

وبقية القوافي فيه هذه القصيدة كلها مكسورة.

٤ ـ الإصراف: هو الجمع بين حركتين مختلفتين غير متباعدتين. كالجمع بين الفتحة والضمة أو بين الفتحة والكسرة كما جاء في قول الشاعر:

فديت من أنصفني في الهوى حتى إذا أحكمه حلَّه

وأين ما كنت ومن ذا الذي قبلي صفا العيش له كلُّه

الإيطاء والتضمين

وقد ألحقوا بهذه العيوب الإيطاء والتضمين. فالإيطاء هو إعادة اللفظة نفسها بمعناها الأول في القوافي وإنما يجوز إعادتها بمعنى آخر نحو إنسان بمعنى رجل وإنسان بمعنى ناظر العين. وكلما تباعد الإيطاء كان أحسن. وأجازوا إعادة القافية بمعناها السابق بعد سبعة أبيات لأن القصيدة أقل ما تكون سبعة أبيات فكأن كل سبعة أبيات قصيدة على حدة فتجوز إعادة القافية.

وأما التضمين فهو تعلق قافية بأخرى بحيث لا تكون القافية مستغنية عن البيت الذي يليها. وهو مكروه إن كان مما لا يتم الكلام بدونه. ومقبول إذا كان فيه بعض المعنى لكنه يفسر بما بعده. مثال الأول قول النابغة في مدح قوم:

---

(١) الرواية المشهورة (زعم البوارح أن... إلخ) وهي من قصيدته المعروفة بالمتجردة التي أولها:

أمن آل ميّة رائح أو مغتدي عجلانَ ذا زادٍ وغيرَ مُزَوَّدِ

وفي القصيدة إقواء آخر هو قوله:

سقط النصيف ولم ترد إسقاطه فتناولته واتقتنا باليد

بمخضبٍ رَخصٍ كأن بنانه عَنَمٌ يكاد من اللطافة يعقد

قيل إن النابغة نُبه إلى هذين العيبين في شعره فأبدل الإقواء الأول بقوله: (وبذاك تنعاب الغراب الأسود) وأبدل الآخر بقوله: (عنم على أطرافه لم يعقد). (ك. أ).

وهم وردوا الجفار على تميم وهم أصحاب يوم عكاظ إني
شهدت لهم مواطن صادقات شهدن لهم بصدق الود مني

ومثال الثاني قول المتنبي:

لهون المال أفرشه أديما وللتفريق يكره أن يضيما
إذا ضرب الأمير رقاب قوم فما لكرامة مد النطوعا

فإن البيت الأول مستقل بمعناه بعض الاستقلال إلا أنه غامض فجاء البيت الثاني مفسراً له ومتمماً.

السناد

هو النوع الآخر من العيوب الطارئة على القافية لكن قبل رويها. وضروبه خمسة: سناد الردف، وسناد التأسيس، وسناد الإشباع، وسناد الحذو، وسناد التوجيه.

١ ـ سناد الردف: هو أن يكون بيت مردفاً وآخر غير مردف كقول بعضهم:

إذا كنت في حاجة مرسلاً فأرسل حكيماً ولا توصه
وإن باب أمرٍ عليك التوى فشاور لبيباً ولا تعصه

ومثله قول الشاعر أيضاً:

وبالطوف بالأخبار ما اصطحبا به وما المرء إلا بالتقلب والطوف
فراق حبيب وانتهاء عن الهوى فلا تعذليني قد بدا لك ما أخفي

٢ ـ سناد التأسيس: هو أن يكون بيت مؤسساً وآخر غير مؤسس كأن تكون القافية في بيت (يتجمّل) وفي بيت آخر (يتحامل)[1].

٣ ـ سناد الإشباع: هو اختلاف حركة الدخيل مثل كسرة الهاء وفتحة العين في قولك (مجاهِد) و(تباعَد) لكنهم أجازوا الجمع بين الكسرة والضمة.

---

(١) ومنه قول العجاج العجلي:

يا دار ميّة اسلمي ثم اسلمي فخِندف هامة هذا العالم

فسناد التأسيس بين (اسلمي و العالم) فالشطر الثاني مؤسس بالألف والأول لا تأسيس فيه.

٤ ـ سناد الحذو: هو اختلاف الحركة الواقعة قبل الردف كالجمع بن (نُور) و(جَور) نحو قول الشاعر:

ألـم تـر أن تـغـلـب أهـل عـز — جـبـال مـعـاقـل مـا يُـرتَـقَـيـنـا

شـربـنـا مـن دمـاء بـنـي تـمـيـم — بـأطـراف الـقـنـا حـتـى رَوِيـنـا

٥ ـ سناد التوجيه: هو اختلاف حركة الحرف الذي قبل الروي المقيد كفتحة اللام وضمتها في قولك (حَلَم) و(حَلُم) وهذا السناد قد أجازوه لكثرة وقوعه في أشعار العرب كما تقدم بيانه.

لاحقة

نريد هنا أن نذكر لك مسائل منفردة تتعلق بكل ما تقدم من مباحث القافية إكمالاً للبحث وزيادة في الإيضاح.

ألف التاسيس وألف الردف

قد علمنا مما تقدم أن ألف التأسيس منفصلة عن الروي بحرف واحد متحرك كالألف في بيت قافيته (كامل) مثلاً.

وعلمنا أيضاً أن هذه الألف كانت في غير كلمة الروي لا تعد تأسيساً كما في قول عنترة والناذرين إذا لم ألقهما دمي، ونستثني هنا الألف المنفصلة التي تكون مع الروي المضمر فإنها يجوز أن تكون تأسيساً وإن كانت واقعة في غير كلمة الروي كقول زهير:

الا ليت شعري هل يرى الناس ما أرى — مـن الأمـر أو يـبـدو لـهـم مـا بـدا لـيـا

فإن هذا البيت هو من قصيدة رويها الياء وجميع أبياتها مؤسسة. ولكون الروي مضمراً في هذا البيت جاز أن تعد الألف فيه تأسيساً وإن كانت في غير كلمة الروي.

أما ألف الردف فليست كألف التأسيس بل يجوز أن تكون ردفاً وإن كانت واقعة في غير كلمة الروي مطلقاً. كما في قول أبي العتاهية:

أتـتـه الـخـلافـة مـنـقـادة — إلـيـه تـجـرر أذيـالـهـا

فـلـم تـك تـصـلـح إلا لـه — ولـم يـك يـصـلـح إلا لـهـا

فإن الألف من (إلا) في قوله (إلا لها) ردف وإن كانت واقعة في غير كلمة الروي. وجاز ذلك في ألف الردف ولم يجز في ألف التأسيس لقرب ما بين الردف والروي فإنهما متجاوران لا يفصلهما شيء بخلاف ألف التأسيس فإنها متباعدة عن الروي يفصلها عنه حرف واحد متحرك.

حروف الوصل:

حروف الوصل لا تكون روياً كحروف الإضمار. لكن إذا كان ما قبل الهاء ساكناً جاز أن تكون الهاء روياً كقول الشاعر:

أصبحت الدنيا لأربابها ... ملهى وأصبحت لها مَلْهى

كأنني أحزم منها على ... قدر الذي نال أبي منها

ياء النسبة:

إذا كانت خفيفة فأنت فيها بالخيار تجعلها روياً إن شئت وإن لا فلا. قال:

إني لمن أنكرني ابن اليثربي ... قتلت علباء وهذا جملي

فجعل الياء روياً. وأما إذا كانت مشددة فهي روي لا غير.

وإليك قافيتين إحداهما مؤسسة والأخرى مردفة نذكرهما لك على سبيل التدريب. قال:

يوشك من فر من منيته ... في بعض غرّاته يوافقها[1]

فالقافية على هذا البيت مؤسسة. فحركة الواو الرس والألف التأسيس. والفاء الدخيل وحركتها الإشباع والقاف الروي وحركته المجرى. والهاء وصل وحركتها النفاذ. والألف خروج.

وقال:

داريت كل الناس لكن حاسدي ... مداراته شطت وعزّ نوالها

فالقافية في هذا البيت مردفة. فحركة الواو الحذو. والألف الردف. واللام روي وحركتها المجرى. والهاء وصل وحركتها النفاذ. والألف خروج. وهذا كل ما تلزم معرفته في القافية.

---

(١) البيت لأمية بن أبي الصلت (عبد الحميد الرشودي).

فنون الشعر
الملحقة بالبحور الستة عشر

إن في الشعر العربي فنوناً أخرى لم نذكرها فيما تقدم وهي غير خارجة عن البحور الستة عشر التي مر بيانها ولكنها تتعلق بها فلذا ألحقت بتلك البحور. وهي سبعة: لزوم ما لا يلزم، والتفويف، والتسميط، والتشريع، والإجازة، والتشطير، والتخميس. ولنذكرها لك مجملاً لتكون منها على علم.

لزوم ما لا يلزم

هو أن يأتي الشاعر بحرف يلتزمه قبل الروي وليس هو بلازم كلزوم الخاء في قول أبي العلاء المعري:

إذا صاحبت في أيام بؤسٍ ... فلا تنسَ المودة في الرخاء
ومن يُعدم أخوه على غناه ... فما أدى الحقيقة في الإخاء
ومن جعل السخاء لأقربيه ... فليس بعارف طرق السخاء

وكلزوم الكاف في قوله أيضاً:

ضحك الدهر في محياك مكر ... ما له غير أن يسوءك فكر
واعتقاد الإنسان فيك جميلاً ... منّةٌ لا ينالـه منك شكر
ليس بالسن تستحق المنايا ... كم نجا بازل وعوجل بكر

ولأبي العلاء المعري ديوان كله على هذا النمط من لزوم ما لا يلزم ضمّنه آراءه وفلسفته في الحياة والأديان. ويسمى هذا الديوان «باللزوميات» ومما جاء فيه قوله وقد لزم الباء قبل الروي:

ما أجهل الأمم الذين عرفتهم ... ولعل سالفهم أضل وأتبر
يَدعون في جمعاتهم بسفاهة ... لأميرهم فيكاد يبكي المنبر

وقال وقد لزم فيه الهاء قبل الروي:

ولديَّ سرٌ ليس يمكن ذكره ... يخفى على البصراء وهو نهار
أما الهدى فوجدته ما بيننا ... سراً ولكن الضلال جهار

وقال يذم الناس وقد لزم الميم قبل الروي:

يوفى على المنبر العالي خطيبهم ... وإنما يعظ الآساد والنمرا
هم السباع إذا عنَّت فرائسها ... وإن دعوت لخير حوّلوا حمرا
وما التقيُّ بأهل أن تسميه ... براً ولو حج بيت الله واعتمرا

التفويف

التفويف مأخوذ من قولهم برد مفوف وهو الذي فيه خطوط بيض تغاير سائر لونه. والمراد به هنا هو أن يأتي المتكلم بمعانٍ شتى من غزل أو مدح أو غير ذلك من جمل من الكلام كل منها منفصلة عن الأخرى مع تساوي الجمل في الوزن. أما وجه تسميته بالتفويف فهو أن المتكلم خالف بين جمل المعاني في التقفية كمخالفة الخطوط البيض في الثوب لسائر لونه. فكأن الكلام حينئذٍ برد مفوف. كقول البديع الهمداني والشاهد في البيت الثاني:

يكاد يحكيك صوب الغيث منسكباً ... لو كان طلق المحيا يمطر الذهبا
والدهر لو لم يخن والشمس لو نطقت ... والليث لو لم يصد والبحر لو عذبا

وقال آخر:

ولو أن ما بي بالجبال لدكها ... وبالنار أطفاها وبالماء لم يجر
وبالناس لم يحيوا وبالدهر لم يكن ... وبالشمس لم تطلع وبالنجم لم يسر

ومن التفويف أيضاً قول المتنبي يمدح سيف الدولة:

يا أيها المحسن المشكور من جهتي ... والشكر من قبل الإحسان لا قبلي
أقل أنلْ أقطع احمل علّ سلّ أعِد ... زد هشّ بشّ تفضل ادن سر صِل

وقد روي أنه لما أنشد أبو الطيب سيف الدولة هذه القصيدة التي هذان البيتان منها ناوله نسختها وخرج. فنظر فيها سيف الدولة فلما انتهى إلى هذا البيت المفوف أخذ القلم فوقع تحت قوله (أقل) قد أقلناك. وتحت (أنل) أنلناك. وتحت (أقطع) قد أقطعناك الضيعة الفلانية ضيعة بباب حلب. وتحت (احمل) يقاد إليك الفرس الفلاني. وتحت (علّ) قد فعلنا وهو من العلو. وتحت (سلّ) قد فعلنا فاسل وهو من السلو. وتحت (أعد) قد أعدناك إلى حالك من حسن رأينا. وتحت (زد) يزاد كذا. وتحت (تفضل) قد فعلنا. وتحت (أدن) قد أدنيناك. وتحت (سرّ) قد سررناك. وتحت (صل) قد وصلناك.

قال ابن جني بلغني عن المتنبي أنه قال: إنما أردت (سَرّ من السرية) قال: فأمر له بجارية. قال: وحكى لي بعض إخواننا أن المعقلي وهو شيخ ظريف كان بحضرة سيف الدولة قال له وقد حسد المتنبي على ما أمر له به: يا مولاي قد أعطيته كل شيء سألكه فهلاّ قلت له لما قال لك (هش بش) (هَهْ هَهْ هَهْ) يحكي الضحك. فضحك سيف الدولة وأمر له بصلة.

ومثل قول المتنبي هذا ما قاله أبو العميثل في عبد الله بن طاهر:

يا من يؤمل أن تكون خصاله ... كخصال عبد الله انصت واسمع

اصدق وعفّ وبرّ واصبر واحتمل ... واحلم ودار وكاف وابذل واشجع

التسميط

هو أن يجعل الشاعر البيت من قصيدة أو كل بيت منها أربعة أقسام ثلاثة منها على سجع واحد مع مراعاة القافية في الرابع. وتسميته بالتسميط مأخوذة من السمط وهو خيط النظم كأنهم جعلوا القافية كالسمط والأجزاء المسجعة بمنزلة حبات العقد. أو مأخوذ من السمط بمعنى القلادة فكأنهم جعلوا البيت بتفصيله بالأجزاء المسجعة كالقلادة المفصلة بالجواهر كقول امرئ القيس:

وحرب وردت وثغر سددت ... وعلج شددت عليه الحبالا

ومال حويت وخيل حميت ... وضيف قريت يخاف الوكالا

وكقول الحريري في مقاماته:

لزمت السفار وجبت القفار ... وعفت النفار لأجني الفرح
وخضت السيول ورضت الخيول ... لجر ذيول الصبا والمرح
ولولا الطماح إلى شرب راح ... لما كان باح فمي بالملح

ومن التسميط قول الحريري أيضاً من قصيدة:

ويحك يا نفس احرصي ... على ارتياد المخلص
وطاوعي واخلصي ... واسعي إلى النصح وعي
واعتبري بمن مضى ... من القرون وانقضي
واخشي مفاجاة القضا ... وحاذري أن تخدعي

ومن التسميط نوع آخر يسمى تسميط التقطيع وهو أن يسجع جميع أجزاء البيت على روي مخالف للقافية. كقول ابن هاني المغربي:

ملأوا البلاد رغائباً وكتائبا ... وقواضباً وشوازباً إن ساروا
وجداولاً وأجادلاً ومقاولاً ... وعواملاً وذوابلاً واختاروا

وبعضهم سمى هذا النوع بالموازنة وعدّه نوعاً مستقلاً عن التسميط. ولا مشاحة في الاصطلاح.

التشريع

هو أن يكون للبيت فما فوقه قافيتان مع وزنين مختلفين من أوزان العروض بحيث يصح المعنى عند انفراد أحدهما عن الآخر. كقول الحريري وهو من الكامل:

يا خاطب الدنيا الدنية إنها ... شرك الردى (وقرارة الأكدار)
دار متى ما أضحكت في يومها ... أبكت غداً (تباً لها من دار)

فإذا حذفت آخرهما يصيران من مجزوء الكامل هكذا:

يا خاطب الدنيا الدنـ ... ـية إنها شرك الردى
دار متى ما أضحكت ... في يومها أبكت غدا

ومنه قول بعض العرب المتقدمين:

وإذا الرياح مع العشي تناوحت … هوج الرمال تكبهن شمالا

ألفيتنا نقري العبيط لضيفنا … قبل العيال ونقتل الأبطالا

فهذان البيتان من الكامل أيضاً ينتقلان إلى مجزوئه بحذف آخرهما هكذا:

وإذا الرياح مع العشي … تناوحت هوج الرمال

ألفيتنا نقري العبيط … لضيفنا قبل العيال

وتسمية هذا بالتشريع مأخوذة من قولهم شرّع باباً إلى الطريق تشريعاً أي فتحه وبيّنه فكأن الشاعر شرّع في بيته باباً إلى وزن آخر.

الإجازة

هي أن يأتي شاعر بشطر بيت أو ببيت تام فينظم شاعر آخر في وزنه ومعناه ما يكون به تمامه. وهي من قولهم أجاز فلان رأي فلان أي أنفذه وسوّغه فكأن الشاعر الثاني ينفذ قول الشاعر الأول بإتمامه. مثال ذلك ما حكي عن أبي نواس أنه قال أمام جماعة من الشعراء أجيزوا قولي: «عذب الماء وطابا» فقال أبو العتاهية من فوره: «حبذا الماء شرابا». ومن ذلك قول أحمد بن يوسف الشاعر وقد سمع قينة تغني:

أناس مضوا كانوا إذا ذكر الألى … مضوا قبلهم صلوا عليهم وسلموا

فقال أحمد مجيزاً:

وما نحن إلا مثلهم غير أننا … أقمنا قليلاً بعدهم وتقدموا

التشطير

هو أن يعمد الشاعر إلى أبيات لغيره فيضم إلى كل شطر منها شطراً يزيده عليه عجزاً لصدر وصدراً لعجز. مثال ذلك قول عبد الغني النابلسي مصدراً ومعجزاً:

رأيت خيال الظل أكبر عبرة … (يلوح بها معنى الكلام لأحداقي)

(وفي كل موجود على الحق آية) … لمن هو في علم الحقيقة راق

شخوص وأشباح تمر وتنقضي … (وليس لها مما قضى الله من واق)

(لها حركات ثم يبدو سكونها) وتفنى جميعاً والمحرك باق

التخميس

هو أن يقدم الشاعر على البيت من شعر غيره ثلاثة أشطر على قافية الشطر الأول فتصير خمسة أشطر. ولذلك سمي تخميساً كقول أحد الشعراء[1]:

سمي يحاول إسكاري بكأس طلا من كنت قبل الطِّلا من حبه ثملا
فقلت إذ نلت منه الضم والقبلا ليت الملاح وليت الراح قد جعلا
في جبهة الليث أو في قبة الفلك

أقول قوليَ هذا ليس من حسد للعاشقين ولا حقد على أحد
لكن صيانة أهل الحسن والغيد كيلا يقبل معشوقاً سوى أسد
ولا يطوف بحانات سوى ملك

هذا، وقد بقيت للشعر فنون أخر ليس تحتها طائل. منها ما يسمى بالعاطل وهو أن يؤتى في الشعر بألفاظ مهملة لا نقط لها. ومنها الحالي وهو عكس العاطل. ومنها الأرقط وهو أن يكون حرف منقوط وحرف غير منقوط. ومنها المؤسس وهو أن تكون جميع نقطه تحتية ومنها الموصل وهو ما اتصلت حروفه بعضها ببعض. ومنها المقطوع وهو عكس الموصل. إلى غير ذلك من الفنون التافهة كالتاريخ والألغاز والمعميات.

الدوبيت والموشح

من الأوزان الخارجة عن أوزان البحور الستة عشر التي مر ذكرها الدوبيت والموشح.

فأما الدوبيت ويسميه الشعراء المحدثون بحر السلسلة أو الرباعي. فهو وزن أخذه المولدون من الفرس. وأكثر استعماله في المعاني الرقيقة أو في فن الغناء. وهذه الكلمة أعني «الدوبيت) لفظة مركبة من لفظتين فارسية (دو) ومعناها اثنان، وعربية (بيت) وسمي بذلك لأن الفرس ما كانوا ينظمون على هذا الوزن أكثر من

---

(١) التخميس لمؤلف الكتاب كما أشار إلى ذلك في تعليق لاحق بخطه. (عبد الحميد الرشودي).

بيتين. وقال بعضهم إن لفظة «دوبيت» عربية أفسدتها العامة وإن أصلها «ذوبيت»[1]. والصواب هو القول الأول. ولكنها إذا عرّبت فتعريبها (ذو بيتين) كما جاء في مقدمة ابن خلدون.

أما وزن الدوبيت فهو (فِعْلن متفاعلن فعولن فَعِلْن) مرتين[2] كقول بعضهم:

نفسي لك زائراً وفي الهجر فدا ... يا مؤنس وحدتي إذا الليل هدا

إن كان فراقنا مع الصبح بدا ... لا أسفر بعد ذاك صبح أبدا

تقطيعه

نفسي = فِعلن. لك زائرن = متفاعلن. وفي الهج = فعولن. رفدا = فعلن. يامؤ = فعلن. نس وحدتي = متفاعلن. إذللي = فعولن. لُهدا = فعلن.

وقد يستعمل مجزوءاً هكذا (فِعْلن متفاعلن فعولن) مرتين كقول بعضهم[3]:

يا من لعبت به شمول ... ما ألطف هذه الشمائل

تقطيعه

يا من = فعلن. لعبت بهي = متفاعلن. شمولن = فعولن. ما ألْ = فعلن. طف هاذهش = متفاعلن. شمائل = فعولن.

الموشح

قال ابن خلدون: الموشح فن أهل الأندلس ينظمونه أسماطاً أسماطاً وأغصاناً أغصاناً. ويلتزمون عدد قوافي تلك الأغصان وأوزانها متتالياً فيما بعد إلى آخر القطعة. وأكثر ما ينتهي عندهم إلى سبعة أبيات. وأغراضه مختلفة كما يفعل بالقصائد.

قال وأما الذي اخترعه في الأندلس فهو مقدم بن معافر[4] في القرن الثالث

---

(١) بل العامة حرفوها إلى (دوبيت) ثم إلى (بو ذيت) ثم إلى «بوذيّة» ثم قالوا «أبو ذيّة». (م. ح.).

(٢) راجع معجم الأدباء لياقوت الحموي «ج ٤ ص ١٥٢» من طبعة مرغليوث في ترجمة أبي يعلى حمزة بن علي بن العين زربي. (م. ج).

(٣) هو البهاء زهير في ديوان، ص٢١٤، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٨٢. (عبد الحميد الرشودي).

(٤) ورد في بعض المصادر باسم ـ معافى ـ (عبد الحميد الرشودي).

للهجرة. ثم برع فيه عبادة القزاز شاعر المعتصم بن صمادح في القرن الرابع. وهذبه القاضي هبة الله بن سناء الملك المصري المتوفى سنة ٦٠٨. وسبب تسمية هذا الفن بالموشح هو أنهم جعلوا خرجاته وأغصانه كالوشاح له.

قال بعض المحدثين: والغالب على فن التوشيح الإعراب وهو مختلف الأوزان والأوضاع. والسبب في ذلك أن تأليف التوشيح كان لغرض تطبيق الألفاظ على مؤلفات من الأصوات بمقتضى صناعة الموسيقى. فكان أهل تلك الصناعة يؤلفون من الأصوات التي تخرجها الضربات على الأوتار المختلفة وكان مؤلف التوشيح تابعاً لما تقتضيه تلك الأصوات فتارة توافق الأوزان العربية وتارة تخالفها.

ومن هذا يعلم أن ليس للموشحات وزن خاص. وإنما تأتي من كل البحور الستة عشر ومن غيرها. وأما تركيبها فكثيراً ما يأتي على هذا المنوال: يصدر الموشح ببيتين هما كاللازمة له يتفقان في الصدر والعجز. كقول بعض المغاربة وهو من بحر الرمل:

قابل الصبح الدجى فانهزما ... ومحا بالسيف أفق الغلس
وجلا الغيم ببرق رقما ... ثوب ديباج به الجو كُسِي

ثم تتبع اللازمة أدوار مركبة من خمسة أبيات ثلاثة منها متفقة الصدر والروي والأخيران يكون صدرهما وعجزهما كصدر اللازمة وعجزها. كقوله أيضاً:

نسخ الصبح أحاديث الدجى ... بيد بيضاء في لوح النهار
ولكهف المغرب الليل التجى ... حين نادى الفجر في الشرق البدار
وجلا الصبح جبيناً أبلجا ... فاختفى من نوره النجم وغار
وبكى القمري لما ابتسما ... عاطر الزهر بثغر اللعس
وزها خد الربا فانسجما ... دمع عين العارض المنبجس

وكثيراً ما تصرف الشعراء المحدثون بفن الموشحات فنهجوا له طرقاً مختلفة. منها ما قاله الصفي الحلي في مدح السلطان المؤيد عماد الدين الأيوبي. وهو من الوافر:

ولـولا أنـت يـا مـردي الـفـوارس لأضحى العلم بين الناس دارس
تـجـرّى مَـن لِـجـودك رام حـذاً ومن بالغيث قاسَك قد تعدى
وكـيـف تـقـاس بـالأنـواء حـدا وكـفـك لـلـورى أدنـى وأنـدى

(دور)

عـماد الـديـن مـغـني كل بائس ومن تغدو الأسود له فرائس
أيـا مـلـكـاً حـمـاني من زماني وأعـطـانـي أمـانـي والأمـانـي
خفضت برفع شاني كل شاني وشـيـدت الـمـعـالـي والـمـعـانـي

(دور)

ومنها ما قاله اسكندر الخوري من شعراء فلسطين:

راعنا في الشرق توظيف البنات في الدوائر
وركوب السيدات العجلات في الحواضر
وامتطاهن الجياد الصافنات كالقساور
بلباسٍ لا يقينا العثرات والمخاطر
هو ثوب فيه جسم الغانيات بات ظاهر
فصدور عاريات فاتنات للنواظر

(دور)

راعنا هذا وفي الغرب النساء كالكماةِ
سرن لا يرهبن في الحرب الدماء هاجمات
جالسات في منصات القضاء حاكمات
ناهضات رمن أسباب السماء طائرات
كاتبات بل بذذن الشعراء شاعرات

إلى غير ذلك من الموشحات التي فاتها الحصر.

فنون الشعر الجارية على ألسنة العامة

إن فنون الشعر الجارية على ألسنة العامة في القديم أربعة. وهي: الزجل، والمواليا، والكان وكان، والقوما.

الزجل

وهو المعروف في الشام بالمعنّى وفي العراق بالعتابة. قال ابن خلدون لما شاع التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنميق كلامه نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيه إعراباً فاستحدثوا فناً سموه بالزجل. والتزموا النظم فيه على مناحيهم فجاؤونا فيه بالغرائب واتسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجمة. وأول من أبدع في هذه الطريقة الزجلية أبو بكر بن قزمان وإن كانت قيلت قبله.

وأصل الزجل رفع الصوت والتطريب فسمي هذا النوع من الشعر العامي زجلاً لتطريبهم ورفع أصواتهم به في الغناء.

أما وزنه فليس له وزن خاص لأنه لما كان من وضع العامة اتبعوا فيه النغم دون مراعاة الوزن. وربما نظموا في سائر البحور الستة عشر. فإن العتابة عند العراقيين اليوم من الوافر والزهيري عندهم من البسيط.

ومن أمثلة الزجل قول مدعيس[1] الشاعر الزجلي الأندلسي يصف روضة وهو من مجزوء الرمل:

---

(١) ورد في بعض المصادر باسم مدغيس والبعض الآخر مدغليس. (عبد الحميد الرشودي).

وَرذاذ دق ينزل وشعاع الشمس يضرب
فترى الواحد يفضض وترى الآخر يذهب
والنبات يشرب ويسكر والطيور ترقص وتطرب
والغصون تعطف إلينا ثم تستحي وتهرب

والشائع في هذا الفن أن يأتي الشاعر ببيت ذي أربعة مصاريع الرابع منها يلزم روياً واحداً في كل القصيدة والثلاثة التي قبله تكون على روي آخر متشابه مختلف في كل بيت كقول بعض الأندلسيين يصف البرغوث:

جاني البرغوث وانا نايم وصار على جسمي حايم
وقال لي شهر وانا صايم بحسابي خلص رمضان
قلت يا برغوث لا تجاذبني علامك انت مراكبني
بالله عليك لا تتاعبني واتركني أنا تعبان
قال لي أنا ماني بهمك لا أسرك ولا أغمك
عشاي الليلة من دمك والغد يفرجها الرحمان
قلت له أنا أراعيك وعند الناس أنشد فيك
روح لغيري يعشيك واتركني الليلة نعسان

وعلى هذه الطريقة يجري الزجل عند العراقيين اليوم وكذلك العتابة وهي لا تكون إلا بيتاً واحداً ذا أربعة مصاريع الثلاثة الأولى منها على روي. والرابع على روي آخر. ولا ينظمونها إلا من الوافر. ويلتزمون في قوافيها الثلاث الأولى الجناس وكثيراً ما يحرفون الكلام عن مواضعه ليتم لهم التجنيس كقول أحدهم:

خدودك شمس وعيوني حريها وأوصاف البيك كل كاهن حاريها
يا عينك من تصد تنبت حريها بدلالي وتهت عن رد الجواب

وأظن أنها سميت بالعتابة لتضمنها في الغالب عتاب الأحباب. أو لأنهم لما نسجوا فيها على منوال قول جرير:

أقلي اللوم عاذلَ والعتابا وقولي إن أصبت لقد أصابا

وتبعوه في هذا الوزن سموها عتابة لأن العتاب مذكور في بيت جرير.

والشعر الزجلي المستعمل اليوم في الأغاني العراقية عدا العتابة أنواع كثيرة تأتي على أوزان مختلفة خارجة عن أوزان الشعر الفصيح يتبعون فيها الأنغام المطلوبة عندهم. وينظمونه أقفالاً كل قفل منها مستقل قائم بنفسه لا يزيد في الغالب على بيتين فمنه ما يكون برويين أحدهما للصدر والآخر للعجز. وهذا النوع هو الشائع اليوم في أغانيهم كقول أحدهم:

يالّلي تريد الكيف ... قمره وربيعه
لو قطعوني بسيف ... وجهك ما بيعه[١]

وربما جعلوا هذا النوع بقافية واحدة للعجز فقط كقولهم:

خليتني يا شوق ... كوز بجزيره
كود القلب يسلاك ... مثلك كثيره

وقد برع في هذا النوع أهل جنوب العراق ولا سيما نساؤهم فهنّ يبدعن فيه كل الإبداع كقول إحداهن:

لا عبره وانطي افلوس ... لا اعرف أفوجن
مثل أم ولد غركَان ... تميت ألوجن

ومن أنواعه ما يكون بقافية واحدة كقول القائلة:

ما قلت لج يا يمه ... على الرحى عيني
ما ادري[٢] الرحيه تجيله ... لولا المشج راميني

المواليّا

هو من فنون الشعر وضع للغناء. قيل إن أول من تكلم به بعض أتباع البرامكة بعد نكبتهم فكانوا ينوحون عليهم ويكثرون من قولهم يا موالي بالجمع ويضيفونه إلى ياء المتكلم فيصير هكذا: يا مواليًا. فصار يعرف بهذا الاسم. وقد سماه بعضهم (مُوالي) قال وسمي بذلك لموالاة بعض قوافيه بعضاً.

---

(١) تلفظ «م بيعه» (م. ج).
(٢) تلفظ «مَ دري» (م. ج).

وجاء في بعض الكتب أن المواليا اخترعه البغداديون. وذلك أنهم عمدوا إلى بيتين من البحر البسيط وجعلوا لكل مصراع قافية ووالوا القوافي فكانت متوالية فسمي مواليا. وقال صفي الدين الحلي إنه سمي مواليا لأن بعض الزراع من البغداديين كانوا يسقون بالدلاء ويغنون فيقولون في آخر غنائهم يا موالي. قال ويجوز في هذا الفن ما لا يجوز في غيره ويسامح ناظمه في إخراج بعض كلماته عن أصلها وعن وضع اللغة ا هـ. قلت وهذا ما يفعلونه اليوم في العتابة التي يلتزمون في قوافيها الجناس فإنهم يخرجون فيها بالكلمات عن أصلها لكي يتم لهم الجناس.

وورد في كتاب (خلاصة الأثر) للمحبي أن أول من اخترع المواليا أهل واسط وهو من بحر البسيط اقتطعوا منه بيتين وقفّوا شطر كل بيت بقافية ونظموا فيه الوصف والمديح وسائر الأغراض الشعرية على قاعدة القريض. ولما كان سهل التناول تعلمه عبيدهم المتسلمون عمارتهم والغلمان وصاروا يغنون به في رؤوس النخل وعلى سقي المياه ويقولون في آخر كل صوت يا مواليّا إشارة إلى سادتهم فسمي بهذا الاسم. ولم يزالوا على هذا الأسلوب حتى استعمله البغداديون فلطفوه حتى عرف بهم دون مخترعيه ثم شاع ا هـ.

وقد علمت أن وزن المواليا من البسيط. وأما تركيبه فيكون على الغالب من بيتين تختم أشطرهما الأربعة بروي واحد كقول صفي الدين الحلي في المدح:

من قال جودة كفوفك والحيا مثلين　　　اخطا القياس وفي قوله جمع ضدين

ما جدت إلا وثغرك مبتسم يا زين　　　وذاك ما جاد إلا وهو باكي العين

وهذا الفن أعني المواليا مستعمل عند أهل العراق إلى يومنا هذا إلا أنهم حرفوا اسمه فسموه (الموّال) ويسمونه الزهيري أيضاً. فإن تركيب الموال عندهم كتركيب الزهيري غير أنهم لم يقتصروا في الزهيري على أربعة أشطر، بل جعلوه سبعة أشطر. فيجعلون الأشطر الثلاثة الأولى على روي والأشطر الثلاثة التي تليها على روي آخر. ثم يأتون بالشطر السابع الأخير على روي الأشطر الثلاثة الأولى. وهو شائع معلوم فلا حاجة إلى إيراد مثال منه.

الكان وكان

هو أحد الفنون الجارية على ألسنة العامة. قال الأبشيهي في المستطرف والمحبي في خلاصة الأثر: للكان وكان نظم واحد وقافية واحدة. ولكن الشطر الأول من البيت يكون أطول من الثاني ولا تكون قافيته إلا مردوفة. أما أجزاؤه المعهودة فهي: (مستفعلن فاعلاتن مستفعل مستفعل) (مستفعلن فاعلاتن مستفعلن فعلان).

قال والبغداديون هم أول من اخترع (الكان وكان) وسبب تسميتهم إياه بهذا الاسم هو أنهم نظموا فيه الحكايات والخرافات. فهم يقولون فيه (كان وكان) كناية عن الأحاديث التي لا يعتنى بها وقد نظم فيه بعض فضلاء بغداد كالإمام ابن الجوزي وشمس الدين الكوفي في المواعظ والحكم وغير ذلك من المعاني. وإليك مثالاً أورده الأبشيهي في المستطرف:

يا قاسي القلب مالك تسمع وما عندك خبر ... ومن حرارة وعظي قد لانت الأحجار

أفنيت مالك وحالك في كل ما لا ينفعك ... لبتك على ذي الحالة تقلع عن الأصرار

إلى أخريات الأبيات.

القوما

هو أحد فنون المولدين وهو مركب من أربعة أقفال اثنان منها على قافية واحدة والثالث بلا قافية والرابع له قافية كقافية القفلين الأولين. وأجزاء كل قفل منه (مستفعلن فعلان).

قال المحبي أول من اخترعه البغداديون في الدولة العباسية برسم السحور في رمضان. وسمي بهذا الاسم من قول المغنين بعضهم لبعض في أثناء الغناء (قوما لنسحّر قوما) فغلب عليه هذا الاسم.

أقول إن العادة الجارية اليوم في بعض البلاد هي أن يخرج طبال في الليل فيطوف في الشوارع ضارباً بالطبل لكي ينبه الناس إلى السحور. وكانت العادة في أيام العباسيين ببغداد أن يخرج في الليل هؤلاء المغنون يطوفون في الشوارع ويغنون القوما لتنبيه الناس إلى السحور. فسبحان محول الأحوال.

وقيل في القوما إن أول من اخترعه ابن نقطة للخليفة الناصر. والصحيح أنه مخترع قبله. وكان الناصر يطرب له وكان لابن نقطة ولد صغير ماهر في نظم القوما. فلما مات أبوه أراد أن يعرّف الخليفة بموت أبيه ليجريه على مفروضه فتعذر عليه ذلك. فصبر حتى أتى شهر رمضان فأخذ أتباع والده من المسحّرين ووقف أول ليلة من الشهر وغنى القوم بصوت رقيق. فأصغى الخليفة إليه وطرب له فلما وصل إلى القوما كان أول ما قاله قوله:

يـــا ســـيـــد الـــســـادات   لـــك بـــالـــكـــرم عـــادات

أنـــا بُـــنـــيّ ابـــن نـــقـــطـــه   تـــعـــيـــش أبـــويـــا مـــات

فأعجب الخليفة به واستحضره وخلع عليه وفرض له ضعفي ما كان لأبيه.

ومن أمثلة القوما ما ذكره الأبشيهي لبعضهم في مدح أحد الخلفاء نظمه ليسحّر في رمضان قال:

لا زال ســـعـــدك جـــديـــد   دائـــم وجـــدك ســـعـــيـــد

ولا بـــرحـــتَ مـــهَـــنـــا   بـــكـــل صـــوم وعـــيـــد

***

فـــي الـــدهـــر أنـــت الـــفـــريـــد   وفـــي صـــفـــاتـــك وحـــيـــد

والـــخـــلـــق شـــعـــر مـــنـــقـــح   وأنـــت بـــيـــت الـــقـــصـــيـــد

إلى آخر الأبيات. وآخر قول نقوله هنا فنختم به هذه الرسالة هو أن الشعر وليد الغناء وما دامت الألحان في الأغاني لا تدخل تحت حدٍ أو حصر فكذلك أوزان الشعر لا تعد ولا تحصى.

(انتهى)

تنبيه

لقد جرت عادة بعض العروضيين على رسم التفعيلة الثانية من البحر الخفيف بمقطعين منفصلين هكذا (مستفع لن) باعتبارها مكونة من سبب خفيف يليه وتد مفروق بعده سبب خفيف وذلك درءاً لدخول الطي أو الخبل على الوتد لأنهما

مختصان بالدخول على الأسباب دون الأوتاد وحيث إن المؤلف ـ رحمه الله ـ قد رسمها متصلة (مستفعلن) وإن تركها كذلك لا يؤمن لبسه فقد اقتضى تنبيه القارئ الكريم إلى ذلك.

عبد الحميد الرشودي

تمائم
التعليم والتربية

كلمة بريئة

أكتب هذه الكلمة وشاعرنا المرحوم الرصافي في طيات الثرى وأدراج البلى، ترك لنا بعد موته تراثاً خالداً تغرده البلابل من أبناء الأجيال وتحفظه على كر السنين والأعوام. وفي إعادة طبع هذا الكتاب تجديد صفحة خالدة من صفحات تلك المخلفات التي ما نطق بها إلا عن شعور فياض بحبه لأبناء جلدته من أبناء هذه الأوطان من ديار يعرب وقحطان فقد أحبها حباً طفح به قلبه ونطق به لسانه فكان الهزار الغريد طول حياته التي كان متبرماً منها فشدا وغنى بقلب حزين وطروب كلما دعاه الواجب وناداه أبناء الوطن العزيز. وها هو ذا يعطينا صورة مصغرة من ألوان شعره العذب في هذا الكتيب الذي قدمه لأرباب العلم والتعليم وهو يمثل جانباً لا يستهان به من جوانب ديوانه الخالد وشعره الطريف والتالد، ضارباً للأمة العربية مثلاً من أمثلة التعشق بالحرية ورفع نير الاستعباد بالخلق الرزين والعمل الرصين والحزم المتين. ورحم الله الرصافي خالداً بمآثره مدى الحقب والأزمان.

بغداد

يوسف يعقوب مسكوني

كلمة إيضاح أمام المقصود

إلى المفكرين من رجال الأمة

إن للحالة الاجتماعية في كلّ أمة ثلاثة مصادر، هي عنها صادرة، ومنها مشتقة، وإليها راجعة. أولها الوالدان أو الأسرة، ولا سيما الأم، التي هي عماد الأسرة. وثانيها المدرسة أو المعلم. وثالثها الوسط أو المحيط.

فمن أراد أنْ يَسبُرَ من الأمة غوْرَ حالتها الاجتماعية ويعرف ما بها من نقص أو كمال، فليدرس منها تلك المصادر الثلاثة درساً متقناً. فإذا رأى بها نقصاً وأراد لها الكمال فما عليه إلاّ أنْ يُصلِح تلك المصادر، وإلا أعياه إصلاحها وإصعادها إلى مستوى الكمال الذي أراده لها، ولو كان فيها ذا علم وعرفان وصاحب حكم وسلطان.

وأهم هذه المصادر هو المصدر الأول، أعني الوالدين وخصوصاً الأمّ منهما فإن هذا المصدر هو أول مرحلة من مراحل التربية التي بها ينمو ما أودع الله في الطفل من القابلية للصلاح والاستعداد للكمال. فإذا كان هذا المصدر فاسداً نشأ الطفل فاسداً، وإذا كان صالحاً نشأ صالحاً.

ثم تأتي بعد ذلك المدرسة، وهي المرحلة الثانية من مراحل التربية، وبها يمكن تلافي ما فات في المرحلة الأولى من واجبات التربية الصحيحة والتعليم النافع. ولكن لا يمكن إزالة ما حصل في التربية الأولى من المفاسد، إذا كان المصدر الأول فاسداً، لأن المدرسة مهما كانت راقية في تربيتها وتعليمها فإنها لا تستطيع أن تنتزع من الصبي جميع ما انطبع فيه من المفاسد عند تربيته في المرحلة الأولى، بل لا بدّ أن يبقى فيه من ذلك أثر، لا ينتزعه منه إلا الموت. وبهذا يتبين

ما للأمّ من المنزلة السامية في المجتمع الإنساني، ويتضح أن حالة الأم هي أساس الحالة الاجتماعية في كل أمة.

أما المصدر الثالث، أعني الوسط أو المحيط، فنحن إذا قطعنا النظر عما به من الأحوال الطبيعية وجدناه فيما عداه تابعاً للمصدرين اللذين قبله رفعة وانحطاطاً. وما حالة المرء فيه إلا نتيجة حالتيه في المصدر الأول والثاني. إذ هو بعد قطعه تينك المرحلتين الأولى والثانية يأخذ عند دخوله في معترك الحياة يزاول في مساعيه مظاهر التربية العملية، فيتتبع الأمور ويستقربها ويمارسها بالفعل، إلى أن تحكمه التجارب، ويصبح عضواً فعالاً نافعاً في المجتمع الذي هو فيه، وما ذلك إلا بفضل ما تلقاه من التربية الصحيحة، والتعليم النافع، في المصدرين الأولين. ومن هنا نعلم أن من جاوز الدورين الأولين، من دون أن يتلقى فيهما تربية صحيحة وعلماً نافعاً، تعذّر عليه أن يكون عضواً نافعاً في الدور الثالث، وبهذا المعنى يجب أن نفسر قول الشاعر العربي:

إذا بلغ الفتى عشرين عاماً ... ولم يفخر فليس له فخار

لأن زمن التربية قد انقضى بعد العشرين، فإذا كانت تربيته قبل العشرين لم تظهر ما فيه من القابلية والاستعداد للفخر، بقي خاملاً إلى آخر الحياة.

إن الإنسان الصغير غصن له ثقافان[1] الأمّ والمدرسة، فإن خرج منهما مثقّفاً مستقيماً، بقي إلى آخر الحياة مستقيماً، وإن خرج منهما معوجاً بقي معوجاً إلى آخر الحياة، واستحال تثقيفه بعد ذلك لأنه أصبح خشبة وقد قال الشاعر:

إن الغصون إذا قوّمتها اعتدلت ... ولا يلينُ إذا قوّمته الخشب

وعليه فمستقبل كل أمة منوط بمهودها وبتخوت مدارسها، فمن أراد لأمته مستقبلاً طيباً، فما عليه إلا أن يسعى بقدر ما يستطيع في إصلاح تلك المهود وتلك التخوت، وإلا كان مقصراً في أداء الواجب عليه تجاه أمته، ولو كان من الذين مَحضوها الود وأرادوا لها الخير.

---

(١) الثقاف: آلة تسوى بها الرماح، وثقف الرمح: قوّمه وسوّاه ومنها ثقف الولد: هذّبه وعلّمه. جميع الشروح كتبها الدكتور المرحوم جميل سعيد على الطبعة الثانية، مطبعة دجلة ١٩٤٨، بغداد. (عبد الحميد الرشودي).

أما مدارسنا معاشر العرب فأقول بملء القلب أسفاً، إنها لا تزال بعيدةً عن إيصال أبنائها إلى الغاية المطلوبة منها، إذ هي اليوم ناقصة جداً من وجوه عديدة بالنسبة إلى ما بلغته مدارس غيرنا من الكمال، فعسى أن ينظر المفكرون منا في أمرها ويأخذ كل واحد منهم في إصلاح ما يراه فيها من الخلل بقدر استطاعته ومقدرته.

إن في أدمغة الصبيان قابلية عظيمة للتلقي، واستعداداً كبيراً للأخذ، فلا مؤثر في الكون ألا تنطبع آثاره فيها بكل سهولة وتكون، بعد انطباعها، أعز إمحاءً من خطوط الرواجب[1] ولذا قالوا «العلمُ في الصغر كالنقش في الحجر». ولذا أيضاً أخذ المفكرون من رجال الأمم الراقية، يتحرون وسائل الاستفادة من هذه القابلية فيما يريدونه للأحداث الصغار من التربية الفكرية والأخلاقية. ومما أوجدوه من تلك المسائل، ما كتبوه لهم من الأناشيد والأشعار التي تُشرب قلوبهم حبّ الوطن، وتلقنهم الأخلاق الحسنة، وتعوّدهم على التفكّر والاعتبار بمخلوقات الله، إلى غير ذلك مما يكون له تأثير حسن في أخلاقهم أيام الصبا.

وهذا هو الذي دعاني أن أكتب لأبناء مدارسنا هذه الرسالة الشعرية، التي ضمنتها مقاطيع مختلفة من الشعر المدرسي، وسميتها «تمائم التعليم والتربية» راجياً من الله تعالى أن ينفع بها الشبان من أبناء الأمة إنه على ذلك قدير، وبالإجابة جدير.

معروف الرصافي

---

(١) الرواجب: المفاصل التي تلي الأنامل واحدتُها راجبة ورجبة.

أنشودة العرب

نحن بني يعربَ حربٌ للحيفْ[1] لا نطلُبُ العزّة إلاّ بالسيفْ
ونحن أقرى كلّ قومٍ للضيفْ لا ننزل الوَهْدَ[2] ولكن بالخيفْ
ذكاؤنا أسطعُ من شمس الصيفْ وطَبعُنا يأنف من فِعلِ الزّيفْ[3]
وظلّنا يحفظ من لفح الهَيْفْ[4] نعاف ما ينفي العلى كل العيفْ
ونترك النوم إذا شان الطيفْ نطير للمجد كما طار الغيفْ[5]
لا نتوانى فيه عن قطع الفيفْ[6] من أين يأتينا التواني أو كيفْ

---

(١) الحيف: الجور والظلم.
(٢) الوهد: المكان المطمئن. والخيف: المكان المرتفع.
(٣) الزيف، من قولهم «درهم زيف»: وهو الذي دخله غش.
(٤) الهيف: ريح حارة تيبس النبات وتنشف المياه.
(٥) الغيف: جماعة الطير.
(٦) الفيف: كل مفازة لا ماء فيها.

اللّـه

انظر لتلك الشجرة ذات الغصون النضرة
كيف نمت من بذرة وكيف صارت شجره
فانظر وقلْ من ذا الذي يُخرج منها الثمره
وانظر إلى الشمس التي جذوتها مُستعره
فيها ضياءٌ وبها حرارةٌ مُنتشره
من ذا الذي كوّنها في الجو مثل الشرَرَه
وانظر إلى الليل فَمَنْ أوجد فيه قَمَرَه
وزانه بأنجمٍ كالدُرر المنتثره
والطودِ[1] من طوّده والبحر مَن ذا سجّره[2]
والريح من أرسلها والماء مَن ذا فجّره
وانظرْ إلى الغيمِ فمن أنزلَ منه مَطَرَه
فصيّرَ الأرضَ به بعد اغبرارٍ خضِره
وانظر إلى الروض فمنْ نوّع فيه زَهَره
وانظر به فراشةً صاعدةً مُنحدِره
جناحها يشبه ني خطوطه المستطِره
ديباجةً موشيّةً ننشرها كالحَبَره

---

(١) الطود: الجبل العظيم.

(٢) سجر البحر: ملأه بالماء.

فانظر وقل: من ذا الذي أوجد هذي الحشره
وانظر إلى المرء وقل من شقّ فيه بَصَرَه
من ذا الذي جهزه بقوّة مُفتكِره

***

ذاك هو الله الذي ويلٌ لِمَنْ قد كفَره
ذو حكمةٍ بالغةٍ وقُدرةٍ مُقتدِره

الوطن

وطني هو القُطرُ الذي أنا عائشٌ ... في ظلّ جنته المديدِ وساكنُ

وظِلالُ جنته مفاخرُ أمتي ... ومآثرٌ لجدودنا ومحاسِنُ

وطني الذي أحسستُ عند إقامتي ... في غيره أني غريبٌ ظاعِنُ

وحسدتُ هبّةَ كلِّ ريح نحوه ... وغبَطتُ من هو فيه حِلٌّ قاطنُ

وأحِسُّ حين إليهِ أرحَلُ آيباً ... أني تبطّنني سرورٌ باطنُ

وأظلُّ مبتهجاً إذا شارفتُه ... وبَدتْ مبانٍ منه لي وأماكنُ

وتسرني أكواخه وقصورُه ... لَما أشاهدها به وأعاينُ

هذا هو الوطنُ الذي منذ الصبا ... أضحى له حبٌّ بقلبي كامنُ

إني أغارُ عليه إذ أحببتُه ... من أن يقارنه سواي مقارنُ

وإذا يهاجمهُ العدوُّ فإنني ... بدمي له دَفْعَ المهاجم ضامن

فَليعلم الثقلان طُراً أنني ... ممن يقاتل دونه ويطاعنُ

ويقول مثل مقالتي أبناؤه ... حَدَثٌ ومكتهِلٌ وشيخٌ طاعِنُ

الأم وابنها الصغير

إن الـرواة رووا لـنـا فـيـمـا رووا — أنْ كـانَ والـدةٌ لـهـا ولـدان

فـأتـى الـصـغـيرُ فـقـبّـلـتـه أربـعـاً — وهـو ابـن خـمـس بـعـدهـا سـنـتـان

وحـنـتْ عـلـيـه وبـعـد طـولِ حُـنـوّهـا — قـالـت لـه بـتـعـطّـف وحـنـان:

«لـو كـنـت تـعـلـم يـا بُـنـيّ مـحـبـتي — إيّـاك مـا مـقـدارُهـا بـجَـنـانـي[1]

لـعـجـبـت مـن أمّ بـحـبـك قـلـبُـهـا — يـمـسـي ويُـصـبـح دائـم الـخـفـقـان»

فـأجـابـهـا، وأنـا كـذا لـكـنّـمـا — حُـبـي وحُـبـك مـا هـمـا سـيـان

فـتـعـجّـبـت مـنـه وقـالـتْ عـنـد ذا — «لـمَ يـا بُـنـي!؟» فـقـال دون تـوان

قـد قـلـتُ ذاك لأنّ حـبّـك شـطـرُه — لأخـي، كـلانـا فـيـه مُـشـتـركـان

لـكـنـنـي أحـبـبـتُ أمـي وحـدهـا — إذ لا يُـشـاركُـهـا بـحـبّـي ثـان

---

(١) الجنان: القلب.

ديك الأرملة وابنها الجاهل

الدرة والكتاب

ضرب العُلاّم من أهل النُهى — مثلاً للجهلاء السُفها
أنّ ديكاً لفتاةٍ أرملة — كان يوماً باحثاً في المزبله
فرأى في الزبل مذ ألقى النظر — دُرّةً تُحسب من أغلى الدرر
غير أنّ الديك من حُمقته — يجهل القيمة من لُقطته
فمضى يحملها في فمه — وهي أغلى قيمة من دمه
فأتى العلاّف في يوم مطير — طالباً منه بها كفّ شعير
فقضى العلاّف منه العجبا — ثم أعطاهُ بها ما طلبا
فتولّى الديكُ من حُمقته — وهو المغبون في صفقته

***

مثل هذا الديك نجلُ الأرمله — كان من أجهل كلّ الجهله
كان يوماً هو في البيت يطوف — فاحصاً عن كلّ ما فوق الرُفوف
فرأى ثَمّ كتاباً مُذهَبا — هو في عهدٍ قديم كُتبا
غير أنّ الغُمْر[1] بالجهل مُصاب — فهو لا يعرف ما قدرُ الكتاب
قال هذا السفر[2] لا ينفعنا — وعن الإملاق لا يرفعنا
وغدا يحمله في كُمّه — كاتماً فعلته عن أمّه

---

(١) الغمر: هو الذي لم يجرب الأمور.
(٢) السفر: الكتاب.

وإلى الوراق فوراً قد مضى ... وبه منه زيوفاً قبضا
فغدا الجاهلُ في فعلته ... كأبي غبشان[1] في صفقته

***

إنما الجاهلُ كالديك أفين ... وكتابُ العلم كالدرّ ثمين

(١) أبو غبشان: كنية الديك، وهي من الغبش بقية الليل.

الديك في آخر الليل

إذا ما الفجرُ آذن بانصباح[1] | رأيت الديك يأخذ في الصياح
يصيحُ إذا الصباحُ دنا سروراً | ومن طربٍ يصفقُ بالجناح
كأن له لدى الإصباح وعداً | فكان دنوُّهُ سبب ارتياح
وإنّ له بجوف الليل صوتاً | يرنُّ إذا تموّج في الرياح
يشقُّ صداه صمت الليل وهناً | إذا أصدتْ بصيحته النواحي
ألا فاسمعْ له إن صاح صُبحاً | أتدري ما يقولُ بذا الصباح؟
يقول لنوّمٍ في الصبح هُبّوا | فإن النوم يقبُحُ في الصباح
وإن الشمسَ تطلعُ في غُدوٍّ | لتنهضكم وتغرُبُ في الرّواح
فخلوا النوم مُنتفضين منه | وقوموا مُسرعين إلى الفلاح
ألا فليسع من يبغي نجاحاً | فإن السعي من شرط النجاح

---

(١) انصاح الفجر: ظهر.

العنكبوت ودودة القز

العنكبوت :

أيها العاملون من غير جذوى هلْ سمعتُمْ بقصّة العنكبوت
حين لاقتْ دُويدة القزّ يوماً وهي تنسابُ بين أوراق تُوت

***

جاءتْ العنكبوتُ تختالُ كبراً ثمّ قالتْ تجاه تلك الدوده
لست مثلي إذا نسجت صناعاً[1] إنما فيك همة محدوده
إن نسجي في ليلةٍ ونهارٍ ضعف ما تنسجينه في عام
فانسجي إن قدرت مثلي وإلاّ فاتبعيني فأنت من خُدامي

دودة القز :

فتناهتْ دُويدةُ القزّ ضحكاً ثم قالتْ للعنكبوت الحسود
ليت ما تنسجين كان قليلاً أي نفعٍ في نسجك الممدود

***

إن ما تنسجين في كل دارٍ وسخٌ في سقوفها وخرابُ
أين نسجي وأين نسجك منهُ إنّ نسجي للابسين ثيابُ

***

---

(١) الصناع : الماهر في الصنعة، الحاذق في عمل اليدين.

كثرةُ الحرث في السباخ[1] شقاءُ لم يكن من ورائه حصدُ زرع

عمل نافع - وإنْ قلّ - خير من كثير الأعمال من غير نفع

---

(1) السباخ جمع السبخة، والسبخة: الأرض فيها ملح ونز.

حق الأم

ماذا يقولُ الولدُ البارُّ

أوجبُ الواجباتِ إكرامُ أمّي إن أمي أحقُّ بالإكرامِ
حَمَلَتْني ثِقلاً ومن بعدِ حَملي وَضعَتْني مَجهودةً لتمامْ
ثمّ في الحَول بعد ذاكَ وهذا أرضَعَتْني إلى أوان فِطامي
وَرَعَتْني في ظُلمةِ الليل حتى تركتْ نَومَها لأجل منامي
وبلطفِ تعهّدتْني إلى أنْ زالَ ضعفي واشتدَّ لينُ عظامي
عُنيتْ بي عنايةً واستمرّتْ بشرابي مهتمةً وطعامي
أنا مُذ كنتُ قبلُ في حضنِ أمّي يوم كانت تربّني باهتمام
لم أكن عند يقظتي أو رُقادي من أولي العقل أو أولي الأحلام
إنّما كنتُ كالسُّخيلة طفلاً فاقد الفهم عاجزاً عن كلام
فترعرعتُ ناشئاً ثم قد صر تُ غُلاماً ولم أكن بغُلام
وتفهمتُ حقّ أمي كبيراً عندما صِرتُ من أولي الأفهام
كلُّ هذا من فضل أمي ولولا فضلُها كنتُ عرضةً للحمام
إنّ أُمي هي التي خلقتني بعد ربي فصرتُ بعضَ الأنام
فلها الحمدُ بعد حمدِ إلهي ولها الشكرُ في مدى الأيام

الدينار

تالله ما الدينارُ إلاّ حيّةٌ ... صفراءُ يَقتلُ سمُّها الإيمانا

لكنّنا لو نَشربُ التِرياقَ مِنْ ... شَرفِ النُّفوسِ لِسمّه لوقانا

إنْ كانَ ذا الدينار يُشبِهُ حيّةً ... فالفقر يُشبه في الورى ثعبانا

أو كان للإيمانِ هذا قاتلاً ... فالفقر كان ولمْ يَزَلْ كُفرانا

فَلْنَكْسِب الدينار لكنْ مكسباً ... لا يستكينُ به الفتى خزيانا

ولنتّخِذْهُ لكلّ خيرٍ وَصْلَةً ... ولكلّ صعبٍ مِقوَداً وعِنانا

وَلْنَجعَلَنْهُ لكلّ مجدٍ سُلّماً ... ولكلّ حقّ مقولاً ولِسانا

ولنَدّخِرْهُ لكلّ خطبٍ عدةً ... ولكلّ حربٍ مُنصلاً[1] وسنانا

يا حاملَ الدينار أحسِنْ صَرْفَه ... وابتع به لك في الورى شُكرانا

واعلمْ بأنكَ حاملٌ - إلاّ إذا ... أحسنت موضع صرفه - شَيطانا

يا كاسبَ الدينارِ من غير التُقى ... أيقنْ بأنكَ كاسِبٌ خسرانا

فإذا أردتَ به انتفاعاً خالداً ... فاجعلْهُ فيما ينفعُ الأوطانا

وإذا أردتَ به التعزُّزَ والعُلى ... فاجعلْهُ في سُبُلِ الفجار مُهانا

فطبيعةُ الدينار أمرٌ مُعضلُ ... أعيا العُقولَ وحيّر الأذهانا

إنْ عزّ هان الدهرَ صاحبُهُ به ... ويَعزُّ صاحبُهُ به إنْ هانا

(١) المنصل: السيف.

تنويمة

إمراة الشهيد تنوّم ابنها

نـــمْ يـــا بُـــنـــيّ قـــلـــيـــلا　　وَعِـــش كـــريـــمـــاً نـــبـــيـــلا
أبـــوكَ مـــات قـــتـــيـــلا　　مـــنْ أجـــل هـــذي الـــمـــواطِـــنْ

***

نـــمْ يـــا بُـــنـــيّ مَـــديـــدا　　وعِـــشْ حـــمـــيـــداً مَـــجـــيـــدا
أبـــوك مـــاتَ شـــهـــيـــدا　　فـــي حُـــبّ هـــذي الـــمـــواطـــن

***

بُـــنـــيّ نَـــمْ مُـــســـتـــريـــحـــا　　وعِـــش قـــويـــاً صـــحـــيـــحـــا
أبـــوك مـــات جـــريـــحـــا　　مـــن أجـــل هـــذي الـــمـــواطِـــن

***

بُـــنـــيّ شـــنّ الإغـــاره　　أبـــوك لاقـــى بَـــواره
وأنـــتَ تـــأخـــذ ثـــاره　　مـــن الـــعـــدو الـــمُـــشـــاحـــن

***

عِـــشْ يـــا بُـــنـــيّ كـــريـــمـــا　　وكُـــنْ رَؤوفـــاً رحـــيـــمـــا
إذا رأيـــتَ يـــتـــيـــمـــا　　فَـــكـــنْ أخـــاه الـــمـــعـــاونْ

الدب والذئب الهرم

الدبُ صادفَ ذئباً في الفلا هَرِماً عيان طال عليه الدهرُ والأمدُ
فقال للذئب قولاً وهوَ يخدَعُهُ هَلُمَّ نمضي إلى ما فيه مُرتفد[1]
فسارَ يَتبعُهُ طوعاً فجاءَ به إلى محلٍ به من ولده عَدَدْ
وعند ذلك أغرى الدبُّ ولَدتَهُ بالذئبِ فافترسُوه وهو مُرتَعدُ
حتى أصاروه أشلاءً مُبددة وراح هدراً فلا عقل[2] ولا قَوَدُ
وكان للذئب ولد خمسة نبقوا وهُم صغارٌ يتامى ما لهم أحَدُ
لكنهم عندما اشتدت سواعدهم وصار كلٌّ له بين الذئاب يد
صالوا على تلكم الأدبابِ صولتَهم حتى لقد ظفروا منهم بما قصدوا
إذ أهلكوهم جميعاً في مساكنهم لم ينج لا والد منهم ولا ولد
فقال قائلهم من بعد ما أخلوا بالثأر واغتنموا كل الذي وجدوا
يا أيها الناسُ كلُّ الناس فاعتبروا لكل يوم على من يعتدون غدُ

(١) المرتفد: محل الكسب.

(٢) العقل: الدية. والمقصود: القصاص.

الرفق بالحيوان

اشفقْ على كل مخلوقٍ ظَفرتَ به ... ولا تعذّبهُ طيراً كان أمْ نَعما[1]

فإن في كلّ حي نابضاً وبه ... يحسّ مثلك - إن آلمتهُ - الألما

أُنظر إلى عينيّ العجماء كيف إذا ... يمسُّها الضُرُّ تَشكو حالها بهما

وكيفَ تنأى إذا خاشنْتَها بُعُداً ... وكيف تدنو إذا لاينتها أمَمَا

فارحَم لعُجمتها وافهمْ شكايتها ... وإن تكُنْ هي لم تلفُظ لك الكلما

واعطف على الحيوانات التي خُلقتْ ... مثلَ الأناسيّ في أحوالها أُمَما

فإن تكن عَجزَتْ عن شُكرِ راحِمها ... فما بها العجزُ عن حِسٍ بما رَحِما

لا ترجُم[2] الطير بالحصباء تُفزعُها ... فراجِمُ الطير مأخوذ بما رجَما

دَعْها بأعشاشها في الدَوح آمنةً ... ولا تكونَنْ ممنْ جارَ أو ظلما

خلَّت لك الأرضَ يا هذا فخلّ لها ... غُصنين في الدّوح تبني العُشّ فوقهما

أما لها الحقُّ أن تحيا بمجثمها ... كما حَيِيت على الأيام مُحتكما

واتركْ عصافيرَها في الصُبح صادحة ... تُبشّرُ الناس بالصُبح الذي نجما

فإن زقزقة العصفور مطربةٌ ... عند الصباح كشعرٍ رقّ مُنسجما

وإن رأيتَ حماماً حامَ من ظما ... عليك يوماً فلا تبخلْ عليه بما[3]

فكُلّ ذي كبدٍ حرّى تنال به ... من دفعِ حِرّته الأجر الذي عَظُما

فتلكَ مَوعِظتي فاحفِلْ بها وعِها ... إنْ كنت ممنْ زكا نفساً ومن كرُما

---

(١) النعم: الماشية والإبل أكثر ما يسمى بهذا الاسم.

(٢) الرجم: الرمي بالحجارة. الحصباء: الحصى.

(٣) بما: بماء.

الشمس

إنَّما الشمسُ المنيره — عينُ دُنيانا البصيره

وبها يُبصرُ كلٌّ — من بني الأرضَ مَصيرَه

نجتلي في الصبح منها — وجهَ حسناءَ غريره

ونرى فيها شُعاعاً — مُرسلاً مثلَ الغديره

إنها كُتلةُ نارٍ — في الأعالي مُستديره

في الفضا قد علّقتها — قُدرةُ اللهِ القَديره

إن هذي الأرضَ للشمـ — ـسِ هي البنتُ الصغيرَه

من قديمٍ وَلَدَتْها — بعد أولادٍ كثيره

إنما الأحياءُ في الأر — ضِ إلى الشمس فقيره

وجميعُ الناس منها — للمحايي مُستعيره

طينةُ الإنسان لولا — الشمسُ لم تَبرحْ فَطيره

فهي في مَعجن طين — أرض للحيّ خَميره

وبفضلِ النور منها — تُنبتُ الأرضُ المطيره

وهي المُخرجةُ السُّنبُلَ — من قَلبِ الشعيره

وبها تَظهرُ ألوان الـ — أزاهيرِ النَّضيره

إنّ هذا الجوّ بحرٌ — وبه الشمسُ جزيره

إنه أوسعُ من أنْ — يُدركَ العقلُ شَفيره[1]

---

(١) الشفير: طرف الشيء أو جرفه.

إنّ لـــلـــشـــمـــس بـــهـــذا الـــ ـجـــوّ أمـــثـــالاً كـــثـــيـــره

كـــلُّـــهـــا تـــنـــتـــشـــر فـــي الأبـــ ـعـــاد نـــاراً مُـــســـتـــطـــيـــره

كـــلُّ هـــذي الأنـــجـــم الـــزُّ هـــر شُـــمـــوسٌ مُـــســـتـــنـــيـــره

صـــغُـــرت فـــي الـــعـــيـــن لـــكـــن هـــي فـــي الـــعـــقـــل كـــبـــيـــره

لا تـــكـــونُ الـــشّـــمـــس هـــذي عـــنـــدهـــا إلا حـــقـــيـــره

كـــلُّ نـــجـــم فـــي الـــفـــضـــاء الـــرَّ حـــبِ قـــد والـــى مَـــســـيـــرَه

ولـــقـــد دارَ وكـــان الـــلـــ ـه فـــي الـــجـــو مُـــديـــره

فـــبـــهـــذا تـــتـــجـــلّـــى قُـــدرةُ الله الـــقـــديـــرَه

الأغنياء والفقراء

أيها الناظر ذا الفِقر ... بعينِ الازدراء

لا تزِد بلواه من فغـ ... ـلمكَ هذا ببلاء

إنّه يكفيه ما يجـ ... ـرَعُ من مُرّ الشقاء

أو ما يَشجيكَ منه ... أنه في بُرحاء

أوَ ما يَشجيك منه ... نفسٌ ذو صُعداء

أنتَ تَغدو بكساء ... وهو من غير كساء

وشواءً تتغذى ... وهو من غير غذاء

ولكمْ باتَ عشيا ... طاوياً دون عشاء

كُن - إذا كنتَ غنياً - ... راحماً للفقراء

أنت لولاهم لما أصـ ... ـبحت بعض الأغنياء

إن أهل الفقر يشقو ... ن لأربابِ الثراء

إنهم يسعون للمُثـ ... ـرين سعي الأجراء

إنهم قد مهنوا النا ... س بكد وعناء

وكفوهم كلّ شُغل ... مُنتجٍ كُلّ رخاء

أغنياءُ الناسِ عاشوا ... بمساعي الفقراء

الثعلب والغراب

أبـو حُـصـيـنٍ وقـاكَ الله صُـحـبـتـهُ — لأنـه ذو احـتـيـالٍ لـيـس يُـؤتـمـنُ
رأى غُـراباً قـد اسـتـعـلـى عـلـى غُـصُـن — مـن سـرحـةٍ وهـو فـي مـنـقـاره جُـبـن
فـظـلّ يـرنـو إلـيـه ثـم قـال لـه: — «أهـلاً بـمـنْ عـرشـهُ مـن سـرحـة غـصُـن»
أهـلاً بـمـن كـنـتُ مـشـتـاقـاً لـرؤيـتـهِ — ومـن هـو الـيـومَ بـاسـتـعـلائـه قَـمِـن[1]
ألا تـجـود بـصـوتٍ لـي فـأسـمـعـهُ — فـإنّ صـوتـك صـوتٌ مـطـربٌ حـسَـنُ
فـاهـتـزّ عِـطـفُ أبـي الـنـعـاب مـفـتـخـراً — بـالـمـدحِ واهـتـز مـنـه تـحـتـه الـفَـنَـنُ
وصـاح غـاقٍ فـطـاحـت مـنـه جُـبـنـتـهُ — وحـازهـا مـنـه ذاك الـثـعـلـبُ الـفـطـنُ
وظـلّ يـأكـلـهـا عـفـواً وقـال لـه — صَـهٍ فـصـوتـك مـمـا تـكـره الأذنُ
مـن كـان يـجـهـل مـا مـقـدارُ قـيـمـتـهِ — فـإنـه هـكـذا بـالـمـدح يـفـتـتـنُ

---

(١) قمن: خليق وجدير.

الربيع

كنا ببستانٍ لنا هو مربعُ   نلهو مع الأصحابِ فيه ونرتعُ

ونشمُّ أنفاس النسيم وبينما   كنا بنافح طيبه نتمتعُ

طلعتْ علينا غادةٌ ملكيةٌ   كالشمسِ بل هي في المحاسنِ أبدع

وأتت تميسُ بحلةٍ من سُندسٍ   من وَشيها فيها طرائق أربعُ

بضٌّ مجرّدها خميصٌ خصرها   والجسم منها بالطراوة مشبعُ

والياسمينُ بصدرها متفاوح   والوردُ في وجناتها مُتضوّعُ

رقّت كما رقّ السقيطُ من الندى   فتكادُ من لطفِ بها تتميّع

أما محياها فبدرٌ كاملٌ   وعليه من نَسجِ الأشعة بُرقع

زُنّارُها قوسُ الغمام وثَغرُها   طيّ ابتسامته بروقٌ تلمع

ومن الجلالة والجمال برأسها   تاجٌ بأزهار الرياض مرصّعُ

جاءت تهادى في الرياض كما مشى   ما بين عسكره المظفر تبّع

طوراً تميل إلى الوقار وتارةً   بين الرياض بمشيها تتخلع

وعلى مُحياها تحوم فراشةٌ   تدنو إليه وتارةً تترفّعُ

والبلبلُ الغرّيد قام حيالها   طرباً يغرد والحمامة تَسجعُ

وجميع أغصان الرياض موائلٌ   طوراً تقوم لها وطوراً تركعُ

والطلُّ ينثر لؤلؤاً قُدّامها   والسحبُ من فرطِ المسرّة تدمع

والماء يجري في الرياض وراءها   فكأنما هو في الرياض مُشيّع

والشمس تنظرها ولكن تستحي   منها فتسفر تارةً وتبرقع

حتى إذا ما جاوزتنا واقتدت   تمشي ونحن بلا اختيارِ نتبع

قاربتُها كيما أقبّل ذيلها ... والقلبُ مني بالصبابة مُترَعُ
فسمعت منها عند ذاك مقالةً ... قلبي لها من قبل أذني يَسمع
كانت تقولُ: «أنا الربيع أتيتكم ... فتنعّموا بمحاسني وتمتعوا»

الفأرة وأمها

الفارة والقطُّ والديكُ

قد قيل عن فارةٍ جاءت أُميمتها ... يوماً تُخبّرُها أمراً وتذكُرُهُ
قالت لها: «إنني مذ كنتُ لاعبةً ... في حيّنا وهو حيٌّ جلّ معشرُهُ
رأيت قطّاً وكان الديكُ جانبه ... في الأرض يبحث عن حبٍّ فينقُرُهُ
فالقطُّ قد راقني مرآه منقبضاً ... والديكُ منتفشاً قد راع منظرُهُ
له جناحٌ كبيرٌ فهو يُرسله ... مُصفّقاً وهو أحياناً يُشمّرُهُ
وقد علا في زمكاهُ[1] له ذنبٌ ... ضافٍ كمروحة في الظّهر ينشرُهُ
وعينُه تلتظي كالنار فهو بها ... يكادُ يُحرقُ ما قد كان ينظُرُهُ
وعرفُه احمرّ فوق الرأس من غضبٍ ... كأنه بالدّم القاني مُعَفّرُهُ
وقد يصيح صياحاً كان يُرعبُني ... فكنتُ إن صاح أخشاه وأحذرُهُ
لكنما القطُّ ما كانت ملامِحُه ... إلا موانِستي مُذ كنتُ أبصرُهُ
إذ جسمه قد حَكى في أصلِ خلقته ... جسمي ولكنما جسمي مُصغّرُهُ
وجلدُه مثل جلدي فوقه شعرٌ ... قد زانَ ابيضَهُ في الظهر اسمرُهُ
ولا أُخابر ذاك القطّ في ذَنَبي ... بل عنده ذنبٌ مثلي يُجرّرُهُ
وقد أقام أمامي رابضاً وله ... تلطّفٌ ليَ يبديه ويُظهرُهُ
حتى هممتُ جهاراً أن أكلّمه ... ولكن الديك عن ذا عاق محضرُهُ»

---

(١) الزمكى: أصل الذنب في الطائر.

فقالت الأمُّ: يا بنتي صَهٍ ومهٍ   فإنَّ قولكِ كلُّ الفارِ يُنكرُهُ

فأنتِ غِرٌّ وقد فاتتكِ تجربةٌ   والغِرُّ مُنعقدٌ بالطيش مِئزرُهُ

فما تعرّفت مَنْ يُرجى تلطفه   ولا تعرفتِ من يُخشى تجبرُهُ

والديكُ ويحك لا تُخشى بوادِرُهُ   وإن يكن غيرَ محمود تكبُّرهُ

أما علمتِ بأنّ القطّ مفترسٌ   يريدُ للفارِ مكروهاً ويُضمرُهُ

وإن أنيابه للفار نائبة   وإن أظفاره بالفار تُظفرُهُ

لا يخدَعنّكَ في حالٍ تلطُّفُه   فإن ذلكَ مكرٌ منه يمكرُهُ

والمكر باللطفِ غرّ الواقعين به   كالليل قد غرّ بعض الناس مَقمرُهُ

لا تأمننّ امرءاً قد راق ظاهره   ما لم تكن أنتَ تبلوه وتخبرُهُ

ولا يغرّك منه منظرٌ حسنٌ   كمْ منظرٍ حسنٍ قد ساءَ مخبرُهُ

اللعب بعد الدرس

جدّوا بدرس العلم حتى تتعبوا ... فإذا تعبتُم بالدراسة فالعبوا
فاللعبُ ليس يُبيحُهُ يوماً إلى ... متعلّم إلا اجتهادٌ مُتعبُ
وملاعبُ الطلاب بعد فراغِهم ... من درسهم حقٌّ لهم مُترتّبُ
فهي التي تُنمي لهم أبدانهم ... وتُريح من أذهانهم ما أنصبوا
والفكرُ منهكةٌ وإنّ شفاءه ... لعبٌ يُعادُ به النشاط ويُكسبُ
والجسمُ يكسلُ عند طول جماحه ... كالماء من طول الرُكودِ يُطحلِبُ
لولا متاعبُنا لما حصلت لنا ... في العيش راحتُنا التي نتطلّبُ
كُلّ الحياة مشاغلٌ لكنها ... لولا المشاغلُ مُرّة لا تعذُبُ
فالخبز دون المضغ يصعُبُ أكلُه ... والماءُ دون تجرّعٍ لا يُشربُ
وسعادةُ الإنسان بنتُ شقائه ... السعي أمّ والشقاءُ لها أبُ

أغرودة العندليب

سمعتُ شعراً للعندليب ... تلاه فوق الغُصن الرّطيب
إذ قال نفسي نفسٌ رفيعه ... لم تهوَ إلا حُسن الطبيعه
عشقتُ منها حُسن الربيع ... أحسن بذاك الحسن البديع

***

فالعيشُ عندي فوقَ الغُصون ... لا في قصورٍ ولا حُصون
أطيرُ فيها لفرط وجدي ... من غُصن وردٍ لغصن ورد
وفي فروع الأشجار بيتي ... فالظلُّ فوقي والزهرُ تحتي

***

فسلْ نسيم الأسحار عَني ... كم هزَّ عطف الأغصان لحني
وسل بشدوي زهر الرياض ... إني بحكم الأزهار راضي
فكم إلى ما به أفوه[1] ... أصغت وقالت لا فُض فوه[2]

***

يا قومُ إني خُلقت حراً ... لم أرضَ إلا الفضا مقراً
فإنْ أردتم أن تُؤنسوني ... ففي المباني لا تحبسوني
وإنْ أردتم أن تنطقوني ... فأطلقوني فأطلقوني

---

(١) أفوه: ألفظ الكلام.

(٢) فض فوه: جملة دعائية معناها «لا نثرت أسنانه ولا تفرقت» تقال لمن يستحسن قوله.

كرة القدم

قصدوا الرياضة لاعبين وبينهم ... كرةٌ تراض بلعبها الأجسام

وقفوا لها متشمّرين فألقيت ... فتعاورتها[1] منهم الأقدام

يتراكضون وراءها في ساحةٍ ... للسُّوق معتركٌ بها وصدام

وبرفس أرجلهم تُساقُ وضربُها ... بالكفّ عند اللاعبين حرام

ولقد تحلّق في الهواء فإن هوت ... شرعوا الرؤوس فناطحتها الهام

وتخالها حيناً قذيفةَ مدفعٍ ... فتمر صائتةً لها إرزام[2]

ولربما سقطت فقام حيالَها ... للضرب عبل[3] الساعدين همام

فتخالها وتخاله كفريسة ... سقطت فزمجر دونها الضرغام

لا تستقرُّ بحالةٍ فكأنها ... أملٌ به تتقاذف الأوهام

تنحو الشمال بضربةٍ فيردُّها ... نحو الجنوب مُلاعب لطّام

وتمرُّ واثبةً على وجه الثرى ... مراً كما تتواثب الآرام

وتدور بين اللاعبين فمحجمٌ ... عنها وآخر ضاربٌ مقدام

وكأنها والقوم يحتوشونها[4] ... قلبٌ به تتلاعبُ الآلام

راضوا بها الأبدان بعد طلابهم ... علماً تُراضُ بدرسه الأفهام

أبناءُ مدرسةٍ أولاء وكلُّهم ... يفعٌ مرير المرفقين غلام

---

(١) تعاورتها: تداولتها.

(٢) الإرزام: الصوت الشديد، يقال أرزم الرعد: إذا اشتد صوته.

(٣) العبل: الضخم القوي.

(٤) يحتوشونها: يجعلونها في وسطهم ويحدقون بها، وهي من قولهم «احتوش القوم الصيد».

لا بدّ من هزْل النفوس لجدُّها	تعب وبعض مزاجها استجمام[1]
فإذا شغلت العقل فالهُ سويعةً	فاللهوُ للعقل الطليح جمام
والفكر منهكةٌ فباستمراره	تهنُ العقول وتهزلُ الأجسام
إنَّ الجسوم إذا تكونُ نشيطةً	تقوى بفضل نشاطها الأحلام
هذي ملاعبُهم فجسْمَكَ رُضْ بها	واسلك مسالكهم عداك الذام

(١) الاستجمام: الراحة والتفكهة.

الأخلاق والحيوانات

كنْ كالطليّ وكالقمريّ متّدعا تنلْ من الناس كلّ العطف والشفق
وكن جريئاً على ما فيك من دَعةٍ مستأسد القلب نذباً غير ذي فرَق
ولا تكُنْ كدجاج الهند منتفخا فإنّ ذاك دليلُ الجهل والحُمق
ولا تكوننْ روّاغا كثعلبةٍ فالروْغُ أسوأ ما في الخلق من خُلق
ولا تكن عارماً كالتيس منتطحاً فالعرم مجلبةٌ للغيظ والحنق
ولا تكوننْ مسكينا ومُمتهنا مثل الحمار الذي يقتاد بالوهق[1]
ولا تكونن مهذاراً كضفدعة باتت منقنقة في ظلمة الغسق
ولا تكونن كالطاووس مفتتناً بالعجب فالعجب مدعاة إلى الجرق
ولا تكونن مثل القرد ذا بخل على طعامك تتلو سورة الفلق
ولا تكن ملِقاً كالكلب يحمله على التبصبص طبع فيه ذو ملق
ولا تكن عندما تدهاك داهية مثل الفراشة ذا طيش وذا نزق
بل كن رزيناً شديد الحزم ذا حذر مثل الغراب بمن لاقا لم يثق
تأمّل الخلق وانظر في طبائعهم واختر لنفسك منها أحسن الخُلُق

---

(١) الوهق: حبل في طرفه أنشوطة يطرّح في عنق الدابة.

ذو الودعات

مقابلة بين الحُمق والجَهل

لقد نقلَ الناسُ أحدوثَةً ونَنقُلُها نحن عمّن نَقَلْ
ففيها لمن شاءَ أُفكوهةٌ وفيها اعتبارٌ لِمن قد عَقَلْ
رووا أنه كان فيما انقضى من الأعصر الماضياتِ الأوَلْ
فتىً واهن الرأي ذو حُمقة تناهتْ فكانت به كالخَبلْ
يزيد بن ثروان كان اسمهُ وكان من الأزد أو مِن هُبلْ
وكانت على صدرِهِ لحيةٌ تكادُ بسرّته تتصلْ
ضفا شعرها الكثُّ مسترسلاً إلى القُصريين[1] كثير الخصلْ
فلو نَسجَ القومُ من شَعرها لحاكوا صِداراً لصدر الجَملْ
وتحسبُها وهي منفوشةٌ شِراعَ السفينة وهو الذَقلْ

***

وقد كان من حمقه أنه رأى وَدَعاتٍ ببعض السُبُلْ
فحاول في السلك تنظيمَها فكانت له بعدما قد فعلْ
مكانَ القلادةِ في عُنقهِ تدلُّ على حُمقه والخَطلْ
فقال له القومُ: «لِمَ هكذا فعلتَ؟» فقال: «لئلا أضلْ»
فشاعت حماقته واغتدى به يضربُ الناسُ فيها المثلْ

(١) القصريان: ضلعان يليان الترقوتين.

فهذي حماقتهُ فاعتبر بها واحمد الله يا مَنْ عقلْ

***

فإن كانَ ذو الودعات امرءاً يُعاب وما خَطبهُ بالجَلَلْ

فما قولكم في الجهول الذي تَسربَلَ بالجهلِ ثم اشتملْ[1]

وما حَقٌّ عذلٌ على أحمقٍ من الناس لكنْ على من جَهِلْ

لأنّ لذي الجهل عقلاً به على جَهلهِ يستحقّ العَذَلْ

فإن حقّر الحمقُ أربابَه فكم حقر الجهلُ بل كمْ قتَلْ

ولا يخجل المرءُ من حُمقه ولكنْ من الجهل كلُّ الخجلْ

ويُحتمل الحُمقُ عند الورى ولكنّما الجهل لا يُحتمَلْ

---

(١) تسربل: لبس. واشتمل (بالثوب): تلفف به وأداره على جسمه كله.

الصيف

جاء المصيفُ فجفّت الأنداء ... وشَكتْ يبوسَتَها به الأشياء

وتوقدت عند الهجيرة شمسُهُ ... فتلمّظتْ بلعابِها الصحراء

وعلى الديار تراكمت من شمسِه ... ملءَ الفضاء حرارةٌ وضياء

فعلى من الشمس المُنيرةُ أصبحت ... غضبى تجيشُ بصدرها الشحناء

مَدّت إلينا في الهجير أشعةً ... كالكهرباءة نارُها بيضاء

فكأنها بيضُ الحِراب لوَخزنا ... صُقلتْ فما بحديدها أصداء

حتى استجارَ الليل من لفحاتِها ... ركبٌ سرَوا فهدتْهُمُ الجوزاء

انظر إلى الحسناء في رأد الضحى ... تمضي فتلفحُ وجهَها الرمضاء

وتمرّ لاغبةً وفوقَ جبينها ... عَرَقٌ ووجنةُ خدّها حمراء

إن كان حر الشمس لوّح وجهَها ... فكذاك تُوذي الضرّةَ الورهاء[1]

***

إني لأغفر للمصيف ذنوبه ... ولو أن غارةَ هيفهِ شعواء[2]

فالصيفُ أرأف بالفقيرِ من الشتا ... ولذا تُحب قدومه الفقراء

قلّتْ به الحاجاتُ فالفقراءُ في ... أيامه والأغنياء سواء

مَنْ كان أعوزَهُ كساءٌ منهم ... فالصيفُ ملحفةٌ له وكِساء

والأرض ـ إن طلبوا الرقاد ـ وطاؤهم ... من دون مَنّ والسماءُ غِطاء

---

(١) الورهاء: الحمقاء.

(٢) الشعواء: المتفرقة الممتدة.

ولئن يكنْ كَدِرَ النهار فليله ... طَلْقٌ وفي وجه السماءِ صفاء

ولئن قسا عند الهجير فريحه ... هَبّت بحاشيتيه وهي رخاء[1]

أضحى فطابتْ في ضُحاهُ ظِلالُهُ ... وأتى الأصيل فطابتْ الأفياءُ

والصيفُ أحسن ما به لمُشاهدٍ ... صبحٌ أغر وليلةٌ قمراء

وأجلُّ ما يُرتاد فيه جُنَيْنةٌ ... تَرِفُ الظلالُ بها ويجري الماء

فعليكَ فيه بسرحةٍ[2] في منبعٍ ... تحنو عليك غصونُها الخضراء

---

(١) الرخاء: الريح اللينة التي لا تحرك فيها.

(٢) السرحة: الشجرة الطويلة لا شوك فيها.

تنويمة

الأم تنوّم طِفلَها

بُنيّ نومَ العافيه   وَقَتْك كلُّ واقيه
من شرّ كلّ داهيه   فعِش لأجل الوَطنِ

***

بُنيّ عشتَ ماجدا   تَكتسب المحامدا
حتى تكونَ رائدا   لأهل هذا الوطنِ

***

بُنيّ عشتَ سالما   تَكتسبِ المكارما
حتى تكون عالما   لنفعِ هذا الوطنِ

***

بُنيّ عشت فارسا   وللعلوم دارسا
حتى تكونَ حارسا   لمجد هذا الوطنِ

***

بُنيّ نمْ نوم الهنا   وعش لليبيا فطنا
تنفعُ هذا الوطنا   بكلّ فعلِ حَسنِ

المدارس

إنـــمـــا هـــذه الـــمـــدارسُ روضٌ ... يُـنـبـتُ الـمـجـدَ والـعُـلـى والـفـخـارا

تـتـغـذّى بـه الـنـفـوسُ غِـذاءً ... هـو يُـنـمـي الـعـقـول والأفـكـارا

جلّ فِـعـلاً إكـسـيـرُهـا الـمـتـعـالي ... كـيـف يـجـلـو الـقـلـوبَ والأبـصـارا

يَـدخُـلُ الـنـاشـئـونَ فـيـهـا مـن الـنا ... سِ نـحـاسـاً ويـخـرجـونَ نُـضـارا[1]

ربّ نـفـسٍ كـدرهـم قـد جـلاهـا ... الـعـلـمُ حـتـى أعـادهـا ديـنـارا

نَـضُـرتْ هـذه الـمـدارسُ رَوضـاً ... مـن بـنـي الـقـوم مُـنـبـتـاً أزهـارا

تـمـنـح الـعـاجـزَ الـضـعـيـفَ اقـتـداراً ... مُـوشـكـاً أن يُـغـالـبَ الأقـدارا

كـانـت الـنـاسُ فـي الـقـديـم عـبـيـداً ... وبـهـا الـيـوم أصـبـحـوا أحـرارا

فـعـلـيـكُـم فـيـهـا بـتـحـصـيـلِ عـلـم ... يُـرغـد الـعـيـشَ يُـسـعـد الأعـمـارا

نـحـن قـومٌ نـرى الـمـفـاخِـرَ - إلاّ ... مـن طـريـق الـعـلـوم - ثـوبـاً مُـعـارا

---

(١) النضار: الذهب.

كل شيء يتكلم

فما علينا إلا أن نفهم

لا شيء مما نَعْلَمُ إلا له تكلُّمُ
تكلمٌ مختصرٌ يَفهمه من يَفهمُ
فهو لقومٍ واضحٌ وهو لقومٍ مُبهمُ

***

إن الغُرابَ قد غدا يقول «غاقٍ غاقٍ»
فكانَ معنى قوله في نظرِ الحُذَّاق
من قام مثلي باكراً لم يُبلَ بالإملاق

***

إن الذبابَ قائلٌ بصوته الخِزباز
مَقالةً فَسّرها لنا ذوو الألغاز
مَنْ لم يُعِزَّ نفسه لم يحظَ بالإعزاز

***

قد أخذ العُصفورُ من بعد وُضوح الفَلق
يقول قولاً واضحاً بصوته المُزقزِق
إن رُمتَ رِزقاً طيباً فاسعَ وجِدَّ تُرزق

***

وكم سمعنا صرصراً في ليله المعتكرِ

يقولُ فيما مدّه	من صوتِه المُصرصِرِ
من يسهر الليلَ لكي	يصبرَ بدعاً يصبرِ

***

وضفدعٌ مُرتطمُ	ما بين ماءٍ ولثق[1]
قال بمُستنقعِه	وهو ينقُّ في الغسق
ما خابَ قطُّ من صدَق	ولا نجا من اختلق

***

والطبل عندَ ضربهِ	يخرجُ صوتاً دُمْ دُمْ
فكانَ معنى صوتِه	كما رواه مَر دُمْ
إن تفعَلِ الخيرَ فلا	تدعه لكنْ دُمْ دُمْ

***

والباب عند فتحه	قال لنا جَلَ تبَلَق
فكانَ معناهُ لدى	من سدّ رأياً وحذق
من دقّ بابَ مطلبِ	ولجّ في الدق انبلَق[2]

(١) اللثق: الماء والطين المختلطان.

(٢) انبلق الباب: انفتح.

الشتاء

قد كانت الأغصانُ مُخضرّةً   وكانت الطيرُ بها تَسجعُ
فصارت الأوراقُ مصفرّةً   تُسقِطها الرادة والزَّعزعُ[1]
ثم غَدت جرداءَ مزورّةً   والغيمُ أمسى عينُهُ تَدمَعُ
من أجل هذا المشهد المُحزِنِ

والليلُ قد طالَ على مَن شتا   وصار ليلاً بارداً مُظلما
لعلَّ هذا الرغدُ مذ صوّتا   هرّب منه تكلّم الأنجما
عَلامَ قد غيّم ليلُ الشتا   فارتاعتِ الأنجمُ مُذ غيّما
واحتجبت فيه عن الأعينِ

والريح من برد الشتا صرصَر   والجوُّ يبدو عابساً مُطرِقا
قد حار فيه التَربُ المُعسِرُ   إذ لم يجد فيه له مرفقا
يا أيها الناسُ ألا فاذكروا   من كان منكم في الشتا مُملِقا
وأحسنوا فالفوز للمُحسنِ

إن الشتا أرحَمُ للمُعدم   منكم وإن أوجعَه بردُه
لأنه بالعارض[2] المُسجِم   يُنبت زرعاً يُرتجى حصده
حتى تفوزَ الناسُ بالأنعمِ   مما لهم أنبته جوده
ويَشبعُ المُعدِمُ كالمُغتني

---

(١) الرادة: الريح تتحرك تحركاً خفيفاً. والزعزع: الريح الشديدة التي تزعزع الأشياء.
(٢) العارض: السحاب. المسجم: المنصب.

المقعد والأعمى

بالتعاون تَهونُ المصائب

وأكسح[1] من بني الغبراء أخنى ... على رجليه داؤهما الدفين
يهمُّ بحاجةٍ فَيَعيَ عنها ... وليس على المراد له مُعين
ويزحَفُ فوقَ وجه الأرضِ زحفاً ... وإن يكُ تحته وَحْلٌ وطين
ويمسي موجعاً قلقاً حشاهُ ... له في كلّ داجيةٍ رنين[2]
فمرَّ على طريق الناس يوماً ... كما مرّت سلحفاة حرون[3]
فلاقاهُ من الطرّاق أعمى ... قويُّ الجسم مقتدرٌ بدين[4]
ولكنْ ليسَ يعرفُ أين يمشي ... ومِنْ أينَ الطريقُ له يكون
يُقدِّم خطوةً ويردّ أخرى ... ويُزعجه التحركُ والسُكون
فقال له: رويدَك إنّ قلبي ... كقلبكَ أيها الأعمى حَزينُ
غدوتُ سجينَ إقعادي وعجزي ... وإنك بالعمى رجلٌ سجين
وإني اليوم رجلي أعوزتني ... وأنت اليومَ تعوزك العُيون
فلو أنّا بلوانا اتحذنا ... لكانت هذه البلوى تهون
وكنتُ إذن برجلكَ مُستعيناً ... وكنتَ إذن بعيني تستعينُ

---

(١) الأكسح: المبتلى بداء الكساح: وهو داء تتعطل به قوى الرجلين. الغبراء: الأرض. وأخنى عليه الدهر: طال عليه وأهلكه.

(٢) الداجية: الليلة المظلمة. الرنين: الصوت المحزن.

(٣) الحرون: يقف ولا ينقاد.

(٤) البدين: العظيم البدن.

فوافقه الضريرُ وقال مرحى | فرأيك بالرضى مني قمين[1]
وأصعدَه على كتفيه فوراً | وظلَّ يسيرُ وهو له قرين
فكان عليه كالربّان[2] يجري | به الأعمى كما جرت السفين
وهانَ الخطبُ من هذا وهذا | وعن قلبيهما انجلت الشجونُ
وكلُّ مصائبِ الدنيا إذا ما | تعاونَ أهلها فيها تَهونُ

(١) قمين: جدير.
(٢) الربان: رئيس الملاحين.

آثار العرب الخالدة

قصر الحمراء

قف على الحمراء واندُبْ　　　مُضَرَ الحمراء فيه

واسأل البنيان ينبئـ　　　ـك بأنباء ذويه

ويحدّثك حديث الـ　　　ـمجد والعيش الرّفيه

بكلامٍ محزن اللهـ　　　ـجة يُبكي من يعيه

فيقول القلب آهاً　　　ونقولُ الأذنُ إيهِ

صاحِ لو كانَ لذا الدهرِ (م)　　　حياءً يتقيه

ما رمى العربَ أباةَ الـ　　　ـضيم بالخطبِ الكريه

لا ولا جَرّ بغرنا　　　طَةَ أذيالَ سفيه

حيثُ هذا القطرُ أمسى　　　خالياً من مُبتنيه

فازدَرِ الدهر وسفه　　　كُلَّ مَنْ لا يَزدَريه

وإذا كنتَ حليماً　　　فابكِ من دهرِ سفيهِ

حق المعلم
ومنزلته في المجتمع المدني

إذا كانَ جهلُ الناس مدعاةَ غيّهم فليس سوى التعليم للرشد سُلّم
فلو قيلَ من يستنهضُ القومَ للعلى إذا ساءَ محياهم لقلتُ المُعلّم
مُعلّم أبناءِ البلادِ طَبيبُهم يُداوي سقام الجهل والجهلُ مُسقم
وما هو إلا كوكبٌ في سمائِهم به يهتدي الساري إلى المجدِ منهُمُ
فلا تبخَسن حقّ المعلم إنه عظيم كحق الوالدين بَلْ أعظم
فإنّ له منكَ الحجا وهوَ جوهرُ وللوالدين العظمُ واللحمُ والدمُ
إلا إنما تعليمُنا الناس واجبٌ وإن على الجهّال أن يتعلموا
وما أخذَ الله العهودَ على الورَى بأن يعلموا حتى قضى أن يعَلّموا

النوم
والحاجةُ إليه

حبذا النومُ فهو للروح رَوْحٌ ... من عَناءِ الهموم والأتراح

وهو تجديدُ قوةٍ ونَشاطٍ ... لِجُسومٍ روازحٍ أطْلاح(١)

حبذا النومُ ترتقي النفسُ فيه ... عالماً فوق عالمِ الأشباح(٢)

تلفون به إلى الغيب نُصغي ... وتلسكوبنا إلى الأرواح

حبذا النوم إنه شَرَكٌ يمتـ ... ـدُّ في الجسم لاصطياد ارتياح

فهو للنفس من مراقي المعالي ... وهو للجسم من دواعي الصلاح

حبذا النوم فهو كالزيت للرو ... ح به تستضيء كالمِصباح

وهو معراجنا إلى أفقِ غيبٍ ... لن تناهى أبعادُه والنواحي

حبذا النومُ واصلاً بين حَيٍّ ... ذي ثواء ومَيْتٍ ذي بَراح

أيها القوم إنّ للنوم سلطا ... ناً قوياً لا يُتّقى بِسلاح

نافذ الحكم والقضاء على الإنسـ ... ـان في حُزنه وفي الأفراح

وعلى الأسد وهي في الغاب تدأى(٣) ... وعلى الطير وهي في الأدواح

---

(١) الروازح: من قولهم رزح الجسم: أي ضعف وهزل. والأطلاح: المتعبة المهزولة.

(٢) الأشباح: جمع الشبح: وهو ما ينظر بالعين.

(٣) تدأى: تختل وتراوغ للصيد.

على الخوان[1]

كيف ياكل النهم

أكَبَّ على الخوانِ وكان خِفّاً ... فلما قامَ أثقَلَه القيامُ

ووالى بينَها لُقَماً ضِخاماً ... فما مَرِئَت له اللقمُ الضّخامُ

وعاجلَ بلعَهُنَّ بغيرِ مَضغٍ ... فهنَّ بفيهِ وضْعٌ فالتهامُ

فضاقت بطنُه شِبَعاً وشالتْ ... إلى أن كادَ ينقطِعُ الحزامُ

فأرسلتُ اللحاظَ إليه شَزْراً ... وقلتُ له رويدَك يا غُلامُ

أتزدَرِدُ الطعامَ بغير مضغٍ ... على أيام صحتك السّلامُ

فلا تأكلْ طعامَك بازدرادٍ ... مُعاجلةً فيأكُلك الطعامُ

ألا إن الطعامَ دواءُ داءٍ ... به ابتليتَ من القِدَمِ الأنامُ

فداوِ سقام جوعك عن كفافٍ ... فإكثارُ الدواء هو السّقامُ

وما أكلُ المطاعم لالتذاذٍ ... ولكن للحياةِ بها دوامُ

طعامُ الناس أعجبُ ما أحبوا ... فمنه حياتُهم وبه الحِمامُ[2]

وأعجبُ منه أن الناس راموا ... تنوّعه، ألا بئس المرامُ

---

(١) الخوان: ما يوضع عليه الطعام ليؤكل.

(٢) الحِمام: الموت.

التلغراف والكهرباء

للبرق أسلاكٌ تؤدي الأخبار ... دقيقةٌ مثل دِقاق الأوتار
فوق الثرى مُدت وتحت الأبحار ... في عَمَدٍ قد رُكّزت كالأشجار
ما بين كل عشرات الأمتار ... تحسبُها في القفز جن البقار
شاخصةً باديةً للأنظار ... ممتدّة نحو جميع الأقطار
للكهربائيةِ فيها تيار ... ينقُلُ في آن كلمح الأبصار
جوائب الأنباء نحو الأمصار ... لله من سلك دقيق قد صار
في الجوّ مجلى لجليل الأخبار ... والكهربائيةُ شيء قد حار
في كنههِ أهل النهى والأفكار ... أسفَرَ منها الوجه بعض الإسفار
ولم يَزلْ مُحتجباً بالأستار ... في طيّها نورٌ مُفادٌ من نار
وكم لها بين الورى من آثار ... تطوي المسافات بهم في الأسفار
وتنقلُ الأخبار ذات الأخطار ... وهي تُضيء ليلهم بالأنوار
فتجعلُ الآصالَ مثل الأبكار ... مشرقةً، مبهجةً للأنظار
وقد تُداوي كلّ داءٍ ضرّار ... فالسقمُ تشفيه بغير عقار
والجُرحُ تأسوه بغير مِسبار ... وهي لَعَمْري ذاتُ لفح سيار
لها نفوذٌ في جميع الأقطار ... في الحيوان والثرى والأشجار
وفي رياح الجو ذات الإعصار ... وفي بحار الأرض ذات التيار
وقد سرت في كلّ غيم مدرار ... بها تسحّ هاطلاتُ الأمطار

فهي بهذا الكون سرُّ الأسرار

البلبل والورد

إن بلبلاً من نسيم السحر / لما جرى في المربع المُخمل
أخبر رياه أصحَّ الخبرِ / عما جرى في الروضِ للبلبل
إذ هو مُذ ألقى به ناظره / من بعد ما ثغر الصباح ابتسمْ
صادف فيه وردَة زاهرة / والطلُّ كاللؤلؤ فيها انتظم
مضمومةٌ أوراقُها الناضرة / مثل فم يطلب تقبيل فمْ
فظلّ يرنو مستديم النظرْ / رُنُوّ ظمآن إلى منهل
وهي غدت مما بها من خفرْ / مُحمرّةً من نظرٍ مخجل
ثم تمادى غرداً صادحاً / يُعلنُ للوردة أشواقهُ
ينطقُ بالحبّ لها بائحاً / وهي التي تفعلُ في إنطاقه
وتنشر الطيب له نافحاً / كأنها تقصد إنشاقه
حتى غدا البلبل منذ الصغر / في حبّها منطلق المقول
ينشد فيها شعره المبتكر / ولا يَني فيه ولا يأتلي
أما ترى الأزهار كيف اغتدت / فراشةُ الروض عليها تطير
لها جناحٌ هي منه ارتدت / ملاءةً موشيةً من حرير
فهي إلى الروضة مُذ وردَت / أرسلها البُلبلُ نحو الأمير
تحمل للورد أمير الزهر / رسائل الشوق من البلبل
فشاع في الأزهار هذا الخبر / واستوجب العطف على المرسل
حتى إذا الوردُ مضى وانقضى / وعادت الروضةُ كالبلقعه
مسّت حشا البلبل نارُ الغضا / من حُرقة البين الذي أوجعه

لا تسألِ البلبل عما مضى … في زمن الورد له من دعه

ولكن اسألْ في السماء القمر … عن خبر الورد مع البُلبُل

إذ كان يُصغي منهما للسمر … وهو مطلّ ناظرٌ من علِ

فراشة الروضة ظلت لذا … تحومُ والأزهارُ من تحتها

تقبل الزهرَة ذات الشذا … طائرةً منها إلى أختها

وتسألُ الأزهار عما إذا … مرّ فقيدُ الورد من سمتها

لتخبر البلبُل بعض الخبر … لعلّه غُمّته تنجلي

فإنه بات حليف السّهر … مُذ نزح الوردُ عن المنزل

كتاب
خواطر ونوادر

الرصافي بقلمه

أمي: اسمها فاطمة بنت جاسم ونجود الشرّاد من عشيرة القراغول التي هي بطن من شمّر ولم تزل هذه العشيرة في حالة البداوة يوجد قسم منها اليوم في لواء الكوت يشتغلون بالزراعة.

هي كانت مرجعي في كل شيء حتى بعد تجاوزي العقد الأول من حياتي لأني كنت لا أرى أبي إلاّ قليلاً فهي التي كانت ترسلني إلى الكتاب وأنا صغير وهي التي كانت تجهّز لي كل ما يلزم لذلك. وأنا اليوم كلما ذكرتها جاشت نفسي بالأحزان لأني أشعر أنني لم يساعدني الحظ على القيام بالواجب الذي لها عليّ ولم أستطع أن أقوم ببعض الواجب لها إلاّ بعد سفري إلى الآستانة فكنت أرسل إليها الدراهم من هناك على التوالي حتى جاءت الحرب وسقطت بغداد فانقطعت عني أخبارها وتوفيت بعد سقوط بغداد ولم يبلغني خبر وفاتها حتى جئت إلى بغداد سنة ٢١ ولذا أُصبح اليوم وأُمسي وأنا منها في ذكرى محزنة ومؤلمة جداً.

أبي: اسمه عبد الغني من عشيرة الجباريين الكائنة في داخل لواء كركوك وهذه العشيرة تدّعي أنها من السادة العلوية والناس يعرفونها كذلك ولم أسمع ذلك من أبي لأني كنت قليل الاجتماع به وإنما حققته من بعض الذين يعرفون هذه العشيرة. وكان محجقاً.

خواطر ونوادر

الخاطر هو الهاجس الذي يقع في خلدك عفواً بلا قصد، أو بداع من دواعي التفكير. وأكثر ما يكون إذا كنت معتزل الخلطاء منفرداً عنهم. ولو أني من أول عهدي بالتفكير جمعت خواطري لكانت شيئاً كثيراً.

وها أنا اليوم أثبت في هذه الكرّاسة شيئاً مما عنّ أو يعنّ لي من الخواطر. وأضيف إليها بعض ما صادفته في كتب الأدب من المسائل التي لها شأن في الأدب أو في غيره من أمور الحياة.

وإن الذي دعاني إلى إثباتها هنا هو أنها حرة طليقة في سنوحها من كل قيد فلا أرمي من ورائها إلى غاية خاصة، ولا أريد بها إقناع مخالف أو إرضاء موافق. بل أنا منها مثلما هي مني حر طليق فلا أماري بها ولا أداجي. وإذا كانت كذلك فعسى أن يجد فيها من يطالعها من أهل الحرار فائدة. وإلا فكم سودت المحابر قبلها من قراطيس كانت في الناس أقلّ نفعاً من نقع الكراديس. فإليكها كما هي بلا ترتيب ولا تبويب.

٣٠ آب ١٩٤٠ الفلوجة

الكاتب

معروف الرصافي

لو كنت مصوراً

لو كنت مصوراً لصورت محمداً رسول الله جالساً في مسجده بالمدينة وحوله أصحابه وقد جلست إلى جنبه السيدة عائشة أم المؤمنين ملاصقة له متكئة عليه واضعة خدها الأيمن على منكبه الأيسر وقد طوقته بيدها اليمنى فوضعتها على منكبه الأيمن وهي في هذه الحالة تنظر إلى الحبشة يرقصون في المسجد النبوي ويلعبون والنبي ينظر إليها تارة وإليهم أخرى متابعة لها فيما أرادت من النظر إلى هذا المرقص الشريف.

هذه هي الصورة الحسنى التي أردت تصويرها لو كنت مصوراً ماهراً إذن لأتيت بمعجزة غراء من معاجز الفنون الجميلة. ولأظهرت إلى عالم البداعة لوحاً بديعاً من ألواح الحب والجمال يساير اللوح المحفوظ في العظمة والجلال، ولكشفت الستار عن سر عظيم من أسرار الحب النبوي الذي اشترَكَتْ في تبجيله الأرض والسماء.

الحق والباطل

إذا انسلخنا من أنفسنا واندمجنا في حقيقة الوجود الكلّي المطلق اللانهائي وعلمنا أن الحق كلمة ترادف الممكن وأن الباطل كلمة ترادف المحال. وعندئذٍ قلنا: كل ما وقع في هذا الوجود فهو حق إذ لو كان باطلاً لما وقع. وكل ما لم يقع فهو باطل لأنه مستحيل الوقوع فلو كان حقاً لما امتنع وقوعه.

فالحق هو الممكن والباطل هو المحال. وإذا ثبتت حقية كل ما وقع في عالم الكون والفساد انتفى الحسن والقبح من الوجود الكلي المطلق اللانهائي. وتبيّن لنا أن ليس في الدنيا باطل. وهذا هو الذي تقتضيه الآية الواردة في سورة هود من القرآن: ﴿وما من دابة في الأرض إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾.

إذ لا ريب أن الله الذي هو على صراط مستقيم إذا كان هو الآخذ بناصية كل دابة فكان هو القائد لها في جميع أحوالها كانت كل دابة في جميع أحوالها على صراط مستقيم أيضاً بحكم الضرورة. وهذا هو معنى ما قلناه من أنه ليس في الدنيا باطل، وأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع. فإذا قلنا لشيء واقع بأنه باطل كان معنى ذلك أنه باطل بالنسبة إلينا لأنه مخالف لما نريده ونألفه لا بالنسبة إلى الحقيقة المطلقة. فكل ما نعتقد ببطلانه من الأباطيل الواقعة لا يكون بطلانه إلا نسبياً لا حقيقياً.

بقي هنا شيء يجب التنبيه إليه وهو أنه جاء في الآية استعمال كلمة «دابة» ولكن ليس المراد أن هذا الحكم أعني «الأخذ بالناصية» خاص بالمخلوقات الحية.

كلا! بل الله تعالى آخذ بناصية كل شيء حتى القشة والمدرة. وإنما عبّر في الآية بالدّابة لأنه في مقام بيان أحوال المخلوقات الحية لا غير.

والمفهوم بالبداهة من هذه الآية أن لفظ الجلالة «الله» هو لفظ يرادف بمعناه الغريزة والطبيعة. إذ لا ريب أن جميع الأشياء من المخلوقات الحية وغير الحية خاضعة لحكم الطبيعة والجبلة التي هي مجبولة عليها، فالطبيعة الجبلية آخذة بناصية كل شيء. وقد جاء لفظ الجلالة مرادفاً للطبيعة في كثير من الآيات القرآنية كما هو ظاهر لكل من قرأ القرآن بتأمل وتدبّر.

في عالم الأدب

أرسل إليّ من خارج العراق كتاب يسألني مرسله: هل تؤمن بزعامة مصر الأدبية للشرق العربي؟ فكتبت إليه الجواب الآتي:

إن الزعامة في العلم والأدب لا يمكن أن تكون لقطر على آخر أو لبلد على بلاد أخرى إلاّ إذا كان للأول على الثاني زعامة في السياسة أيضاً. ذلك لأن القطر أو البلد الذي له زعامة سياسية يكون مركزاً يأوي إليه من الأطراف كل ذي علم وأدب فيجتمع فيه النبوغ العلمي والأدبي وبذلك يتسنّى له أن يقود ما يتبعه من البلاد إلى ما شاء من علم وأدب. وتلك هي الزعامة التي تحصل له في العلم والأدب مع زعامته السياسية بحكم الضرورة.

وليست مصر كذلك بالنسبة إلى الشرق العربي حتى تكون لها الزعامة الأدبية عليه. نعم! لا ينكر أن مصر قد سبقت الشرق العربي بنهضتها الأخيرة في العلم والأدب سبقاً زمانياً ولكنها لم تنشر فيه ثقافة ولم تعبّد فيه للعلم والأدب طريقاً. وإنما أرسلت إليه بقصد التجارة كتباً وجرائد ومجلات. وبالإجمال أرسلت إليه مطبوعات. ولا ينكر أن الشرق العربي انتفع بمطبوعاتها ولكن ذلك لا يجعل لها عليه زعامة في العلم ولا في الأدب.

فإن جاز أن يجعل ذلك لها زعامة أدبية على الشرق العربي جاز أن تشاركها في تلك الزعامة بيروت لأنها أرسلت بقصد التجارة أيضاً إلى الشرق العربي ما أرسلته مصر من مطبوعات وإن كان ذلك بصورة مصغرة بالنسبة إلى مصر.

وأيضاً إن الزعامة الأدبية لا يمكن أن تكون إلاّ نتيجة من نتائج الاستقلال الأدبي. وليس في مصر ولا في غيرها من يستطيع أن يدّعي أن مصر اليوم قد تقدّمت في الأدب

بحيث أصبحت مستقلة بآدابها. وهل للأدب المصري اليوم طابع خاص يمتاز به عن الأدب العربي في غير مصر من بلاد العرب أو من بلاد الشرق؟ كلا!

وإنما مصر اليوم كغيرها من بلاد الشرق العربي لم تزل في دور التقليد للغرب في العلم والأدب. فالحقيقة التي لا ينبغي للعاقل المفكر أن يشكّ فيها هي أن مصر اليوم كغيرها من بلاد العرب سالكة طريق التقليد في العلم والأدب تحت زعامة الغرب. خصوصاً في الأدب الروائي والمسرحي فإنها فيهما مقلّدة للغرب تقليداً أعمى لم تتحقق حتى الآن صحة موافقته للذوق العربي وللحياة الشرقية العربية. هذا بقطع النظر عن الصبغة الإسلامية الظاهرة في الحياة العربية. فإن هذه الصبغة تنبو كل النبو عن الأدب المسرحي الذي أخذت مصر اليوم تمشي فيه على آثار الغرب.

وخلاصة القول أن مصر اليوم في طور التقليد. وكل ما هناك هو أن الشوط الذي جرته مصر أبعد من الشوط الذي جراه غيرها من بلاد الشرق العربي. وليس في ذلك ما يجعل لها زعامة على غيرها.

هذا ما نقوله في الزعامة الأدبية إذا أضيفت إلى قطر من الأقطار أو إلى بلد من البلاد. أما إذا أضيفت إلى فرد من الناس فمن البعيد أن يتفق الناس عليها فيه وأن يعترفوا بها له. وهذا المتنبي مثلاً قد ملأ الدنيا في زمانه وشغلها بشعره كما قالوا ومع ذلك لم يعترف له أهل زمانه بزعامته عليهم في الشعر. فالكلام في هذه الزعامة الأدبية الفردية أو الشخصية لا يأتي بنتيجة والجدال فيها لا يصل إلى نهاية. اللهم إلا إذا أيّدتها القوة فإنها حينئذٍ تكون كزعامة الفرد السياسية التي تدعمها القوة فيعترف بها الناس له. وقد تقتضيها المصلحة العامة أو الخاصة.

نسمع اليوم من مصر صوتاً يدعو إلى التجديد في الأدب، غير أنّا نسمع جعجعة ولا نرى طحناً. فلا يأتينا أصحاب ذلك الصوت إلا بما يجعلنا نعتقد أنهم يدعون إلى تقليد الأدب الغربي. فلو قال هؤلاء نحن ندعو إلى التقليد لكانوا في هذا القول أصدق منهم فيما يقولونه من الدعوة إلى التجديد.

إذا جاءنا الأديب بما يصوّر لنا صور الحياة المحيطة به تصويراً موصِلاً إلى الغاية التي ينزع إليها في أدبه جاز أن نقول عنه بأنه مجدد في أدبه غير مقلّد. أي أنه لا يأتيك بصورة طبق الأصل من أدب عفته الأيام ومن حياة غيرها الزمان كما يفعل

المقلدون من الأدباء. أما أساليب الكلام في الأدب فلا تحدّها حدود ثابتة مستقرة غير متحولة، بل هي تختلف باختلاف الشخصيات الأدبية. فمن ظهر في أسلوبه أثر محسوس من شخصيته الأدبية بحيث يمتاز به عن غيره من الأساليب، جاز أن نقول عنه بأنه مجدد في أسلوبه غير مقلّد. أي أنك لا تحس من أسلوبه بشخصية بعيدة عنه تمثّل نفساً غير نفسه وحياة غير حياته، كما هو الحال في أساليب المقلدين.

وسواء أكان التجديد هو هذا أم غيره يجب على دعاة التجدد أن يبيّنوا لنا ماذا يريدون به، فإن الظاهر من كلامهم هو أنهم يريدون منا باسم التجدد أن نقفو أثر الأدب الغربي، أي أن نقلّد في أدبنا أدب الغرب.

على أن الشرق العربي كله اليوم ساعٍ إلى هذا التقليد، لا في الأدب وحده، بل في كل شيء من حيث يشعر ومن حيثُ لا يشعر. وهل تقليد الأمم بعضها بعضاً في الأدب جائز؟! هذا سؤال لا يستطيع أحد أن يجيب عليه بنعم. لأن أدب كل أمة ليس إلاّ عبارة عن حالتها الروحية المتكونة من العقل والفطنة والشعور والعاطفة والأخلاق والعادات والدين والخرافات والبيئة والتاريخ. وهذه كلها أمور تختلف اختلافاً كلياً باختلاف الأمم. وقد تختلف روحيات الأمم بنسبة بعضها إلى بعض حتى يبلغ اختلافها التناقض. فلا يحسن من أمة أن تقلّد في أدبها أمة أخرى إلا مقدار ما يحسن رجل يمشي على الأرض أن يقلّد بهلواناً يلعب على الحبل. وبقدر ما يكون هذا التقليد مضحكاً ضحكاً سخرياً يكون تقليد أمة في الأدب أمة أخرى مضحكاً أيضاً.

ولا تنسَ أن الأدب يشمل بمعناه العام الأغاني والمراقص والمناحات أيضاً، إذ لا ريب أن الشعر هو أهم ركني الأدب. والشعر بأوزانه وقوافيه لم يكن إلاّ للغناء والرقص، أو للرثاء والنواح. فالتقليد في الأدب إذا بلغ غايته، معاذ الله، مسخ الأمّة مسخاً، وقلب كيانها القومي رأساً على عقب.

وليس معنى هذا أن الأدب العربي يجب أن يبقى على ما كان عليه في القديم إلى يوم القيامة. بل أدب الأمة العربية مثلها خاضع لقانون النشوء والارتقاء، فكلما ارتقت ارتقى معها وكيفما تطورت تطور معها. وإنما معناه أن التقليد لا يحسن أن يكون من الأمور التي يتطور بها الأدب عند الأمم.

الشعر والحقيقة

ليس الشعر بخيال محض كما يتوهمون، بل الخيال طريق واحد من طرقه الكثيرة، أو ثوب واحد من ثيابه العديدة. وإذا أرادت الحقيقة أن تطل من مشارف المنطق الحر فلا تجد لها مشرفاً أسمى ولا أبهى من بيت من الشعر. وإذا أردت على ذلك شاهداً فانشد قول شاعر البشر[1]:

وأشرف من ترى في الناس قدراً	يعيش الدهرَ عبد فم وفرج

أو قوله:

وحب العيش أعبد كل حر	وعلّم ساغباً أكل المرار

أو قوله:

قد تمادت على الفساد البرايا	واستوت في الضلالة الأديان

---

(١) يريد بهذا النعت أبا العلاء المعري وقد أشار إلى ذلك في قصيدته التي أرسلها إلى المهرجان الألفي الذي أقيم في دمشق احتفالاً بمرور ألف عام على وفاته:

حسن هل يا أخا مضرْ	نذكر خير مذّكرْ
نذكر شاعر البشرْ	خير من قالَ وافتكرْ

(عبد الحميد الرشودي)

التصفيق

كان العرب في القديم إذا رأوا أمراً يكرهونه أو سمعوا كلاماً ينكرونه صفقوا استنكاراً له وتعجباً منه. كما يدلّ على ذلك ما فعله كفّار قريش لما قال لهم رسول الله وهم عند عمه أبي طالب: «أعطوني كلمة واحدة تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم»، فقال أبو جهل: نعم وأبيك وعشر كلمات. فقال رسول الله: «تقولون لا إله إلا الله وتخلعون ما تعبدون من دونه». فصفقوا بأيديهم ثم قالوا: أتريد يا محمد أن تجعل الآلهة إلهاً واحداً، إن أمرك لعجب.

وقد صار الناس اليوم يستعملون التصفيق للاستحسان والتعظيم والإجلال، كما يفعلون ذلك اليوم في مجتمعاتهم إذا استحسنوا كلاماً سمعوه أو استقبلوا رجلاً عظيماً أجلوه واحترموه. إلاّ أن هذه العادة فيهم حديثة، ولم يكونوا يعرفونها من قبل وإنما انتقلت إليهم من أهل الغرب. وهم وإن كانوا قد تعودوها إلاّ أنهم لم يزالوا يخطئون مواقع استعمالها أحياناً فلا يصيبون الغرض المطلوب منها كما يصيبه أهل الغرب. حتى أن التصفيق الذي نراه ونسمعه في مجتمعاتهم وحفلاتهم يكون مصدره في الأكثر من رجل واحد إذا صفّق تبعه الجمهور بالتصفيق بلا شعور، ومن دون أن يفتكروا أن هناك ما يستحق التصفيق أو لا.

ولقد كثُر التصفيق عندنا على هذا النحو حتى أنه لو سألني سائل علام يدلّ عندك تصفيق الناس لمن ينشدون الشعر في الحفلات؟ لقلت بلا تردد: على سخافة الشعر الذي صفّقوا له وذلك لأني حضرت مرة إحدى حفلاتهم فقام فيها شاعر وأنشد قصيدة واستمر في إنشاده والقوم ساكتون مستمعون. وقد مرّت أبيات تستحق شيئاً من التصفيق إلاّ أنهم لم يصفّقوا. فلما أنشد قوله:

إن يــهــدم الــعــربــي حــوض جــدوده غــضــبــت عــلــيــه يــعــرب ونــزار

عجّ تصفيقهم فشق الهواء حتى بلغ عنان السماء. وما أدري هل أخبرهم هذا الشاعر بأمر عجيب لا يعلمونه إذ قال لهم من هدم بيت جدوده غضبت عليه جدوده.

التلقيب بالإضافة إلى الدين

لم نجد في أسماء الأولين من المسلمين اسماً مضافاً إلى الدين كشمس الدين وبدر الدين وفخر الدين ونحو ذلك. فكنت أسأل في أي عصر من تاريخ الإسلام حدثت هذه التسمية. ثم رأيت في تاريخ الخلفاء للسيوطي ما نصّه: «وفي سنة ست وسبعين وأربعمائة ولّى المقتدي بأمر الله (الخليفة العباسي) أبا شجاع محمد بن الحسين الوزارة ولقّبه ظهير الدين وأظن ذلك أول حدوث التلقيب بالإضافة إلى الدين».

أقول يجب أن نعتبر ذلك مبدأ لظهور الرياء الديني في الأسماء. لأن مظاهر الرياء الديني كثيرة إلاّ أنه لم يظهر في الأسماء إلاّ في هذا العهد. ومما يدعو إلى الأسف أن ذلك خاص بالمسلمين لأنّا لم نجد في جميع أهل الأديان اسماً مضافاً إلى الدين سوى المسلمين. ولا ريب أن إثم هذا النوع من الرياء الديني على المقتدي بأمر الله الذي أحدثه. ورحم الله أبا العلاء المعرّي القائل:

أرائيك فليغفر لي الله زلّتي فديني ودين العالمين رياء

إبراهيم وإسماعيل

لم نجد في العرب الأولين في عصر الجاهلية من تسمّى باسم إبراهيم ولا إسماعيل. حتى ولا في العرب المسلمين الذين أسلموا في عهد رسول الله. وإنما وقعت التسمية بهذين الاسمين عندهم بعد صدر الإسلام القائل بأبوة إبراهيم وإسماعيل للعرب العدنانية والذي ينسب بناء الكعبة التي هي بيت أصنام العرب الجاهليين إلى إبراهيم.

ولا ريب أن عدم وقوع التسمية بهذين الاسمين في العرب الأولين يدل على أنهم كانوا لا يعرفون أبوّة إبراهيم وإسماعيل لهم. وإلاّ فمن البعيد أن لا يتسمّوا بهما وهم يعلمون أن جدّهم الأعلى إبراهيم أو إسماعيل.

والذي نراه أن أبوّة إبراهيم للعرب ما هي إلاّ دعوة ادّعاها قصي ليتوصّل بها إلى أخذ ولاية البيت من خزاعة ونقلها إلى قريش. وقد أوضحنا ذلك وشرحناه في كتابنا «الشخصية المحمدية»[1] عند الكلام على أبوّة إبراهيم للعرب، فلا حاجة إلى إعادة ذكره هنا.

(١) لقد تم طبع كتاب الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس في ألمانيا سنة ٢٠٠٢ وقد قامت بنشره منشورات الجمل وهو يقع في ص٧٦٦. (عبد الحميد الرشودي).

طه ويس

مما يدل على أن المسلمين في هذا العصر هم في خبط وخلط من أمورهم الدينية تسميتهم أبناءهم بطه ويس. وقد حملهم على هذه التسمية المضحكة توهمهم أن طه ويس هما من أسماء محمد رسول الله.

والظاهر أن توهمهم هذا ناشئ من وقوع الخطاب في أول سورة طه موجهاً إلى رسول الله تعالى في قوله تعالى: ﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾ فتوهموا أن (طه) منادى، أي: يا طه. ولما كان المخاطَب بعد هذا النداء هو رسول الله ظنّوا أن معناه يا محمد، وأن طه اسم من أسمائه. وهذا لعمر الله جهلٌ بالقرآن فاضح وعَمَهٌ في البصائر طامس.

من المعلوم أن طه ويس من فواتح السور القرآنية مثل حم وطس وألم وغيرها من حروف الهجاء المفتتح بها بعض سور القرآن. وقد تكلّم علماء التفسير عن هذه الحروف واختلفوا في المراد منها إلى أقوال شتى ولم يقل أحد منهم أن طه ويس هما من أسماء النبي محمد. كما أن علماء السيرة النبوية تكلموا عن أسماء رسول الله وعددوها وشرحوها وأطالوا الكلام فيها ولم يذكروا فيها طه ولا يس حتى جاء عوام المسلمين في هذا العصر فتوهموا أنهما من أسماء رسول الله كما يُفهم ذلك من قولهم في أغانيهم الدينية: «حبكم يا آل طه...».

أما عهد هذه التسمية المضحكة فليس ببعيد. ولا أظنه يرجع إلى أكثر من عصر أو عصرين. لأني لم أصادف في كتب الأولين المؤلفة في سوالف العصور الإسلامية ذكر رجال تسمّوا بهذين الاسمين. لا في كتب الأدب ولا في كتب

التاريخ. وإذا حسنت التسمية بفواتح السور القرآنية عند عامة المسلمين فلماذا اقتصروا منها على التسمية بطه ويس. ولماذا لم يتسموا بحم وطس وغيرهما من فواتح السُور الأخرى. غير أني أعرف رجلاً من المعلمين في بغداد اسمه يحيى قد لقب نفسه بإحدى فواتح السور (ق) فالناس يعرفونه باسم يحيى ق[1]. وهذا من المضحكات. وما يدريك لعلنا سنسمع باسم إبراهيم ص وباسم إسماعيل ن. ولله في خلقه شؤون.

---

(١) ليس الأمر كما ذكر المؤلف فالحقيقة أن يحيى عبد الواحد الموصلي قد شغل إدارة المدرسة القحطانية في الموصل ردحاً من الزمن فنسب إليها فالقاف هنا يرمز إلى الحرف الأول من المدرسة المذكورة. (عبد الحميد الرشودي).

إله بني إسرائيل

لو قيل لي أترضى أن يكون إله بني إسرائيل رباً لك؟ لقلت بلا تردد: لا!

لأن إله بني إسرائيل المسمى عندهم (يهوا) إنما هو إله ورب لهم وحدهم دون غيرهم من البشر. فليس هو إلهاً عاماً لجميع الكائنات. ولا ريب أن رباً كهذا لا تكون قدرته عامة كما لا تكون مشيئته عامة أيضاً. فهو رب عاجز غير مطلق القدرة ولا مطلق الإرادة. فكيف أرضاه لي رباً.

ثم إن (يهوا) ليس رباً لبني إسرائيل في كل مكان، بل هو ربهم في الأرض الموعودة فحسب، كما يعتقدون. وليس لهم أن يعبدوه إلا في الأرض الموعودة، وعلى ترابها فقط. ولذا كان من دينهم أن أحدهم إذا فارق الأرض الموعودة حمل معه شيئاً من ترابها لكي يعبد ربه عليه في غيرها.

ومن هنا وافقت الشيعة اليهود في صلاتهم على تربة الحسين فهم يحملون معهم هذه التربة أينما ذهبوا فيصلون عليها ويعظمونها بتقبيلها ووضعها على رؤوسهم. وأما قول بعضهم في تعليل صلاتهم على التربة «أن الصلاة لا تجوز إلاّ على وجه الأرض وأديمها» فكذب وتمويه، ولا يقوم لهم على ذلك دليل مقبول، إذ ليس في الآيات القرآنية ولا في الأحاديث النبوية ولا فيما جرى به العمل في صلاة النبي وأصحابه والتابعين من بعده ما يدل على أن الصلاة لا تجوز إلاّ على وجه الأرض وأديمها. بل هناك ما يدل على خلافه فإن النبي كان يصلي بنعليه فكانت قدماه لا تمسان أديم الأرض وهو قائم في صلاته، لأن نعليه تحولان دون ذلك. والقيام ركن من أهم أركان الصلاة، وهو أفضل من السجود لقوله تعالى: ﴿قوموا لله قانتين﴾ ولأن ذكره القرآن الذي هو أفضل الأذكار.

ثانياً: إن الشيعة يضعون التربة أمامهم ويسجدون عليها في صلاتهم وإن كانوا يصلّون في العراء على وجه الأرض وأديمها. كما شاهدت ذلك منهم مراراً.

ثالثاً: لو كانت الصلاة لا تجوز إلاّ على وجه الأرض وأديمها، كما يقولون، لجاز للمصلّي أن يأخذ شيئاً من تراب أيّة أرض شاء فيصلي عليه. وليس الأمر كذلك عندهم. وإنما يصلون على التربة المعمولة من تربة الحسين ليس إلا. على أن الذين يصنعون هذه الترب يكذبون على الناس في دعوى أنهم لم يصنعوها إلاّ من تربة الحسين، ومهما يكن، فإن هذه التربة تذكرنا بالعهد الجاهلي يوم كان أحدهم يعمد إلى حجر فيأخذه ليعبده ثم إذا رأى أحسن منه أخذه وترك الأول. فسبحان من أرسل محمداً لنبذ الأصنام ثم جعل أمته يتقربون بها إلى الله.

الأغاني

إن الأغاني بغايتها المقصودة تناسب المعنويات أكثر من الماديات فهي بأنغامها المطربة لغة تتخاطب بها الأرواح وتتفاهم بها القلوب. ولما كانت في اندفاعاتها بعيدة عن الماديات، كانت أشد تأثيراً في نفوس سامعيها كلما ابتعدوا عند سماعها عن الماديات، وكلما كانوا في الحالات الروحية أقرب منهم إلى غيرها.

إن الموسيقى التي تفيض علينا ألحانها من أفواه الأجراء أو من أكفهم تخسر نصف قيمتها المعنوية بسبب أنها لم تندفع إلينا من منبعها إلا بالماديات. لأنها مأجورة، ولأنها تسعى إلينا بلا روح أو بروح مفتعلة غير طبيعية. وقد قالوا ليس المستأجرة كالثكلى.

ومما يدعو المجتمع إلى الأسف أن الأغاني التي يسمعها الجمهور ويصغي إليها كلها مأجورة. وما ذلك إلا لأن الحرية الشخصية في جميع المجتمعات لم تزل محجورة. فالموسيقى الحرة أو الغناء الحر المندفع من العاطفة النفسية المبتعد عن الماديات لا يكاد يظهر للجمهور. وما وجوده إلاّ من قبيل وجود الخبايا في الزوايا.

فمن أتيح له أن يسمع تحت أستار الظلام في إحدى غرف الحب والغرام غناء من فم مغرم أو مغرمة مندفعاً عن قلب مثقل بالغرام، حاملاً في نغماته روح مغنيه، خالياً من كل صنعة وكلفة، فقد سمع مناجاة الأرواح وعلم كيف تكون تلك المناجاة في غناء لا ارتباط له بالماديات.

الموسيقى الآلية والصوتية

هناك موسيقى آلية وموسيقى صوتية. فالآلية هي ما نسمعه من الفنانين بضربهم على المعازف كالعود والطنبور والقانون والكمان وغيرها، أو بنفخهم في الأنابيب كالبوق والمزمار والناي والسرناي وغيرها.

والصوتية هي ما نسمعه من أفواه المغنين من الأصوات في أغانيهم التي يتغنون بألحانها وأنغامها. والموسيقتان الآلية والصوتية متلازمتان كل واحدة منهما متممة للأخرى بحيث لا يتم كمال الغناء إلا باجتماعهما، ومتى انفردت إحداهما عن الأخرى كانت ناقصة. وإذا اقترن بهما الرقص الذي هو أدنى غاياتهما فقد بلغنا منتهى الكمال السامي في الحياة الروحية. ومن هذه الناحية يصح اعتبارهما ميزاناً يوزن به ما للأمم من الشعور الراقي والذوق السليم في الحياة الروحية.

وقد قيل لي ما تقول في المغني الشهير محمد عبد الوهاب فقلت فنان ولكن كل غناء خرج من بين السبالين فبارد. وقيل فما تقول في أم كلثوم فقلت:

أم كلثوم في فنون الأغاني أمة وحدها بهذا الزمان

وقيل ما تقول في الموسيقى العربية في عصرنا هذا، فقلت إن الموسيقى الآلية في مصر أرقى من الموسيقى الصوتية رغم وجود أم كلثوم في مصر. ثم تأتي بعدها في المرتبة الثانية الموسيقى الآلية في سورية فهي أيضاً أرقى من الموسيقى الصوتية هناك، ثم تأتي بعدها في المرتبة الثالثة الموسيقى الآلية في العراق فهي أيضاً أرقى من الموسيقى الصوتية.

فالموسيقى الصوتية في جميع الأقطار العربية متأخرة في عصرنا هذا عن

الموسيقى الآلية. أما هذه الأغاني التي نسمعها اليوم في العراق فحديثها تافه بقدر ما قديمها رائع. وأحسن ما سمعته من الموسيقى الصوتية (بعد استثناء أم كلثوم طبعاً) الأغاني التونسية التي سمعتها من المحطة القومية في تونس. فإنها بلهجتها المطبوعة العربية الخالصة تمثل روحاً عربية ناصعة وهي مع ذلك جد رائعة. وهكذا يجب أن تمثل الموسيقى لسامعها روح أمتها بكل معانيها المعلومة.

الموت والحياة

هما وليدان شقيقان لأب واحد وأم واحدة.

أما الحياة فنعمة من الله سابغة. وهي أمُّ العجائب كلها. وأعجب ما فيها أن صاحبها يتحمل لأجلها من المشاق ما يطاق وما لا يطاق. وإنها محجوبة وهي مكشوفة ومحبوبة وهي غير معروفة. إذا وزنت آلامها بلذاتها رجحت الأولى وخفت الثانية غير أن صاحبها يفتدي أقل لذة منها باحتمال ألف من آلامها.

وأما الموت فهو رحمة من الله واسعة. من شأنه أنه يبتذل المصون ولا تنفع فيه الرقى ولا الرَّقون. ومن غريب أمره أنه يستمر وهو غير مذوق ويهاب وهو غير مرموق. وكل ما فيه إخماد آلام وأخذ الناس بالأوهام، فهو أبو الخرافات البشرية كلها.

وأصح ما يقال في هذين الشقيقين أنهما توأمان ولدا في آن واحد من بطن واحدة. وهما متلازمان تلازماً كونياً بحيث يؤدي أحدهما إلى الآخر. فلذا كان من عجيب أمرهما أن من حرص على الحياة عاجله الموت، ومن حرص على الموت وهبتْ له الحياة. فسبحان مخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي.

في معرض اللغة أدعاية أم دعاوة

كثر استعمال كلمة «دعاية» في أيامنا فتداولتها الألسن والأقلام. وهي تستعمل في كلامهم بمعنى بث الدعوة ونشرها بين الناس بقصد استمالتهم إلى أمر من الأمور أو تنفيرهم منه. غير أن بعض المتنطسين في اللغة من الكتّاب أنكر هذه الكلمة وأخذ يستعمل مكانها «دعاوة».

وأظن أن الذي حملهم على إنكارها أمران: أحدهما عدم سماعها فلذا لم تذكر في معاجم اللغة. والثاني مخالفتها للقياس لأنها من دعا يدعو الواوي فاستعمالها بالياء مخالف للقياس. ولذا صاروا يستعملون بدلها (دعاوة) بفتح الدال أو بكسرها.

أما أنا فأرى استعمال دعاية هو الصواب لا دعاوة. أولاً لأن الدعاوة اسم من الادعاء كالدعوى. فمعناها غير المعنى المراد بالدعاية. ذلك لأن المراد بها كما قلنا آنفاً هو نشر الدعوة في أمر من الأمور لاستمالة الناس إليه أو تنفيرهم منه. ومعنى الادعاء لا يناسب هذا.

ثانياً إن كلمة دعاية وردت في الكتاب النبوي الذي أرسل إلى قيصر إذ جاء فيه «... أمّا بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام» ولا ريب أن رسول الله أفصح من نطق بالضاد. فدعوى عدم السماع فيها غير صحيحة.

فإن قلت لماذا أغفلها علماء اللغة فلم يذكروها في معاجمهم قلت أولاً إن هذه المعاجم التي بين أيدينا لم تثبت جميع مفردات اللغة بل فاتها منها شيء كثير. ثانياً يجوز أنهم أغفلوها لأنهم لم يسمعوها فيما بلغهم من كلام العرب الذي نقلته إليهم

الرواة. ولكن عدم السماع لا يستلزم عدم الوقوع إذ يجوز أن العرب قد فاهت بكلمة فات الرواة سماعها ففاتهم نقلها وذكرها. وكما وقع في كلمة دعاية فإن الرسول قد استعملها في كتابه إلى قيصر وقد فاتهم سماعها فلذا لم تذكر في معاجم اللغة.

وأما مخالفتها للقياس فإن في اللغة شواذ كثيرة وهذه منها. ولا يعترض علينا بأن الشاذ غير فصيح، لأن فصاحة الكلمة إنما تثبت باستعمال الفصحاء إياها وقد استعمل كلمة (دعاية) سيد الفصحاء.

أيضاً

كان ولي الدين يكن أحد مشاهير الكتاب في مصر يكره كلمة (أيضاً) أشد الكراهية ويؤاخذ بها الذين يستعملونها في كلامهم من الكتّاب وينتقد عليهم استعمالها. وكنت أنا أظن أن استعمالها في الكلام ليس من الفصيح وإنما هو مولد محدث. غير أني كنت أرى الضرورة قاضية باستعمالها لمسيس الحاجة إليها في الكلام. لأنها تفيد معنى (دخى) في اللغة التركية ومعنى (كمان) في العامية السورية ومعنى (هم) في العامية العراقية وليس في العربية الفصحى ما يفيد هذا المعنى سواها. فلا بد من استعمالها وإن لم تكن من الفصيح حتى وقفت على ورودها في الحديث النبوي. ففي الجزء (٣) والصفحة (٢١) من السيرة الحلبية جاء استعمال كلمة (أيضاً) في كلامه (صلعم). وذلك أن سلمة بن الأكوع بايع يوم الحديبية ثلاث مرات: أول الناس ووسطهم وآخر الناس. وكان ذلك بأمر من النبي له في الثانية والثالثة. بعد قول سلمة له قد بايعت يا رسول الله فقال له رسول الله وأيضاً. لعلم رسول الله بشجاعته وشهرته في الثبات. فبهذا علمت أنها من الفصيح القديم لا من المولد الحديث.

كتاب القبض

جاء في الجزء (١٢) والصفحة (١١١) من الأغاني ما نصه:

«... وكتبت أقتضيه فبعث إليّ أن اكتب لي قبضاً بها وخذها بعد جمعة. فكرهت أن أكتب قبضاً بها فلا يحصل لي شيء. فاستترت وهو في منزل صديق لي. فلما بلغه استتاري خاف أن أشكوه إلى الواثق فبعث إليّ بالمال وأخذ كتابي بالقبض...».

إن المتكلم في هذه العبارة هو صالح بن عبد الوهاب صاحب الجارية قلم المنسوبة إليه المشهورة بقلم الصالحية. والضمير في «أقتضيه» لابن الزيات وزير الواثق. والضمير في قوله «قبضاً بها» عائد إلى الخمسة آلاف دينار التي اشترى الوزير بها الجارية منه وقد مر ذكرها في العبارة.

فمن هذا نفهم أن الصواب فيما يستعمله الناس والكتّاب في زماننا من قولهم (كتب وصلاً بكذا) مثلاً هو أن يقال كتب قبضاً بكذا وأن يقال لهذا الكتاب كتاب القبض لا كتاب الوصل كما يقولون.

الأذان عند المسلمين

كان المسلمون قبل الهجرة يصلّون في مكة بلا أذان. لأنهم كانوا مستضعفين غير أحرار في عبادتهم. فلما هاجروا إلى المدينة وبنى رسول الله مسجده فيها وصاروا يجتمعون فيه للصلاة مع رسول الله جماعة مست الحاجة إلى إعلامه بحينونة وقت الصلاة ليحضروا لأدائها.

فاستشار رسول الله أصحابه في هذا الأمر فأشاروا بأمور ما ارتضاها. وكادوا في النهاية أن يتخذوا الناقوس واسطة للإعلام كما تفعل النصارى. وبينما هم على هذا إذ رأى عبد الله بن زيد الأنصاري في منامه رجلاً لقنه صيغة الأذان المعلومة. فأتى رسول الله وقص عليه ما رأى. فقال رسول الله إنها لرؤيا حق إن شاء الله. ثم قال لعبد الله قم مع بلال فألق عليه ما رأيت وليؤذن به فإنه أندى (وفي رواية) أمد منك صوتاً.

أما صيغة الأذان التي رآها عبد الله فهي سبع كلمات كل واحدة منها جملة مستقلة. وهذه هي (١) الله أكبر (٢) أشهد أن لا إله إلا الله (٣) أشهد أن محمداً رسول الله (٤) حيّ على الصلاة (٥) حيّ على الفلاح (٦) الله أكبر (٧) لا إله إلا الله.

أما كيفية أداء هذه الكلمات أو هذه الجمل السبع فإنها (على ما رآه عبد الله في المنام أيضاً) تكرار كل واحدة منها مرتين إلا الأخيرة (لا إله إلا الله) فإنها تقال مرة واحدة. هذا بالنظر إلى ما عليه أهل المدينة. وأما بالنظر إلى ما عليه غيرهم فتكرر الأولى (الله أكبر) أربع مرات. وما بعدها مرتين. إلا الأخيرة فإنها تقال مرة واحدة فقط.

ثم إن بلالاً زاد في أذان الفجر بعد الحيصلتين (الصلاة خير من النوم) يقولها مرتين. فأقرّ النبي هذه الزيادة لما فيها من تنشيط الكسلان وحث النائم على ترك النوم لأجل الصلاة. فهذا هو الأذان الذي أثبته حديث عبد الله بن زيد بإجماع الأمة لا يعرف بينهم خلاف. واستمر العمل به عند المسلمين في حياة رسول الله وبعد وفاته.

ما زيد في الأذان

ولكن جاءت بعد ذلك الشيعة فزادوا فيه بعد الحيصلتين (حيّ على خير العمل) مدعين أن علي بن الحسين كان يقول ذلك في أذانه. وما أدري أي حاجة إلى هذا بعد حيّ على الفلاح. فإن خير العمل والفلاح شيء واحد. على أن الفلاح يناسب المقام أكثر من خير العمل. لأن معناه الفوز والنجاة. وخير العمل إنما هو وسيلة من وسائل الفوز والنجاة. فخير العمل هو الصلاة نفسها التي يدعو إليها المؤذن. والفلاح غايتها ولا ريب أن ذكر الغاية في مقام الدعوة إلى الصلاة أبلغ من ذكر الواسطة. ثم إن الفلاح مع كونه كلمة واحدة أوسع معنى من خير العمل المؤلف من كلمتين ففيه إيجاز أيضاً. والمقام في الأذان مقام إيجاز. فأية حاجة إلى قول المؤذن حيّ على خير العمل بعد قوله حيّ على الفلاح. إنني أشك كل الشك في أن علي بن الحسين كان يقول ذلك في أذانه كما تدعيه الشيعة. وهل هم يعتبرون علي بن الحسين مشرّعاً في الإسلام. وإذا قيل إن بلالاً قد زاد فيه الصلاة خير من النوم قلنا إن ذلك كان في حياة النبي وقد أقر النبي هذه الزيادة فالذي شرعها هو النبي لا بلال.

وقد رأيت في السيرة الحلبية ما يدل على أن لأبناء فارس يداً في هذه الزيادة. قال إن الشيعة كانت في دولة بني بويه تقول بعد الحيصلتين حيّ على خير العمل. قال فلما كانت في دولة بني بويه تقول بعد الحيصلتين حيّ على خير العمل. قال فلما كانت دولة السلجوقية منعوا المؤذنين من ذلك. وكان ذلك في منتصف القرن الخامس للهجرة. فالظاهر أن المقصود من هذه الزيادة هو مجرد إيقاع المخالفة بين المسلمين لا غير. وقد مر أن بني بويه هم الذين كانوا أول من أَمَرَ بإقامة المناحات على الحسين أيام المحرم.

التلحين في الأذان

أنكر الفقهاء قاطبة التلحين في الأذان. فقال بعضهم بتحريمه والأكثرون بكراهته. قالوا يكره في الأذان التلحين والتطريب وتفخيم الكلام والتشادق والتمطيط. قالوا ويجب الاحتراز فيه من مد ألف الله والصلاة والفلاح كما يجب الاحتراز من عدم النطق بهاء الصلاة لأن المعنى عند عدم النطق بها يتحول إلى الدعاء إلى النار فإن الصلا وهو الاحتراق بالنار.

وأكثر المؤذنين عندنا إن لم نقل كلهم لا ينطقون بهاء الصلاة عند الوقف عليها كما أن أكثرهم أو كلهم يقولون (الله وكبر) بتسكين هاء الجلالة وجعل ضمتها واواً وحذف همزة أكبر. أما مد ألف الله والصلاة والفلاح مداً فاحشاً فمألوف لجميع المؤذنين عندنا. وهو شيء شدد الفقهاء في اجتنابه والاحتراز منه لأنه خطأ وخروج بلهجة الكلام العربي عن نهجها السوي.

أما التلحين والتطريب في الأذان فليس المؤذنون كلهم سواء فيه. بل فيهم من لا يعرفه، وفيهم من يفتتن فيه افتتاناً ويبالغ كل المبالغة حتى تكاد لا تدري أمغنياً تسمع أم مؤذناً. ولا ريب أن التطريب في الأذان إن كان مكروهاً في نظر الفقهاء فهو مشوه للأذان في نظر الحقيقة. لأنه يخرج به عن غايته التعبدية المقدسة التي هي إعلام المصلين بحلول وقت الصلاة. والتطريب خارج عن هذه الغاية لا يلائمها ولا يماشيها.

البدعة الشايعة في الأذان اليوم

استمر المسلمون يؤذنون الأذان الثابت بحديث عبد الله بن زيد من غير زيادة ولا نقصان مدة ثمانية قرون. حتى قام بمصر في أواخر القرن الثامن رجل اسمه نجم الدين الطنبذي المحتسب فأمر المؤذنين بالصلاة والتسليم على النبي عقب الأذان يرفعون بذلك أصواتهم كالأذان. فصارت الصلاة على النبي جزءاً من الأذان وتتمة له. وكان ذلك في شعبان سنة إحدى وتسعين وسبعمائة هجرية. كما ذكره الإمام السيوطي في تاريخ الخلفاء. وقال هذا أول ما حدث وكان الآمر به المحتسب نجم الدين الطنبذي. والمحتسب في ذلك العهد هو بمنزلة رئيس البلدية عندنا اليوم.

وأظن أن الذي حمل هذا المحتسب على ابتداعه هذه البدعة هو جهله بحقيقة ما ورد في بعض الأحاديث النبوية من الأمر بالصلاة على النبي بعد الأذان. ولذا قال الفقهاء تسن الصلاة على النبي بعد الأذان للسامعين وللمؤذن أيضاً. ولا ريب أن الصلاة على النبي عقب الأذان مسنونة. ولكن على أن يكون ذلك من السامع أو من المؤذن بصوت خافض لا يسمعه إلاّ هو. لا أن يرفع بالصلاة صوته كالأذان فيجعلها جزءاً منه فإن ذلك غير مسنون بل هو بدعة وزيادة في الأذان ولو كان مسنوناً لما تركه المسلمون ثمانية قرون.

إن جهل هذا المحتسب بكيفية الصلاة المسنونة بعد الأذان هو الذي حمله على ابتداع هذه الزيادة في الأذان وإلاّ فكما يصلي السامعون على النبي بعد الأذان كذلك يصلي المؤذن أيضاً من دون أن يرفع بها صوته فيجعلها جزءاً من الأذان. فقاتل الله الجهل ما أفسده لدنيا الناس ودينهم.

لا شك أن الصلاة على النبي بعد الأذان بهذه الصورة التي ابتدعها هذا المحتسب المصري بدعة في الديانة الإسلامية وكل بدعة ضلالة كما جاء في الحديث النبوي المشهور، إلا أن المتفيهقين من الفقهاء عفا الله عنهم توسّعوا وتساهلوا فجعلوا من البدع ما هو بدعة سيئة ومنها ما هو بدعة حسنة، فخالفوا قول رسول الله «كل بدعة ضلالة». ولذلك كثرت البدع في الإسلام وتفرقت الطرق بالمسلمين وضاع جوهر الإسلام وفقد روحه فاستمسك المسلمون منه بالقشور أكثر من اللباب.

قلنا قبلاً ونقول الآن إن الإسلام هو دين الوحدة كما إنه دين التوحيد. فمن الكفر في حكمه كل ما أخل بتوحيد الله ومن الكفر أيضاً كل ما أخل بوحدة المسلمين. وهل يستريب خبير ذو فكر ونظر في أن هذه البدع الناشئة في المسلمين من اختلاف مذاهبهم هي التي مزقت وحدتهم حتى أصبحوا متفرقين متناكرين وأصبح معظمهم تحت سلطان الأجنبي يسومهم الخسف ويأخذهم بالعنف.

الأذان في الراديو

وبعد هذا كله جاء مدير الدعاية في بغداد فزاد الطين بلة إذ صار يذيع الأذان بالراديو الذي لا تعرفه عامة الناس إلا أداة لإذاعة الأغاني والأخبار. فجعله هو آلة

تستعمل في العبادات. وقد سبقت مصر العراق ببدعة إذاعة القرآن بالراديو فتبعها العراق وغيره في ذلك من دون تأمل أو تفكير.

على أن إذاعة الأذان بالراديو أقل غرابة من إذاعة القرآن لأن الأذان إعلام بوقت العبادة فإذاعته على المسلمين بالراديو له وجه وإن أغنت عنه كثرة المؤذنين وقلة المصلين في هذا الزمان.

ولو أنهم أذاعوه كأمر ديني خالياً من التكلف والتصنع لاحتملناه وإن كانت صبغته الدينية تنافي ما للراديو من صبغة لهوية. ولكنهم يذيعونه على وجه من التلحين والتطريب بحيث يكاد سامعه لا يدري أمؤذناً يسمع أم مغنياً. فترى المؤذن لأجل أداء تَلاحينه يمط بالكلمات مطاً بعيداً ويمد الحروف مداً خارجاً عن حدود المألوف ويرجع بنغماته ترجيعاً مطرباً حتى يخرج بالأذان عن صبغته الدينية وعن غايته التعبدية التي هي عبارة عن إعلام المسلمين بحلول وقت الصلاة. وما أدري أسيأتي زمان يؤذن فيه المؤذنون على (النوط) الموسيقي الذي يضعه أساتذة فن التلحين في الموسيقى.

إن أهل الغرب في هذا الزمان أعلم منا بالموسيقى إذ تقدموا فيها علينا كما تقدموا في كل شيء. وهم مع ذلك لا يضربون نواقيسهم بتلاحين مطربة إذا ضربوها في كنائسهم. لأن الموسيقى شيء والعبادة شيء آخر. فلا تخلط هذي بتلك. وليس من الحكمة خلط الملاهي بالعبادات. فإن بينهما بوناً بعيداً جداً. لأن العبادة ليست إلا تلبساً بالخضوع والخشوع أمام المعبود. والملاهي لا تكون إلاّ لأجل الاندفاع بتهييج العواطف النفسانية إلى الطرب والسرور. فبينهما من البعد ما بين الطيش والرزانة أو ما بين الخفة والوقار.

فإن قيل إن أهل الغرب يصلون على عزف البيان في كنائسهم قلنا إن أهل الغرب لا يجوز لنا أن نتخذهم قدوة في أمور الدين بل يجب أن نخالفهم في ذلك. ألا ترى أن رسول الله لما استشار أصحابه في الأذان ذكروا له بوق يهود فأباه وقال ذلك من أمر اليهود وذكروا له الناقوس فقال ذلك من أمر النصارى. على أن أهل الغرب قد تفننوا في الموسيقى حتى أوجدوا منها فناً محزناً يستعملونه في المآتم

والأحزان ومن هذا القبيل ضربهم بمعزف البيان في صلواتهم فالموسيقى التي يستعملونها في كنائسهم خارجة عن حدود الملاهي.

ولو أن المسلمين عند سماعهم هذا المؤذن المطرب هرعوا إلى مساجدهم لأداء الصلاة لهان الخطب. ولكنك ترى النوادي والمقاهي والمجتمعات العامة غاصة بالناس من المسلمين والمؤذن المطرب يرجع تطريبه بالراديو وهو لا يتم أذانه في أقل من ربع ساعة وعندما يفرغ من تطريبه لا ترى من يقوم ذاهباً لأداء الصلاة فكأن الغاية المقصودة من إذاعة الأذان بالراديو إنما هي هذا التطريب الذي صار به الأذان أغنية من الأغاني.

القرآن في الراديو

أما إذاعة القرآن بالراديو فالمصيبة فيها أعظم إذ من المعلوم أن القرآن كتاب مقدس وأن قراءته عبادة في شرع الإسلام وأنه يجب على المسلم أن يستمع له وينصت عند قراءته. ولذلك لا تجوز قراءته إلا في أماكن مقدسة كالمساجد، أو في أماكن خاصة كالبيوت ونحوها من الأماكن البعيدة من الضوضاء الخالية من الغوغاء النزيهة من اللغط والهذر. أما في المقاهي والمجتمعات العامة فتلاوته جديرة بأن تعد من عجائب المسلمين في هذا الزمان الذي أصبح السواد الأعظم منهم أقل به علماً وأبعد عنه فهماً.

انظر إلى هذه المقاهي في بغداد تجدها مملوءة بالناس من جميع أهل الملل والأديان وتسمع فيها لغطاً يصم الآذان. لأن الناس خاصة في العراق لم يتعودوا الهمس والتناجي في كلامهم بل هم يصخبون إذا تحدثوا. فلذا تسمع في هذه المقاهي لغطاً تتخلله أصوات فرقعة المهارك التي تضرب بها أكف اللاعبين بالنرد. ففي هذا اللغط وفي هذه الضوضاء تسمع أيضاً قراءة القرآن بالراديو، يصل صوت قارئه إلى أذنيك من بين هذا الضجيج ضئيلاً غير واضح بحيث يصعب عليك تمييز كلماته وحروفه كل التمييز خصوصاً إذا كنت جالساً بعيداً عن آلة الراديو. إذ ليس في الجالسين منصت ولا مستمع. وليس الجالسون كلهم بمسلمين بل فيهم اليهودي والمسيحي والصابئي. والمسلمون منهم ليسوا كلهم على حد سواء من أحوالهم الشخصية بل فيهم الصالح والطالح وفيهم المتقي والفاسق. وفيهم المؤمن

والزنديق وفيهم الصاحي والسكران. وكلهم أجمعون حتى متقيهم ومؤمنيهم مشغولون عن سماع القرآن بالكلام أو بغيره. ولو أنهم استمعوا له لما فهموه. فهل تجوز إذاعة القرآن بالراديو على مثل هذه الأخلاط من الناس وفي مثل هذا اللغط والضجيج. وهل هذا ابتذال لتلاوة القرآن أم صيانة واحترام.

لا جرم أن في إذاعة القرآن بالراديو ابتذالاً له وامتهاناً لتلاوته أولاً لأنه يذاع على من يؤمن به ومن لا يؤمن به. وعلى من يفهمه ومن لا يفهمه، وعلى من يحترمه ومن لا يحترمه، وفي أماكن تصونه وأماكن لا تصونه. ثانياً لأن آلة الراديو تذيع أموراً لا تناسب القرآن ولا تماشيه. فهل من المستحسن في عرف المسلمين أن تذيع علينا القرآن ثم بعد فراغها منه تعقبه بإذاعة صوت من أصوات المغنيات فنكون قد سمعنا القرآن والمغنية في مجلس واحد من آلة واحدة ونكون أيضاً قد جمعنا بين العبادة والدعارة في مجلس واحد ضم أخلاطاً من الناس فيهم المتقي والفاجر وفيهم المؤمن والكافر. ثم إن آلة الراديو موجودة حتى في المواخير، وقد تفتح هناك عند إذاعة القرآن كما شاهدته أنا بعيني وسمعته بأذني. ومن الغريب أنني في ذلك المجلس تذكرت قول أبي العلاء المعري:

مساجدكم ومواخيركم سواء فبعداً لكم من بشر

ثم إن القرآن لا يتلى لمجرد الاستماع له والإنصات وإنما يتلى لتفهمه وتدبره والتفكر فيه وإلا لم تكن تلاوته عبادة يتقرب بها المسلم إلى الله. فما الداعي إذن إلى إذاعته بالراديو على غوغاء الناس وعامتهم في المقاهي والمجتمعات العامة. أولئك الذين لا ينصتون عند قراءته ولا يستمعون فضلاً عن كونهم لا يفهمونه ولا يفتكرون فيه.

قد يرميني بعض الجاهلين بالزندقة ويحملون كلامي هنا على غير محمله. أما أنا فأقول لعنة الله على كل زنديق مرة واحدة ولعنة الله على الجاهلين ألف مرة. وما أنا (والله شاهد عليم) إلا مسلم ولكن لا كهؤلاء المسلمين. إنما أنا مسلم فحسب لا شيعي ولا سني، ولا حنفي ولا شافعي ولا غير ذلك. ثم إني في فهم دين الإسلام لا أتقيد من الإسلام إلا بمبدئه الرفيع العام. فلا أكون تابعاً لغيري في فهم نصوصه بل أجتهد في فهمها بقدر ما آتاني الله من فهم وعقل. فإذا رأيت فيه ما لا يناله العقل حاولت تأويله فإن عجزت وقفت عنده متحيراً ليس إلا. وهذا كل

ما أستطيعه ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها. ثم إني أحترم القرآن لا لكونه كتاباً مقدساً فقط بل لأن فيه ما يجب احترامه على كل من كان حر الفكر حر الضمير. فلو لم أكن مسلماً لاحترمته أيضاً بلا محاباة ولا مداجاة. فهذا هو الذي دعاني أن أقول ما قلته في إذاعة القرآن بالراديو. وبعد هذا فليقل الجاهلون ما شاءوا. وقد قلت قبلاً:

لعمرك إن الحر لا يتقيد إلا فليقل ما شاء في المفند

ومن الغريب أن دول الاستعمار الغربية التي هي اليوم منيخة بكلكلها الاستعماري على معظم بلاد الإسلام قد أخذت في سبيل دعاياتها الاستعمارية تذيع القرآن بالراديو على بلاد الإسلام تمويهاً على المسلمين بأنها من محبي الإسلام ومناصريه. حتى أن بعض ساستها لم يخجل من تصريحه بأنه حامي الإسلام. وما هو في الحقيقة ولا غيره من ساسة الغرب إلا أعداء الإسلام والمسلمين لا يريدون إلا استعمار بلادهم وتثبيت سلطانهم عليهم. أما المسلمون فإنهم لفرط غفلتهم وجهلهم يفرحون إذا سمعوا القرآن يذاع عليهم بالراديو من عواصم الدول الغربية. كأن القرآن ما أنزله الله إلا ليذاع بالراديو فقط لا ليؤمنوا به أو ليحترموه ويحترموا أهله على الأقل. وتالله لو كان المسلمون اليوم على الإسلام الصحيح لاحتجّوا على دول الغرب من أجل إذاعتهم بالراديو كتابهم المقدس كما تذاع الأغاني.

وقد انفرد المسلمون من بين أهل الأديان بإذاعة كتابهم المقدس في الراديو على عامة الناس. فلا يفعل ذلك غيرهم من النصارى واليهود وغيرهم. مع أن عوام هؤلاء متمسكون بدينهم أكثر من عوام المسلمين. كما أنهم يفهمون كتابهم المقدس إذا تلي عليهم أكثر منهم. فلو أنهم بدل إذاعة القرآن شرحوا لهم أحكامه وفسروا لهم آياته تفسيراً يفهمونه لأفادوا واستفادوا.

إن هذه البدعة ابتدعتها مصر في هذا القرن كما ابتدعت زيادة الصلاة على النبي بعد الأذان في القرن الثامن. فتبعها في هذه البدعة العراق وغيره حتى بلاد الغرب التي لا تؤمن بالقرآن. فعلى من ابتدعها وزرها ووزر من عمل بها من أهل الشرق والغرب. أما نحن فنبتهل إلى الله تعالى قائلين اللهم لا تجعلنا من الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

مقتل الحسين والفتن الإسلامية

ابتلي المسلمون بعد وفاة محمد رسول الله بفتن كثيرة لم تزل متتالية إلى يومنا هذا. وقد ذابت في حميمها وحدتهم الإسلامية التي ذاق محمد بن عبد الله الأمرّين في إيجادها من العدم بآياته المنزلة طوراً وبسيفه المنتضى تارة ساعياً، داعياً، جاهداً، صابراً، مدارياً محارباً مدة ثلاث وعشرين سنة.

أول تلك الفتن فتنة الردة التي ارتد بها بعض قبائل العرب عن الإسلام. وتليها فتنة قتل الخليفة عثمان. ثم فتنة يوم الجمل. ثم فتنة يوم صفين. ثم فتنة يوم كربلاء ومقتل الحسين. ولم تزل الفتن متسلسلة إلى يومنا هذا.

أما فتنة الردة فيجب أن نقطعها من السلسلة ونلقيها في حفرة يبلغ قعرها مركز الأرض حيث يصهرها ما هنالك من حرارة جهنمية تجعلها كأن لم تكن شيئاً مذكوراً. ذلك لأنها سكنت ريحها وخفت جرسها وهمد أوارها وهي في مكانها قبل أن تخرج منه إلى غيره. وما ذلك إلا بفضل ما قيضه الله لها من عزم الخليفة الأول أبي بكر، وسيف القائد الأكبر خالد بن الوليد.

ففتنة الردة لم تضر الإسلام شيئاً بل بقي بعدها علمه الخفاق عالياً مرفوعاً على الأعناق يسير كالشمس من شرق إلى غرب. وإن كان فيها ما يدعو إلى الأسى والأسف فهو ما سقط فيها من قتلى العرب الذين كانوا إذ ذاك مادة الإسلام. فلذا يصح أن نعتبرها كأنها لم تكن. وأن نعتبر أول الفتن قتل عثمان.

الفتنة التي لا تنام

إن جميع هذه الفتن الإسلامية قد نسيت أو تنوسيت بمرور الأيام حتى اندملت جروحها أو كادت إلا فتنة واحدة وهي الفتنة التي نامت ثلاثة قرون ونصف قرن

حتى جاءها (مذل الدولة) العباسية ابن بويه الفارسي فأيقظها وجدد أخلاقها ورقع خروقها ورتق فتوقها بكل ما عنده من لؤم وخبث فاستيقظت وهي ثكلى تنوح بصوتها الحزين من جهة وتدعو إلى الثأر والانتقام من جهة أخرى. ولم تزل كذلك إلى يومنا هذا. والفتنة نائمة لعن الله من أيقظها.

قد علمت أيها القارئ الكريم أن الفتنة التي لا تنام هي فتنة يوم كربلاء. ولقد مر على المسلمين ثلاثة قرون ونصف قرن وهم لا يذكرون شيئاً من هذه الفتنة إلا في كتبهم التاريخية فيتكلم عنها المؤرخ منهم ذاكراً أخبارها مصوراً صورتها كما يوحيه إليه رأيه فيها واعتقاده بأهلها ليس إلا. حتى جاء الطغامة الفارسي معز الدولة ابن بويه الذي كان يلعب بالمطيع لله العباسي كما تلعب القطة بالفأرة فجددها وبقي ينكأ قرحتها في كل عام مرة حتى تدمى. وهو لم يرد بذلك إلا تشتيت شمل العرب المسلمين بتفريق كلمتهم وتمزيق وحدتهم الإسلامية.

قال الإمام السيوطي في تاريخ الخلفاء: «وفي سنة اثنتين وخمسين وثلثمائة في خلافة المطيع لله الخليفة العباسي ببغداد ألزم معز الدولة بن بويه في يوم عاشوراء الناس بأن تغلق الأسواق ويمنع الطباخون من الطبخ. ونصبوا القباب في الأسواق وعلقوا عليها المسوح وأخرجوا نساء منتشرات الشعور يلطمن في الشوارع ويقمن مآتم على الحسين. وهذا أول يوم نيح فيه على الحسين ببغداد واستمرت هذه البدعة سنين».

إن هذه البدعة المنكرة لم تزل مستمرة في العراق على وجه أوسع وأشنع من هذا الذي ابتدعه ابن بويه. فإن الشيعة هنا يقيمون المناحات من أول المحرم إلى اليوم العاشر منه وإن كانت النساء في بدعة ابن بويه يخرجن منتشرات الشعور ويلطمن في الشوارع. فإن الرجال أيضاً في عهدنا يخرجون في الشوارع حاسري الصدور يلتدمون على صدورهم ويضربون بسلاسل من حديد على ظهورهم وينقفون بالسيوف جباههم حتى تسيل منها الدماء[1]:

---

(١) جاء في مخطوطة كتاب «خواطر ونوادر» أنه هو ناظم هذين البيتين: وقد خلّت النسخة المطبوعة من هذه الإشارة. (عبد الحميد الرشودي).

فلو رأيت صدور القوم حاسرة وكلهم قام بالكفين ملتدما
لقلت قول بريء من جهالتهم هذا لعمري بكاء أضحك الأمما

ولم يكتفوا بذلك بل هم يمثلون وقعة كربلاء تمثيلاً همجياً فيمثلون الحسين ومن معه ويمثلون قاتليهم. ويحرقون خيامهم حتى تنتهي الواقعة بقتل الحسين. وهكذا يجددون هذه الفتنة في كل عام ليفتتن بها المسلمون فيقع بينهم الخلاف والنزاع ويقع التشاحن والتباغض باختلاف المذاهب والآراء. وقد أحسن الشاعر العراقي عبد الغفار الأخرس إذ قال:

قتلوا الحسين بكل عام مرة وتمثلوا بعداوة وتصوروا
ويلاه من تلك الفضيحة إنها تطوى وفي أيدي الروافض تنشر

قاتل الحسين في وقعة كربلاء

من هو قاتل الحسين في كربلاء؟ هذا ما نريد أن نتكلم عنه هنا فنقول: قيل إن الذي تولى قتله شمر بن ذي الجوشن وقيل غيره والصحيح أنه اشترك في قتله عدة رجال لأنه لم يمت من ضربة واحدة بل خر صريعاً إلى الأرض وفيه جراحات عديدة لكل منها أثر في موته.

أما أنا فأقول إذا رجعنا بالحادثات إلى أسبابها الأصلية البعيدة هانت في نظرنا الأسباب القريبة المباشرة وجاز لنا أن نحكم في القضية التي نريد قول الفصل فيها حكماً يستند إلى سببها الأصلي البعيد غير المباشر. وإن كنا لا نترك الأسباب القريبة خارجة عن ذلك الحكم. وبالنظر إلى هذا نقول إن الذي قتل الحسين في كربلاء هو الحر بن يزيد التميمي إن لم يكن منفرداً بقتله فهو أول القاتلين. وإليك بيان ذلك:

لما سار الحسين ومَنْ معه إلى العراق بث ابن زياد سراياه في طريقه من كل أوب. فمن ذلك أنه أرسل الحر بن يزيد التميمي هذا في ألف فارس. فالتقى بالحسين وجماعته قرب (شراف) من حدود العراق. فكلمهم الحسين وقال لهم نحن أهل البيت أولى بولاية هذا الأمر من هؤلاء المدعين ما ليس لهم. وقال فإن أنتم كرهتمونا وجهلتم حقنا وكان رأيكم غير ما أتتني به كتبكم ورسلكم انصرفت عنكم ورجعت إلى حيث كنت.

فقال له الحر إنا والله ما ندري ما هذه الكتب والرسل التي تذكر فأتى الحسين بخرجين مملوءين صحفاً فنثرها بين أيدي الحر وأصحابه. فقال الحر إننا لسنا من هؤلاء الذين كتبوا إليك وقد أمرنا أنا إذا لقيناك لا نفارقك حتى نقدمك الكوفة على عبيد الله.

أقول إن الحر لو اكتفى باعتذاره الثاني الذي قال فيه «إنّا قد أمرنا أن نقدمك الكوفة على عبيد الله» لقلنا بأنه رجل ساذج بسيط وأنه صافي النية وأنه يعترف بما للحسين من منزلة رفيعة ومكانة علية، ولكن طاعته للأمير اقتضت أن يمنع الحسين من الرجوع إلى الحجاز وأن يقدمه الكوفة على أميره وهو لا يعلم بما لهذا الأمر من عاقبة سيئة. ولكنه لم يكتفِ بذلك بل هو في أول الأمر أنكر على الحسين الكتب والرسل إذ قال له «إنّا والله ما ندري ما هذه الكتب والرسل التي تذكر» ولا ريب أن هذا القول منه يتضمن إنكار تلك الكتب واستنكارها أيضاً بدليل أن الحسين لما أخرج إليه الكتب قال له «إننا لسنا من هؤلاء الذين كتبوا إليك». وهذا صريح في أنه كان من حزب أعداء الحسين، إن لم يكن من أعدائه الألداء فهو من أعدائه الأغبياء البتة.

وسواء كان عدواً أم غير عدو لا يكون من الغباء إلاّ بحيث يعيا عن النظر في عواقب أمر خطير كأمر الحسين. ولذا نراه تجاه الحسين مصراً على تنفيذ أمر ابن زياد. فإن الحسين بعد هذا الحوار أمر أصحابه فركبوا لينصرفوا نحو الحجاز فمنعهم الحر. فقال له الحسين ما الذي تريد؟ قال أريد أن أنطلق بك إلى الأمير عبيد الله بن زياد، فقال الحسين إذن والله لا أتبعك. فقال الحر إذن والله لا أدعك.

فهذا الإصرار على المنع ألجأ الحسين أن يسير نحو الكوفة مكرهاً والحر يسايره بجيشه. وقد أراد الحسين في أثناء المسير أن يميل عنه نحو البادية حتى أخذ بمن معه ذات اليسار فمنعه الحر أيضاً. ورده نحو الكوفة حتى جاء به إلى كربلاء قريباً من الفرات. وهناك وقف الحر وأصحابه أمام الحسين ومن معه فمنعوهم من المسير فنزل الحسين بهذا المكان. ثم كان ما كان.

لا ريب أن هذا الرجل المسمى بالحر وما هو إلا عبد قن لو كان يملك نفساً

حرة وعقلاً رزيناً وإيماناً صحيحاً ونظراً في عواقب الأمور بعيداً لكان في إمكانه أن يأخذ بأحد أمرين إما أن ينحاز بجيشه الذي يقوده إلى الحسين على تقدير أن الجيش يطيعه، وإما أن يترك الحسين راجعاً إلى الحجاز ويذهب هو أيضاً معه أو بعده على تقدير أن الجيش لا يطيعه نابذاً هذه الإمرة التي أمره بها ابن زياد وراءه ظهرياً. ولكان بذلك قد حال دون وقوع هذه الفتنة التي ظل المسلمون يكابدون آلامها الممضة ونتائجها المخزية إلى يومنا هذا.

ولكنه لم يفعل ذلك بل جاء بالحسين حتى وضعه في قبضة ابن زياد وبين سيوفه وحرابه. ثم رجع عن غيه حين لا تنفع الرجعة فقاتل مع الحسين حتى قتل. ولا شك أن الرجوع عن الغي من هذا الرجل الأفين الضعيف العقل والإيمان لم يكن إلا كإيمان فرعون حين أدركه الغرق. فهو بهذا الرجوع الطائش لا يكفر عن جنايته الطامة. ولكن الشيعة قد جعلوا له قبراً يعبدونه كما يعبدون قبر الحسين. فسبحان من جعل الضلال هدى في نظر الضالين.

الاشتراكية في الإسلام

لو افتكر الإنسان حراً لتجلت له الحقيقة بوجهها الأغر البهيج. أما إذا قيد فكره بأقوال الناس وتقاليدهم فلا يخرج في افتكاره من ظلمة إلاّ إلى أخرى. وقد تكون الحقيقة أمام عينيه ظاهرة واضحة إلا أنه لا يراها لغشاوة في بصره من تلك التقاليد. فحرية الفكر هي العامل الوحيد الذي ينتشل المرء من هوة الضلال إلى ذروة الحق والهدى.

إذا نظر المسلم الحر الفكر في الإسلام رأى فيه أموراً تنطبق تماماً على مبدأ الاشتراكية وتماشيه جنباً إلى جنب. منها أنه جعل للفقراء حقاً في أموال الأغنياء. إذ فرض على هؤلاء أن يخرجوا في كل عام من أموالهم مقداراً معلوماً يدفعونه إلى الفقراء وذلك هو الفرض المسمى بالزكاة.

ثم إنه لم يترك ذلك لرحمة الأغنياء وعطفهم بل جعل ولي الأمر وهو رسول الله أو الخليفة من بعده مكلفاً بأخذ هذا المال منهم ورده إلى الفقراء. إذ قال في سورة التوبة ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾.

ولما كان ولي الأمر لا يستطيع بنفسه وحده أخذ هذا المال وجمعه جعل له «عاملين» يقومون بجبايته. وذكر ذلك في سورة التوبة أيضاً بقوله ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها...﴾ وهم الجباة الذين يقبضونها. وخلاصة القول أنه جعل لها ما يقال له في كلام أهل زماننا (تشكيلات إدارية حكومية).

فالزكاة بالنظر إلى هذا حق مفروض للفقراء في أموال الأغنياء. وليست هي بصدقة بل إنما سميت صدقة لأن صدق المرء في دينه يظهر بأدائها. وإلا فهي حق

واجب الأداء. وقد عبر عنها بالحق في آية أخرى[1] من سورة المعارج قال: ﴿والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾ فالمراد بالحق هنا هو الزكاة بدليل وصفه بمعلوم لأن مقدار الزكاة التي تؤخذ من أموال الأغنياء مقدر معلوم كما هو مذكور في كتب الفقه الإسلامي. وإذا كان للفقراء حق في أموال الأغنياء أفلا يكون هذا منطبقاً على مبدأ الاشتراكية تمام الانطباق؟

(١) الصحيح أنهما آيتان لا آية واحدة وهما الرابعة والعشرون والخامسة والعشرون من سورة المعارج. (عبد الحميد الرشودي).

لا حق في أموال الزكاة إلاّ للمُعْدِم الضعيف

ثم إن الإسلام لم يجعل هذا الحق للمعوزين من الفقراء لمجرد كونهم فقراء. كلا! بل هم بحالاتهم في الفقر مختلفون متفاوتون فمنهم العاجز الضعيف ومنهم القوي المكتسب. وكان رسول الله يعطي الأول ويمنع الثاني. قال في زاد المعاد «وكان من هدي رسول الله أنه إذا علم من الرجل أنه من أهل الزكاة أعطاه.. وإن سأله أحد من أهل الزكاة ولم يعرف حاله أعطاه أيضاً ولكن بعد أن يخبره بأنه لا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب».

فمن هذا نعلم أن الشرع الإسلامي لا يعتبر للمرء حقاً في العيش إلا من عمله وكسبه. فالزكاة إنما هي للعاجز الضعيف لا للقوي المكتسب. وهذا ينطبق كل الانطباق على مبدأ الاشتراكية الشيوعية التي لا تجيز أن تكون لأحد بسطة في عيشه إلاّ بمقدار عمله. وما زاد عن ذلك فليس له بل للعموم.

ومما يدل على أن أموال الزكاة ليست في جبايتها كالضرائب التي تجبيها الدولة لتجمعها في خزانتها، بل هي تجبى لتفرق وتوزع على الفقراء في محلها ما ذكره الرواة من أن رسول الله كان يفرق الزكاة على المستحقين الذين في بلد المال، وما فضل عنهم منها حمل إليه ففرقه هو. وذكروا أيضاً أنه أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن وأمره بأخذ الصدقة من أهلها وتفريقها على فقرائهم ولم يأمره بحملها إليه.

إن وجوب هذا الحق على الأغنياء يستند إلى أمرين أحدهما التعاون المقضي به عليهم بحكم الاجتماع والذي ورد الأمر به في كتاب الله ﴿وتعاونوا على البر والتقوى...﴾ فإنهم يعيشون مجتمعين مع الفقراء مختلطين بهم بحيث تتألف من

الجميع زمرة اجتماعية لحياة كل فرد منها صلة بحياة الآخر شاء أو أبى. ولا ريب أن كل زمرة اجتماعية من الناس تكون بمثابة بنيان واحد وكل فرد منها يكون بمثابة حجر في ذلك البنيان. فكما أن البنيان يشد بعضه بعضاً كذلك الذين يعيشون في مجتمع واحد يجب أن يشد بعضهم بعضاً بالتعاون. ولولا التعاون لما بقي للاجتماع معنى.

الثاني أن الفقراء هم الأكثرون في كل زمرة اجتماعية. وهم أرباب الحرف وأصحاب الكد والعمل. فهم في الحقيقة المنتجون لكل ما في أيدي الناس. فليس من الحق ولا من المروءة والإنصاف أن يستأثر عليهم الأغنياء بأموالهم. ومن ثم صار لهم حق في أموال الأغنياء. وهذا هو مبدأ الزكاة وهو منطبق على مبدأ الاشتراكية كل الانطباق.

الكنز حرام في الإسلام

قد يكون الكنز اسماً للمال المحرز في وعاء أو للمال المدفون في الأرض. غير أن المراد به هنا معناه المصدري أي جمع المال وادخاره. فإن ذلك حرام في الإسلام. قال في سورة التوبة ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون﴾.

ادعى بعضهم أن هذه الآية منسوخة بآية الزكاة وهي دعوى غير صحيحة. أولاً لأنها تستلزم تأخر آية الزكاة في النزول (وبعبارة أخرى) تستلزم تأخر فرض الزكاة عن آية الكنز. وهذا غير ثابت.

ثانياً إن كنز المال شيء والزكاة شيء آخر. والأول منهي عنه والثاني مأمور به ونسخ المنهي عنه إنما يكون بالإباحة. والزكاة التي هي إعطاء المال لا تتضمن إباحة كنزه. أي جمعه وادخاره فكيف تكون ناسخة لها. فإن قلت من لم يكن له كنز لم تجب عليه الزكاة لأنه ليس بذي مال ومن كان كذلك فلا زكاة عليه، قلت إن وجوب الزكاة لا يتوقف على وجود الكنز بدليل أن نصاب الزكاة هو عشرون مثقالاً من الذهب ومئتا درهم من الفضة فكل من ملك هذا المقدار زائداً عن حاجته وجبت عليه الزكاة. وبديهي أن هذا المقدار هو دون الكنز.

ثالثاً إن هناك قرائن تدل على أن آية الكنز متأخرة عن آية الزكاة. منها أنها لم تذكر إلا مرة واحدة في سورة مدنية فقط. والزكاة ذكرت مراراً في سور مكية وفي سور مدنية. وهذا يدل بوضوح على أنها متقدمة في النزول على آية الكنز والمتقدم لا ينسخ المتأخر. ومنها أنه جاء في سورة التوبة التي ذكرت فيها آية الكنز قوله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾.

إن هذه الآية مذكورة في أوائل سورة التوبة وآية الكنز مذكورة في أواخرها. والخطاب فيها للمسلمين يأمرهم بقتال المشركين والتشديد عليهم بعد انقضاء المدة التي ضربها لإمهالهم فقوله فيها ﴿أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ يستلزم أن الزكاة كالصلاة كانت مفروضة معلومة عند المخاطبين قبل نزول آية الكنز. وعليه ففرض الزكاة متقدم على نزول آية الكنز.

رابعاً إن أبا ذر الغفاري أحد أصحاب رسول الله كان على مبدأ الاشتراكية بأوسع معانيها. فكان بعد وفاة رسول الله يدعو المسلمين إلى ترك الكنز. حتى إنه لما ذهب إلى الشام في أيام معاوية صار يدعو إلى ذلك أيضاً ويشنع على معاوية وأمثاله من المثرين ما هم عليه من كنز الأموال وجمعها وادخارها حتى ضجر منه معاوية، وأراد أن يختبر صدقه فأعطاه ثلاثة آلاف دينار. ثم دعاه بعد بضعة أيام وفتش عن المال فلم يجد عنده شيئاً منه فسأله أين هو فقال فرقته على فقراء المسلمين. ولا ريب أن أبا ذر هذا صحابي جليل كان له اتصال برسول الله فهو حجة في إثبات ما نحن فيه. فلو كانت آية الكنز منسوخة لما قال بتحريم الكنز ولا دعا المسلمين إلى تركه.

خامساً جاء في الأحاديث النبوية ما يوافق آية الكنز التي تحرمه وتنهى عنه وما يخالفها. ولا ريب أن أصح الأحاديث النبوية هي الأحاديث التي يؤيدها القرآن. فيجب أن تعتبر صحيحة وإن ضعفت أسانيدها. وما خالف القرآن من الأحاديث يجب أن يعتبر غير صحيح وإن صحت أسانيده. لأن القرآن قطعي الورود وإن كان ظني الدلالة. فمن الأحاديث التي جاءت موافقة للقرآن في تحريم الكنز ما رواه سالم بن الجعد أنه لما نزلت آية الكنز قال رسول الله تباً للذهب تباً للفضة. قالها

ثلاثاً. فقالوا له أي مال نتخذ يا رسول الله. قال لساناً ذاكراً وقلباً خاشعاً وزوجة تعين أحدكم على دينه. ومنها ما روي عن رسول الله أيضاً «من ترك صفراء أو بيضاء كوي بها» ومنها أنه توفي رجل فوجد في مئزره دينار. فقال رسول الله كية. وتوفي آخر فوجد في مئزره ديناران. فقال كيتان. وأما قولهم بأن هذا كان قبل فرض الزكاة فباطل لأن فرض الزكاة متقدم على آية الكنز، كما مر ذكره.

مقدار الكنز

لا ريب أن دين الإسلام هو دين التيسير لا تشديد فيه ولا تعسير كما جاء في القرآن ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ فليس من الموافق لنهج الإسلام أن يكون الكنز محرماً على الإطلاق بل يلزم أن يكون له حد محدود ومقدار معلوم. غير أنه لم يرد في الأثر ما يدل على تعيين هذا المقدار، سوى ما روي عن علي بن أبي طالب أنه قال: «أربعة آلاف فما دونها نفقة وما زاد فهو كنز» كما ذكره الزمخشري في الكشاف. ولا شك أن علي بن أبي طالب لم يقل ذلك من عنده بل قاله عن علم تلقاه من رسول الله فهو حجة في هذا الباب. ومهما يكن فمن الجائز أن يقال بأنه يجوز كنز المقدار الذي يسد الحاجة ويقوم بالنفقة وهذا المقدار يختلف باختلاف الأشخاص كما يختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال. ومهما يكن هذا المقدار فلا بد أن يعد كنزاً كل ما زاد على الحاجة والنفقة.

وقد جاء في الحديث النبوي ما يدل على هذا ويؤيده. وذلك في حديث وفد الأزد. فقد ذكروا أنهم لما دخلوا على رسول الله وتكلموا بين يديه أعجبه ما رأى من سمتهم وما سمع من كلامهم وسألهم عن أمور أحسنوا فيها الجواب حتى قال معجباً بهم: «حكماء علماء كادوا من فقههم أن يكونوا أنبياء» ثم قال لهم «إن كنتم كما تقولون فلا تجمعوا ما لا تأكلون ولا تبنوا ما لا تسكنون...» إلى آخر الحديث كما في زاد المعاد.

فقوله «لا تجمعوا ما لا تأكلون ولا تبنوا ما لا تسكنون» صريح في أنه لا يجوز ادخار ما زاد على الحاجة ولا بناء ما زاد على دار السكنى. على أن هذه العبارة تتضمن نفي الملك أيضاً، إذ المفهوم منها أنه ليس للمسلم أن يملك أكثر من دار واحدة لسكناه فقط.

النتيجة

كل ما ذكرناه فيما تقدم يريك بوضوح أن دين الإسلام بعيد كل البعد عن (الرأسمالية) الجشعاء الظالمة المستبدة بنعم الله التي جعلها مشاعة بين خلقه. كما أنه بمبادئه الحقة منطبق كل الانطباق على مبدأ (الاشتراكية الشيوعية) التي تبطل الملك ولا تجعل للمرء بسطة في عيشه إلا بمقدار ماله من كد دائب وعمل منتج.

ولكن الجهلاء يسمون هذه المبادئ السامية بالمبادئ الهدامة وهي كذلك لعمر الله هدامة. إلا أنها لا تهدم إلا ما هم عليه من ضلال وباطل. حيث نراهم بجشعهم واستئثارهم يمثلون الهمجية (الإقطاعية) على وجه لم يسبق له نظير في العصور المظلمة. فنرى الواحد منهم يملك القناطير المقنطرة والعقارات الكثيرة والأراضي الواسعة والقصور العالية، تمر به الأيام والليالي وهو في قصف ولهو. وحوله ألوف من الناس الفقراء الذين لا يجد أحدهم كوخاً يسكنه ولا رغيفاً يقتاته. وهم كما وصفهم رسول الله «الشعث الرؤوس الدنسو الثياب الذين لا تفتح لهم السدد يموت أحدهم وحاجته تتلجلج في صدره».

فبالله عليك أيها القارئ الكريم من ذا الذي هو أشد احتياجاً منا إلى معاول هدامة نهدم بها بنيان أباطيلهم هذه على رؤوسهم الجوامح ونبني مكانها صروح الحق عالية في ساحة المساواة العادلة والحياة الحرة. ﴿وإن ربك لبالمرصاد وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾[1].

---

(١) هما آيتان لا آية واحدة، الأولى: ﴿إن ربك لبالمرصاد﴾، وقد أقحمت الواو سهواً وهي الآية ١٤ من سورة الفجر، أما الثانية ﴿وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ فهي الآية ٢٢٧ من سورة الشعراء. (عبد الحميد الرشودي).

الجزء الثالث

نفح الطيب
في الخطابة والخطيب

تاليف

معلم الخطابة العربية في مدرسة الواعظين بدار الخلافة العلية
مبعوث المنتفك معروف الرصافي

الطبعة الأولى طبعت بمطبعة الأوقاف
بدار الخلافة العلية
١٣٣٦هـ ـ ١٩١٧م

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لله وثناءً عليه وصلاةً وتسليماً على محمد رسوله وحبه وعلى آله وصحبه وجنده وحزبه.

وبعد فقد قرأت كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ ونظرت فيه بإمعان فوجدت فيه من فنون البيان ما يفتق اللسان ويخلب الجنان إلا أنه احتوى على الغث والسمين وجاء بالبخس والثمين فكم وجدت فيه من درة إلى جنبها خزفة ومن جمانة مقرونة بحصاة ومن شذور ذهب يتخللها مخشلب وكثيراً ما يخرج من كلامه عن الصدد فبيناه يتكلم عن شيء إذ تركه قبل التمام وخرج منه إلى شيء آخر لا يقتضيه المقام. وطالما وعد بذكر أشياء ثم لم يذكرها وذكر أشياء وهو لم يعد بها ولقد خيّل لي أن الجاحظ عند تأليف هذا الكتاب كان يأخذ القلم فيكتب ما خطر له وعنّ من غير مراعاة نظير يطلب ذكر نظيره وقرين يدعو إلى إثبات قرينه حتى إذا كتب ما شاء الله أن يكتب ترك الكتابة ثم عاد إليها في وقت آخر فأخذ يكتب ما خطر بباله أيضاً دون مراعاة ما كتبه قبلاً وهكذا إلى آخر الكتاب سوى أن الذي كتبه كله لا يخرج عن حد البيان فالبيان هو الأمر الجامع بين كل ما أثبته في ذلك السفر. فمن جهة أنه لا قران بين أكثر الأقوال التي أوردها كأن كتابه أشبه شيء بكشكول العاملي، ومن جهة أنه كان يكتب فيه ما خطر على باله مما سمع وروي كأن كتابه أشبه بمفكرة يحملها المرء فيثبت فيها كل يوم ما أراد إثباته من قول وعمل. وليس هذا بعجيب فإن عصر الجاحظ حديث عهد بالتأليف إذ كان المؤلفون ولا سيما كتّاب الأدب لا يعتمدون فيما يكتبونه إلا على ما رووه وسمعوه واستظهروه وحفظوه. ولا يظن القارئ أني أريد بكلامي هذا أن أبخس الجاحظ كتابه أو أنتقصه

حقه وفضله فإن الجاحظ إمام من أئمة الأدب وجهبذ من جهابذة العرب فما أنا من نظرائه ولا من أكفائه ولئن قصر في كتابه هذا بعض التقصير فله فيه من الحسن والإحسان والفضل والأفضال ما لا يعفو أثره كر الزمان ولا تنوشه أيدي الفضلاء من ذوي البلاغة والبيان فهو على علاته درة يتيمة وطرفة كريمة وليست رسالتي هذه إلا مستخلصة منه وما لي فيها سوى التمحيص والترتيب فكأني عمدت إلى درر متفرقة فنفيت عنها الرغام وجمعتها في نظام فما أنا فيها إلا متطفل على موائد فضله ومغترف من بحر علمه وغاية ما هنالك أنك إذا عنيت بالخطابة والخطيب وجئت إلى كتاب الجاحظ فقلبته ظهراً لبطن لم تجد فيه مما عنيت به سوى لمع متفرقة لا تشفي منك علة ولا تبرد لك غلة أما إذا رجعت إلى رسالتي هذه فإنك تجد فيها ما يكفيك ولو سداداً من عوز فهذه الرسالة تغنيك في هذا الباب عن كتاب الجاحظ ولا يغنيك كتاب الجاحظ عنها.

والذي دعاني إلى وضع هذه الرسالة هو أنهم عهدوا إليّ بدرس الخطابة العربية في مدرسة الواعظين بقسطنطينية ولم يكن عندي من الكتب التي أرجع إليها في هذا الفن سوى كتاب الجاحظ المذكور فاستخرجت منه هذه الرسالة بعد أن طالعته بتدبر من أوله إلى آخره أكثر من عشرين مرة وقد سميتها «نفح الطيب في الخطابة والخطيب» والله أسأل أن ينفع بها الطالبين ويجعل أجرها للجاحظ رحمه الله إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير.

وأنا الفقير إليه تعالى

معروف الرصافي

المبحث الأول
في البيان

قال الجاحظ: المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهم الحادثة عن فكرهم مستورة خفية ومحجوبة مكنونة وموجودة في معنى معدومة فلا يعرف الإنسان ضمير صاحبه وإنما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها وأخبارهم عنها بما يدل عليها ويكشفها فيجعل الخفي منها ظاهراً والغائب شاهداً وعلى قدر وضوح الدلالة يكون إظهار المعنى فكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح كان المعنى أظهر والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان. فالبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجب دون الضمير كائناً ما كان ومن أيّ جنس كان لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع.

واعلم أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية وأسماء المعاني أي الألفاظ مقصورة معدودة ومحصلة محدودة فلا بد إذاً من أمور غير الألفاظ تكون ردءاً لها في الدلالة على المعاني. وجميع أصناف الدلالة على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد. أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال وتسمى نصبة والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف ولا تقصر عن تلك الدلالات. ولكل واحدة من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها وحلية مخالفة لحلية أختها وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة وعن حقائقها في التفسير.

ولا شك أن مدار الخطبة على البيان وأن التفاضل الذي يجري في الخطابة هو التفاضل الجاري في البيان لأن الخطبة هي جملة من القول يقصد فيها إلى الترغيب فيما ينفع الناس من أمور معائشهم ومعادهم والتنفير مما يضرهم وقد تشتمل على المدح والفخر وغير ذلك وكذلك الوصية إلا أن الفرق بين الخطبة والوصية هو أن الخطبة تكون في المشاهد والمحافل والمجامع والأيام والمواسم والتفاخر والتشاجر ولدى الكبراء والأمراء ومن الوفود في أمر مهم.

اما الوصايا فإنها تكون لقوم مخصوصين أو لشخص مخصوص في زمن خاص على شيء خاص وكثيراً ما كانت تصدر من شخص لعشيرته أو سيد لقبيلته عند حلول مرض أو محاولة نقلة أو ما شابه ذلك.

إن كل الأمم في حاجة إلى الخطابة وكانت العرب من أحوج الأمم إليها ولذلك ارتقت في الخطابة مرتقى فاقت فيه على غيرها من سائر الأمم إذ لا يخفى ما كانت عليه العرب أيام جاهليتهم من الأنفة والتفاخر بالأحساب والأنساب والمحافظة على شرفهم وعلو مجدهم وسؤددهم حتى حدث ما حدث بينهم من الوقائع العظيمة. ولا شك أن كل قوم لهم مثل ذلك هم أحوج الناس إلى ما يستنهض هممهم ويوقظ أعينهم ويقيم قاعدهم ويشجع جبانهم ويشد جنانهم ويثير أشجانهم ويستوقد نيرانهم صيانة لعزهم أن يستهان ولشوكتهم أن تستلان وتشفياً بأخذ الثأر وتحرزاً من عار الغلبة وذل الدمار وكل ذلك من مقاصد الخطب فكانوا أحوج الناس إليها بعد الشعر لتخليد مآثرهم وتأبيد مفاخرهم ولقد كان لكل قبيلة من قبائلهم خطيب كما كان لكل قبيلة شاعر على ما ذكره الجاحظ في كتاب البيان.

وكان للعرب اعتناء بالخطيب في جاهليتهم وللخطباء عناية بخطبهم فكانوا يتخيرون لها أجزل المعاني وينتخبون لنا أحسن الألفاظ تحصيلاً لغرضهم ونيلاً لمقصدهم فإن الألفاظ الرائعة والمعاني الجزلة أوقع في النفوس وأشد تأثيراً في القلوب. ولذلك ورد «إن من البيان لسحراً» والأذن للكلام البليغ أصغى وأوعى. والترغيب في العاجل والإرهاب في الآجل اللذان هما من أهم مقاصد الخطابة ومظانها العالية إن لم يكونا بعبارات تخلب القلوب وتأخذ بمجامعها فلا تأثير فيهما ولا فائدة منهما، ولما كان البيان لا يكون باللفظ فقط بل غيره أيضاً من الدلالات

الأُخر المتقدمة عدت أوضاع الخطيب وإشارته باليد ونحوها في أثناء خطبته من تتمة بيانه للسامعين ولذا كان من عادة العرب في الخطابة أن الخطيب منهم إذا تنافر أو تشاجر رفع يده ووضعها وأدى كثيراً من مقاصده بحركات يده فذلك أعون له على غرضه وأرهب للسامعين وأوجب لتيقظهم. ومن عادتهم أيضاً في الخطابة أخذ المِخْصَرَة بأيديهم وهي ما يتوكأ عليه كالعصا ونحوها وكانوا يعتمدون على الأرض بالعصي ويشيرون بالعصا والقنا وكانوا يستحسنون في الخطيب أن يكون جهير الصوت ولذا مدحوا سعة الفم وذموا صغره وسيأتيك تفصيل ذلك كله.

المبحث الثاني
في قوام الخطابة وآدابها

قال الجاحظ في كتاب البيان: قال ابن جرير: رأس الخطابة الطبع وعمودها الدربة وجناحاها رواية الكلام وحليتها الإعراب وبهاؤها تخيّر اللفظ وتمامها الإشارة.

ترى أن ابن جرير قد ذكر في كلامه هذا ستة أمور ثلاثة منها ضرورية فلا تقوم الخطابة إلا بها ولا يكون الإنسان خطيباً ما لم يحصل عليها وهي: الطبع والدربة ورواية الكلام. وأهم هذه الثلاثة الطبع. ولذا جعله ابن جرير رأس الخطابة فكما أن الحيوان بلا رأس لا يكون فكذلك من لم يكن له طبع في الخطابة لا يكون خطيباً وإن كان من أهل الفصاحة واللسن وكذلك من لم يكن له طبع في الشعر لا يكون شاعراً وإن كان ذا بلاغة وبيان. وهذا مما لا مرية فيه وقد صرح به الجاحظ في البيان والتبيين حيث قال: قال مسلمة بن عبد الملك لنصيب: يا أبا الحجناء أما تحسن الهجاء قال أما تراني أحسن مكان عافاك الله لا عافاك الله. ولاموا الكميت ابن زيد على الإطالة. فقال أنا على القصار أقدر وقيل للعجاج ما لك لا تحسن الهجاء قال هل في الأرض صانع إلا وهو على الإفساد أقدر. قال وهذه الحجج التي ذكروها عن نصيب والكميت والعجاج إنما ذكروها على وجه الاحتجاج لهم وهذا منهم جهل وإن كانت هذه الأخبار صادقة إذ قد يكون الرجل له طبيعة في الحساب وليس له طبيعة في الكلام ويكون له طبيعة في التجارة وليس له طبيعة في الفلاحة ويكون له طبيعة في الحداء أو في التغبير أو في القراءة بالألحان وليس له

طبيعة في الغناء وإن كانت هذه الأنواع كلها ترجع إلى تأليف اللحون ويكون له طبيعة في الناي وليس له طبيعة في السرناي ويكون له طبيعة في قصبة الراعي ولا يكون له طبيعة في القصبتين المضمومتين ويكون له طبع في صناعة اللحون ولا يكون له طبع في غيرها ويكون له طبع في تأليف الرسائل والخطب والأسجاع ولا يكون له طبع في قرض بيت شعر ومثل هذا كثير جداً ا هـ.

فقد تبين لك أن من لم يكن له طبع في الخطابة تعذر عليه أن يكون خطيباً ولذلك جعله ابن جرير رأس الخطابة. ثم تأتي بعده الدربة وهي المرانة والممارسة مع شيء من الجراءة ورباطة الجأش فإن من كان ذا طبع في الخطابة وجب عليه للتبريز فيها أن يكون ذا دربة بها بتمرنه عليها وممارسته إياها وتعويد نفسه الوقوف في مواقفها حتى يحصل له بذلك من جراءة الجنان في معرض البيان ما يكون به خطيباً مصقعاً. وقد جعل جرير الدربة عمود الخطابة وفي ذلك إشارة إلى أن الذي لم يكن في الخطابة ذا دربة كان طبعه في الخطابة غير مجد نفعاً لأنه يكون كمن له بيت وليس له عمود يقوم عليه ذلك البيت وقد قال الشاعر:

والبيت لا يبتنى إلا له عمد ولا عماد إذا لم ترسَ أوتاد

ثم تأتي بعد الدربة رواية الكلام والمقصود برواية الكلام هو أن يكون الخطيب ذا علم بأخبار الناس وأنسابهم ونوادرهم وأحوالهم ومراثيهم وبكل ما يحتاج إليه الخطيب في موقف الخطابة. وخلاصة القول أن يكون الخطيب غزير المادة فإنه إذا لم تكن للخطيب مادة يستمد منها في الخطابة تعذر عليه أن يقف موقف الخطيب وإن كان في الخطابة ذا طبع ودربة وقد جعل ابن جرير رواية الكلام جناح الخطابة يشير بذلك إلى أن من لم يكن ذا رواية للكلام كان كطائر مقصوص الجناحين لا يستطيع النهوض ولا الطيران.

فهذه الأمور الثلاثة أعني الطبع والدربة ورواية الكلام مما لا بد منه للخطيب ولا تقوم الخطابة إلا بها. وأما الثلاثة الأخرى وهي الإعراب وتخيّر اللفظ والإشارة فهي أمور كمالية لا ضرورية إذ الإعراب في الخطبة حلية وزينة فإذا وقع اللحن فيها سقطت تلك الحلية وذهبت تلك الزينة كما أن تخير اللفظ حسن لها فإذا جاء الخطيب في خطبته بألفاظ مبتذلة مرذولة ذهب الحسن من خطبته ولم تكن لكلامه

طلاوة غير أن مصيبة الخطيب الراذل أعظم من مصيبة الخطيب اللاحن لأن اللحن مغتفر وإن كان معيباً وقد وقع لكثير من الخطباء الأولين كما سنذكره في محله ولكن الخطيب إذا رذل ألفاظه وجاء بها غير متخيرة ولا منتقاة لم تعط الأسماع مفادتها ولم يكن لكلامه وقع كبير في النفوس فيفوته الغرض من الخطابة وليس كذلك اللاحن. وأما الإشارة فستتكلم عليها فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

أما آداب الخطابة فاعلم أن من آداب الخطيب في الخطابة أن يلخص المعاني كما ذكر ذلك الجاحظ عن ابن جرير أيضاً فإن تلخيصها رفق بالسامعين وأن يترك الغريب من الألفاظ فإن الاستعانة بالغريب عجز وأن لا يتشادق فإن التشادق من غير أهل البادية بغض والتشادق هو تكلف الفصاحة بأن يتكلم كالأشدق وليس هو بأشدق وكذلك التقعير وهو أن يخرج كلامه من أقصى الفم أي من الحلق وكذلك التعقيب وهو تقصير الكلام وإخراجه من أول الفم من غير توفية الحروف حقها من مخارجها فإن ذلك كله مذموم وممقوت. وقد قال الشاعر في رجل يقعر قوله:

يقعر القول لكيما تحسبه ... من الرجال الفصحاء المعربه

وهو إذا حققته من كربة ... من نخلة نابتة في خربه

ومن آداب الخطيب أن لا ينظر في عيون الناس فإن ذلك عي وأن لا يمس لحيته فإن من مس اللحية هلك وأن لا يخرج مما بنى عليه أول الكلام فإن خروجه من ذلك إسهاب. ومن آداب الخطابة أن لا يستعين الخطيب في خطبته بالحشو من الكلام وتفسير ذلك ما ذكره الجاحظ في كتاب البيان قال حدثني صديق لي قال: قلت للعتابي ما البلاغة؟ قال: كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بليغ فإذا أردت اللسان الذي يروق الألسنة وهو يفوق كل خطيب بإظهار ما غمض من الحق ويصور الباطل في صورة الحق قال: فقلت له قد عرفت الإعادة والحبسة فما الاستعانة؟ قال: ما تراه إذا تحدث قال عند مقاطع كلامه يا هناه ويا هذا ويا هيه واسمع مني واستمع إلي وافهم عني أو لست تفهم أو لست تعقل فهذا كله وما أشبهه عي وفساد ا هـ.

فهذا وما أشبهه من الحشو الذي لا طائل تحته فينبغي للخطيب أن يجتنبه. وأما الإعادة التي ذكرها فهي أن يعيد الكلمة أو الجملة مرتين لكي يتأتى له ما بعدها

وذلك أيضاً من دلائل العي وأما الحبسة فهي أن يتعذر عليه الكلام عند إرادته فيتوقف في أثناء خطبته عن الكلام هنيهة فيجري كلامه متقطعاً غير منسجم ولا متسلسل وسنذكر الحبسة عند الكلام على معايب الخطيب فيما يأتي.

المبحث الثالث
في محاسن الخطباء ومعايبهم

قلنا فيما سبق إن أنواع الدلالات في البيان خمسة أولها اللفظ ولنذكر هنا ما يتعلق باللفظ من محاسن الخطيب ومعايبه فنقول: كل ما كان في الخطيب معيناً على الإفصاح في اللفظ فهو من محاسنه وكذلك كل ما كان مخلاً بالإفصاح في لفظه فهو من معايبه. فمن محاسنه جهارة الصوت فإن الخطيب إذا كان جهير الصوت كان لفظه أفصح وتأثيره في نفوس السامعين أشد فإن الصوت الضئيل لا يؤثر تأثير الجهير وهذا هو السبب الذي حمل المتشادقين على التشادق والتقعير لأن العرب كانوا يمدحون الجهير الصوت ويذمون الضئيل الصوت ولذلك مدحوا سعة الفم وذموا صغره قال محمد بن بشير الشاعر قيل لأعرابي ما الجمال؟ قال: طول القامة وضخم الهامة ورحب الشدق وبعد الصوت. ويدلك على تفضيلهم سعة الأشداق وهجائهم ضيق الأفواه قول الشاعر:

لحا الله أفواه الدُبى من قبيلة إذا ذكرت في النائبات أمورها

وإنما شبّه أفواههم بأفواه الدُبى لصغر أفواههم وضيقها وقد كان العباس بن عبد المطلب جهير الصوت وقد مدح بذلك وقد نفع الله المسلمين بجهارة صوته يوم حنين حين ذهب الناس عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فنادى العباس يا أصحاب سورة البقرة هذا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فتراجع القوم وأنزل الله عزَّ وجلَّ النصرة وأتى بالفتح وقال العجير السلولي في شدة الصوت:

لو أن الصخور الصم يسمعن صلقنا لرحن وفي اعراضهن فطور

الصلق: شدة الصوت. وفطور: شقوق. وقال بشار بن برد يهجو بعض الخطباء:

ومـن عـجـب الأيـام أن قـمـت نـاطـقـاً وأنت ضئيل الصوت منتفخ السحر

فعابه بضؤولة الصوت وبالسعال أثناء الخطبة لانتفاخ سحره والسحر الرئة.

وفي تفضيل الجهارة في الخطب يقول شبة بن عقال بعقب خطبته عند سليمان بن علي ابن عبد الله بن عباس:

ألا لـيـت أمّ الـجـهـم والله سـامـع ترى حيث كانت بالعراق مقامي

عشية بذ الناس جهري ومنطقي وبذ كلام الناطقين كلامي

وقال طحلاء يمدح معاوية بالجهارة وجودة الخطبة:

ركـوب الـمـنـابـر وثـابـهـا مُـعِـنٌ بـخـطـبـتـه مـجـهـر

تـريـع إلـيـه هـوادي الـكـلام إذا ضـل خـطـبـتـه الـمـهـذر

معنى تعن أي تعرض له الخطبة فيخطبها مقتضباً لها وتريع إليه: ترجع إليه. وهوادي الكلام: أوائله، وأراد أن معاوية يخطب في الوقت الذي يذهب فيه كلام المهذر، والمهذر المكثار. وكان أبو عروة الذي يقال له أبو عروة السباع يصيح بالسبع وقد احتمل الشاة فيخلّيها ويذهب هارباً على وجهه فضرب الشاعر به المثل وهو النابغة الجعدي فقال:

وازجـر الـكـاشـح الـعـدو إذا اغـتـا بـكَ عـنـدي زجـراً عـلـى أضـم

زجـر أبـي عـروة الـسـبـاع إذا أشـفـق أن يـلـتـبـسـن بـالـغـنـم

وكان شبيب بن زيد بن نعيم يصيح في جنبات الجيش إذا أتاه فلا يلوي على أحد وقال الشاعر فيه:

إن صاح يوماً حسبت الصخر منحدراً والريحَ عاصفةً والموج يلتطم

ومن محاسن الخطيب أن يكون شديد العارضة والعارضة هي البيان واللسن والجلد والقدرة الفائقة على الكلام ومن محاسنه أن يكون ثابت الجنان رابط الجأش وبعبارة أوضح أن يكون ذا جراءة في القول لا يتهيب خصام المخاصمين ولو كثروا ولا كثرة المجادلين وإن عظموا وعليه تجمعوا ومن محاسن الخطيب أن يكون كثير الريق بحيث لا يجف فمه إذا أطال الخطبة لأن الريق إذا جف في الفم صعب عليه الكلام ويلجلج فيه ولذلك نرى الخطباء اليوم إذا أراد أحدهم أن يخطب في بعض

المجامع والمحافل وضعوا له في جانبه شربة ماء ليشرب منها في أثناء الخطابة جرعاً ليستعين بها على الكلام.

وقد جعل بعضهم من محاسن الخطيب أن يكون ذا هيئة حسن البزة حسن السمت جميل الصورة جليل المنظر وقد خالف هذا القول سهيل بن هارون واحتج في ذلك قائلاً: لو أن رجلين خطبا أو تحدثا وكان أحدهما جميلاً جليلاً بهياً نبيلاً وذا حسب شريفاً وكان الآخر قليلاً قميئاً وباذّ الهيئة رث الثياب خامل الذكر مجهولاً ثم كان كلاهما في مقدار من البلاغة ووزن واحد من الصواب لتصدع عنهما الجميع وعامتهم تقضي للقليل الذميم على النبيل الجسيم وللباذ الهيئة على ذي الهيئة ولشغلهم التعجب منه عن مساواة صاحبه له ولصار العجب منه سبباً للعجب به ولكان الإكثار في شأنه علة للإكثار في مدحه لأن النفوس كانت له أحقر ومن بيانه أيئس[1] وعلى جسده أبعد فإذا هجموا منه على ما لم يحتسبوه وظهر منه خلاف ما قدروه تضاعف حسن كلامه في صدورهم وكبر في عيونهم لأن الشيء من غير صعدته أغرب وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم وكلما كان أبعد في الوهم كان أظرف وكلما كان أظرف كان أعجب وكلما كان أعجب كان أبدع وإنما ذلك كنوادر كلام الصبيان ومُلَح المجانين فإن ضحك السامعين من ذلك أشد وتعجبهم به أكثر. وأنت تعلم أن القول الأول هو الصواب إذ لا شك أن جمال الصورة وبهاء المنظر وحسن الهيئة والسمت أمور معدودة من تتمات الكمال وفي كلام سهل بن هارون شيء من المغالطة إذ لو سلمنا أن الناس يقضون كذلك الرجل الدميم الرث الهيئة مع مساواة صاحبه له في البلاغة لا نسلم أنهم قضوا له بسبب دمامة منظره ورثاثة هيئته بل هم إنما قضوا له بسبب تعجبهم منه من حيث إنهم كانوا لا ينتظرون منه تلك البلاغة ولا يتوقعون منه تلك البراعة كما قد اعترف به سهل بن هارون نفسه وعدم انتظارهم منه ذلك دليل على أن دمامة المنظر ورثاثة الهيئة نقص عندهم. هذا ما ذكرناه من محاسن الخطيب وسنأتي على ذكر معايبه في الدرس الآتي.

---

(١) كذا وردت في المطبوع، والصواب أيأس. (عبد الحميد الرشودي).

المبحث الرابع
في معايب الخطيب

كل ما كان في الخطيب مخلاً بإفصاحه في اللفظ عُدَّ من معايبه. فمن معايبه أن يكون لجلاجاً أي متردداً في كلامه واللجلجة هي التردد في الكلام كأن يكرر الكلمة حين يتأتى له النطق بما بعدها ويقابلها الذلاقة والطلاقة يقال لسان ذليق وخطيب ذليق ولسان ذليق طليق كل ذلك إذا كان ذا حدة وبلاغة وفصاحة وقال اللّهبي في اللجلاج:

ليس خطيب القوم باللجلاج ... ولا الذي يزحل كالهلباج

ورب بيداء وليل داج ... هتكته بالنص والأدلاج

ويدخل في باب اللجلاج الخطيب الذي تعرض له النحنحة والسعلة وذلك إذا انتفخ سحره أي رئته فإن ذلك أيضاً نوع من اللجلجة والتردد في الكلام وفي [ذلك] قال سحيم بن حفص:

نعوذ بالله من الإهمال ... ومن كلال الغرب في المقال

ومن خطيب دائم السعال

وقال بشار بن معمر في مثل ذلك أيضاً:

ومن الكبائر مقول متتعتع ... جم التنحنح متعب مجهود

وقال الأشلّ البكري في زيد بن جندب الأيادي خطيب الأذارقة وكانا قد اجتمعا في بعض المحافل:

نحنح زيد وسعل ... لما رأى وقع الأسل

ويـــــل أمـــــه إذا ارتـــــجـــــل ثـــــم أطـــــال واحـــــتـــــفـــــل

ومن معايب الخطيب أن يكون تمتاماً والتمتمة هي ردُّ الكلام إلى التاء والميم وقيل التمتام هو الذي تسبق كلمته إلى حنكه الأعلى. وعن أبي زيدان التمتام هو الذي يعجل في الكلام ولا يفهمك. والصحيح ما قاله الأصمعي حيث قال إذا تتعتع اللسان في التاء فهو تمتام وإذا تتعتع في الفاء فهو فأفاء وفي ذلك يقول أبو الزحف:

لـــســـت بـــفـــأفـــاء ولا تـــمـــتـــام ولا كـــثـــيـــر الـــهـــجـــر فـــي الـــمـــنـــام

وأنشد أيضاً للخولاني:

إن الـــســـيـــاط تـــركـــن لاســـتـــك مـــنـــطـــقـــاً كـــمـــقـــالـــة الـــتـــمـــتـــام لـــيـــس بـــمـــعـــرب

فقد جعل الخولاني التمتام غير معرب عن معناه ولا مفصح بحاجته فيها في كلامه وقد تقدم في ذلك قول الأصمعي.

وقيل الفأفأة حبسة في اللسان وقال المطرزي الفأفاء هو الذي لا يقدر على إخراج الكلمة من لسانه إلا بجهد يبتدئ في أول إخراجها بشبه الفاء ثم يؤدي بعد الجهد حروف الكلمة على الصحة والصحيح هو القول الأول.

ومن معايبه أن يكون ألثغ وهو الذي يحول لسانه من حرف إلى حرف آخر كأن يتحول لسانه من السين إلى الثاء أو من الراء إلى الغين أو غير ذلك. وذكر الجاحظ في كتاب البيان أن الحروف التي تدخلها اللثغة أربعة: القاف والسين واللام والراء وقال: واللثغة التي تعرض للسين تكون ثاء كقوله لأبي يكسوم أبي يكثوم وكما يقولون بثرة إذا أرادوا بسرة وبثم الله إذا أرادوا بسم الله.

وأما اللثغة التي تعرض للقاف فإن صاحبها يجعل القاف طاء فإذا أراد أن يقول قلت له قال: طلت له وإذا أراد أن يقول قال لي قال طال لي. وأما اللثغة التي تعرض للام فإن من أهلها من يجعل اللام ياء فيقول بدل قوله اعتللت اعتييت وبدل جمل جمي. ومنهم من يجعل اللام كافاً كالذي يعرض لعمر أخي هلال فإنه كان إذا أراد أن يقول ما العلة في هذا قال ما اكعكة في هذا.

وأما اللثغة التي تقع في الراء فإن عددها يضعف على عدد لثغة اللام لأن الذي

يعرض لها أربعة أحرف فمنهم من إذا أراد أن يقول عمرو قال عمي فيجعل الراء ياء، ومنهم من إذا أراد أن يقول عمرو قال عمغ فيجعل الراء غيناً، ومنهم من إذا أراد أن يقول عمرو قال عمذ فيجعل الراء ذالاً وإذا أنشد قول الشاعر:

واستبدت مرة واحدة إنما العاجز من لا يستبد

قال:

واستبدت مذة واحدة إنما العاجز من لا يستبد

ومنهم من يخرج الراء ظاء معجمة فيقول إذا أنشد هذا البيت:

واستبدت مظة واحدة إنما العاجز من لا يستبد

والذي يجعل الراء غيناً معجمة يقول إذا أنشد هذا البيت: «واستبدت مغة واحدة».

وأما اللثغة الخامسة التي كانت تعرض في الراء لواصل بن عطاء وسليمان بن يزيد العدوي الشاعر فليس إلى تصويرها سبيل وكذلك اللثغة التي كانت تعرض في الشين لمحمد بن الحجاج فإن تلك أيضاً ليس لها صورة في الخط ترى بالعين وإنما يصورها اللسان وتتأدى إلى السمع.

وربما اجتمعت في الواحد لثغتان في حرفين كنحو لثغة شبوشي صاحب عبد الله بن خالد الأموي فإنه كان يجعل اللام ياء والراء ياء قال مرة: «موياني ويي ايي» يريد مولاي ولي الري. واللثغة في الراء إذا كانت بالياء فهي أحقرهن ثم التي على الظاء ثم التي على الذال، فأما التي على الغين فهي أيسرهن ويقال إن صاحبها لو جهد نفسه جهده وأخذ لسانه وتكلف مخرج الراء على حقها والإفصاح بها لم يكن بعيداً من أن تجيبه الطبيعة.

واعلم أن اللثغة إما أن تكون خلقية فطرية وإما أن تكون ناشئة عن عجمة اللسان ولكنته كما نسمعه في كلام الأعاجم أو في كلام العرب الذين هم يرتضخون اللكنة بسبب مخالطتهم العجم ردحاً من الدهر، فإنا نسمع الترك والفرس عند نطقهم ببعض الكلمات العربية يجعلون الذال زاياً فيقولون في ذلك في زلك وفي الذي الزي ويقولون في ذليل زليل وكذلك هم في الظاء فيقولون في ظالم زالم وفي

مظلوم مزلوم وفي نظر نزر ويجعلون الثاء سيناً فيقولون في ثلاثة سلاسة وفي اثنين اسنين وفي إثم إسم وقد سمعت مرة أحدهم يقرأ قوله تعالى «إن بعض الظن إثم» «إن بعز الزن اسم» فقلت له: وإن بعضه فعل ففطن لما أردت وأخذ بالضحك.

وكذلك الضاد فإنهم يجعلونها زاياً أيضاً كما رأيت في المثال المتقدم إلا أنهم ينطقون بالزاي في ذلك كله مفخمة وكذلك نرى اليوم بعض العرب الذين طرأت اللكنة على لسانهم بطول اختلاطهم مع العجم فإن أهل سورية يجعلون الذال والظاء زاياً كما يجعلون الضاد دالاً مفخمة ويقولون في (الضرب): (الدرب) وربما جعلوها زاياً أيضاً فيقولون في ضابط زابط ويجعلون القاف همزة فيقولون آل بدل قال وألت بدل قلت وألم بدل قلم وكذلك أهل مصر يجعلون الثاء تاء فيقولون في كثير كتير وربما جعلوها سيناً أيضاً ويجعلون الجيم كافاً فارسية فيقولون في جمل: كمل وأهل العراق يجعلون القاف كافاً فارسية فيقولون في قائم كائم وقاعد كاعد كما يجعلون الكاف جيماً فارسية فيقولون [بدل] كذب جذب ويقولون بدل كان جان. غير أن هؤلاء العرب قادرون على ترك هذه اللثغة فإن السوري قادر على النطق بالذال مثلاً من مخرجها وكذلك العراقي قادر على النطق بالقاف والكاف من مخرجهما والمصري قادر على النطق بالجيم من مخرجها بخلاف غيرهم من العجم فإن التركي مثلاً غير قادر على ترك لثغته إلا بالتدرب والممارسة الطويلة وربما استعصى عليه تركها بالمرة. ولقد كان في قديم الزمان أناس من العجم قد خالطوا العرب وعاشوا بينهم وتكلموا بلسانهم وفيهم الشاعر والخطيب ولكنهم مع ذلك لم تفارقهم اللكنة الأعجمية بل كانوا إذا تكلموا لثغوا في كلامهم بتغيير بعض الحروف فمن هؤلاء زياد بن سلمى أبو أمامة وهو زياد الأعجم قال أبو عبيدة كان ينشد قوله:

لفتى زاده السلطان في الود رفعة   إذا غير السلطان كل خليل

قال: كان السين شيناً والطاء تاء فيقول: «فتى زاده الشلتان في الود رفعة».
ومنهم سحيم عبد بني الحسحاس قال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد أنشده قصيدته التي أولها:

عميرة ودّع إن تجهزت غاديا   كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا

لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك فقال: ما سعرت يريد ما شعرت فجعل الشين سيناً.

ومنهم عبيد الله بن زياد والي العراق قال لهانئ بن قبيصة: اهروري سائر اليوم يريد احروري. ومنهم صهيب بن سنان الفري صاحب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان يقول إنَّك لهائن يريد إنك لحائن، وصهيب بن سنان هذا كان يرتضخ لكنة رومية وعبيد الله بن زياد كان يرتضخ لكنة فارسية وقد اجتمعا على جعل الحاء هاء وروى بعضهم أنه أملى على كاتب له فقال: اكتب الهاصل الف كر فكتبها الكاتب بالهاء كما لفظ بها فأعاد عليه الكلام فأعاد عليه الكاتب لاجتماعهما على الجهل فلما فطن قال: أنت لا تهسن أن تكتب وأنا لا أهسن أن أملي فاكتب الجاصل ألف كر فكتبها بالجيم. ومنهم أبو مسلم صاحب الدعوة كان جيد المعاني وكان إذا أراد أن يقول قلت له قال كلت له فشارك في قول القاف كافاً عبيد الله بن زياد. وكان لزياد عبد اسمه فيل قال مرة لزياد اهدوا إلينا همار وحش يريد حمار وحش فقال له زياد وأي شيء تقول ويلك قال: اهدوا إليها أيراً يريد عيراً فقال زياد الأول أهون. وقالت أم ولد لجرير بن الخطفى لبعض ولدها وقع الجرذان في عجان أمكم أبدلت الذال دالاً من الجرذان وضمت الجيم وجعلت العجين عجاناً، وقال ابن عباد: ركبت عجوز سندية جملاً فلما مشى تحتها متخلعاً اعتراها كهيئة حركة الجماع فقالت هذا الذمل يذكرنا بالسر فجعلت الشين سيناً والجيم ذالاً.

ومن معايب الخطيب أن يكون ذا حبسة والحبسة هي تعذر الكلام عند إرادته، ويقال في لسانه حبسة إذا كان الكلام يثقل عليه ولم يبلغ حد الفأفأة، كما يقال في لسانه لكنة إذا أدخل بعض حروف العجم في حروف العرب وجذبت لسانه العادة الأولى إلى المخرج الأول. ومن قال إن الحبسة هي تعذر الكلام عند إرادته فقد جعلها من قبيل الحصر والعي في المنطق والصحيح أنها تَعَسُّرُ الكلام لا تعذره ومعنى ذلك أن صاحب الحبسة هو من إذا أراد أن يتكلم ثقل عليه الكلام بأقل مما يثقل على الفأفاء والتمتام.

ومن معايب الخطيب أن يكون ذا حكلة وهو الذي لا يسمع صوته إذا تكلم وهذه تقابل جهارة الصوت التي هي من محاسن الخطيب كما مرَّ. والحكل ما لا

يسمع له صوت كالذر ويقال تكلم كلام الحكل أي كلاماً لا يفهم. قال رؤبة بن العجاج:

لو أنني أوتيت علم الحكل علم سليمان كلام النمل

وقال محمد بن ذؤيب في مديح عبد الملك بن صالح:

ويفهم قول الحكل لو أن ذرة تساور أخرى لم يفته سوادها

وقال التميمي في هجائه لبني تغلب:

ولكن حكلاً لا تبين ودينها عبادة أعلاج عليها البرانس

قال الجاحظ: «إذا قالوا في لسانه حكلة فإنما يذهبون إلى نقصان آلة المنطق وعجز أداة اللفظ حتى لا تعرف معانيه إلا بالاستدلال» ولا شك أن الصوت معدود من آلة المنطق وأداة اللفظ فإذا كان في الصوت نقص وعجز كان غير مسموع جيداً وإذا كان غير مسموع جيداً فاتت السامع بعض كلماته وإذا فاتت السامع بعض كلماته صار لا يعرف معانيه إلا بالاستدلال وخلاصة القول أن الحكل هو ما لا يسمع له صوت فالحكلة إذاً عيب خاص بالصوت ولكنهم ربما توسعوا في ذلك فأطلقوا الحكل على كل من لا يحسن البيان سواء كان ذلك لعجز في صوته أو لغير ذلك كما رأيت في بيت التميمي الذي تقدم حيث قال:

ولكن حكلاً لا تبين ودينها عبادة أعلاج عليها البرانس

فقد جعل بني تغلب حكلاً وفسّره بقوله لا تبين ولم يقصد أن بني تغلب كلهم أصواتهم غير مسموعة.

ومن معايب الخطيب أن يكون ألفّ أي بلسانه لفف وهو الذي إذا تكلم ملأ لسانه فمه وكان بطيء الكلام. قال أبو عبيدة إذا أدخل الرجل بعض كلامه في بعض فهو ألفّ وقيل بلسانه لفف وأنشد لأبي الزحف الراجز:

كأن فيه لففاً إذا نطق من طول تحبيس وهم وارق

يقول كأنه لما جلس وحده ولم يكن له من يكلمه وطال عليه ذلك أصابه لفف في لسانه. وكان يزيد بن جابر قاضي الأزارقة بعد المقعطل يقال له الصموت لأنه لما طال صمته ثقل عليه الكلام فكان لسانه يلتوي ولا يكاد يبين. ويفهم من هذا أن

اللفف إما أن يكون عارضاً من طول الصمت وترك ممارسة الكلام وإما أن يكون خلقياً بمعنى أن صاحبه كذا خلق.

ومن معايب الخطيب أن يكون هذارماً والهذرمة هي العجلة والإسراع في الكلام وأنشد الأصمعي:

حديث بني زط إذا ما لقيتهم كنزو الدبى في العرفج المتقارب

قال ذلك حين كان في كلامهم عجلة فشبه كلامهم بتتابع الأصوات الحاصلة من تواثب الدبى بين شجر العرفج والدبى أصغر الجراد وقيل الجراد قبل نبات أجنحته الواحدة دباة وقال سلمة بن عياش:

كأن بني رألان إذ جاء جمعهم فراريج يلقى بينهن سويق

قال ذلك لرقة أصواتهم وعجلة كلامهم لأن الفراريج إذا ألقي لها الحب صرن ينقدنه[1] بمناقيرهن ويصوتن عند نقده أصواتاً متقطعة متتابعة فهذرمة بني رألان في كلامهم كأصوات هذه الفراريج من حيث إنها غير مفهومة إذ لا شك أن العجلة في الكلام لم تكن أمراً معيباً إلا كونها مخلة بفهم المعنى عند السامع.

وقد تبين لك من هذه المعايب التي ذكرناها أن كل ما أخل بالإفصاح وأدى إلى اختلال الصوت الذي منه تتكون الحروف كان معيباً في الخطيب وإذا كان الأمر كذلك فسقوط بعض الأسنان ولا سيما الثنايا من فم الخطيب معيب لأن ذلك مؤد إلى إخلال الصوت وقلة الإفصاح في اللفظ. وكان سهيل بن عمرو الخطيب يخطب في العرب ضد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وذلك قبل إسلامه فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه يا رسول الله انزع ثنيتيه السفليين حتى يدلع لسانه فلا يقوم عليك خطيباً أبداً. وإنما قال ذلك لأن سهيلاً وكان أعلم فإذا نزعت ثنيتاه السفليان عجز عن النطق بأكثر الحروف ولم يصلح حينئذٍ أن يكون خطيباً. ومما يدل على أن سقوط بعض الأسنان معدود من معايب الخطيب عندهم ما حكاه خلاد بن يزيد الأرقط قال: خطب الجمحي خطبة نكاح أصاب فيها معالي الكلام وكان في كلامه صفير ويخرج من موضع ثناياه المنزوعة فأجابه زيد بن علي بن الحسين بكلام في جودة كلامه إلا أنه فضله بحسن المخرج والسلامة من الصفير فذكر عبد

---

(١) كذا في المطبوع، ولعله خطأ مطبعي صوابه ينقرنه. (عبد الحميد الرشودي).

الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر سلامة لفظ زيد بسلامة أسنانه قال في كلمة له:

قلت فوادحها وتم عديدها فله بذلك مزية لا تنكر

ويروى بدل الشطر الأول «صحت مخارجها وتم حروفها» فعلى الرواية الأولى الضمير في فوادحها وعديدها راجع إلى الأسنان والفوادح جمع فادحة وهي الدودة التي تنخر الأسنان يقال أسرعت في أسنانه الفوادح إذا أصابها ذلك فتساقطت فكأنه قال إن أسنانه قد سلمت من الفوادح فتم عديدها ولم يسقط منها شيء فكانت له بسببها مزية في خطبته لا تنكر. وعلى الرواية الثانية الضمير في مخارجها وحروفها راجع إلى الخطبة والمعنى ظاهر. وأنت ترى أن الجمحي وزيداً كانا متساويين في البلاغة وجودة الكلام وإنما فضله زيد بتمام أسنانه وسلامة خطبته من الصفير فكان سقوط أسنان الجمحي معيباً فيه. وقال الأحنف بن قيس يفتخر بتمام أسنانه وهو أبين العرب والعجم:

أنا ابن الزافرية أرضعتني بثدي لا أجبر ولا وخيم

أتمتني فلم تنقص عظامي ولا صوتي إذا اصطك الخصوم

قال يونس بن حبيب: إنما عنى بقوله عظامي أسنانه التي في فمه وهي التي إذا تمت تمت الحروف قال ولا يجوز أن يكون عنى بقوله عظامي عظام اليدين والرجلين إذ كيف يعني ذلك وهو أحنف من رجليه جميعاً.

وقد ذكروا أن معاوية لم يتكلم على منبر جماعة مذ سقطت ثناياه في الطست. قال أبو الحسن وغيره: لما شق على معاوية سقوط مقادم فمه قال له يزيد بن معن السلمي: والله ما بلغ أحد سنك إلا أبغض بعضه بعضاً ففوك أهون علينا من سمعك وبصرك فطابت نفسه. قال أبو الحسن المدائني: لما شد عبد الملك أسنانه بالذهب قال لولا المنابر والنساء ما باليت متى سقطت.

هذا إذا سقط بعض الأسنان دون بعض أما إذا كان الخطيب أدرد أي ساقط الأسنان كلها فلا ضير عليه من سقوطها إذ لا يكون سقوطها حينئذٍ مخلاً بالإفصاح ولا مؤدياً إلى اختلال الصوت وإخراج الحروف من مخارجها.

قال محمد بن عمرو الرومي قد صحت التجربة وقامت العبرة على أن سقوط جميع الأسنان أصلح في الإبانة عن الحروف منه إذا سقط أكثرها وخالف أحد

شطريها الشطر الآخر وقد رأينا تصديق ذلك في أفواه قوم شاهدهم الناس بعد أن سقط جميع أسنانهم وبعد أن بقي منها الثلث والربع فممن سقط جميع أسنانه وكان معنى كلامه مفهوماً الوليد بن هشام القحذمي صاحب الأخبار ومنهم أبو سفيان والعلاء بن لبيد التغلبي وكان ذا بيان ولسن.

وكان سفيان بن الأبرد الكلبي كثيراً ما يجمع بين القار والحار فتساقطت أسنانه جميعاً وكان مع ذلك خطيباً بيناً. وقال أهل التجربة إذا كان في الفم الذي فيه مغارز الأسنان تشمير وقصر سمك ذهبت الحروف وفسد البيان وإذا وجد اللسان من جميع جهاته شيئاً يقرعه ويصكه ولم يمر في هواء واسع المجال وكان لسانه يملأ جوبة فمه لم يضره سقوط أسنانه المقدار المغتفر. وقد ضرب الذين يقولون إن ذهاب جميع الأسنان أصلح في الإبانة عن الحروف من ذهاب الشطر أو الثلثين في ذلك مثلاً فقالوا الحمام المقصوص جناحاه جميعاً أجدر أن يطير من الذي يكون أحدهما وافراً والآخر مقصوصاً قالوا وعلة ذلك التعديل والاستواء وإذا لم يكن كذلك ارتفع أحد شقيه وانخفض الآخر فلم يجدف ولم يطر.

ومما يلحق بمعايب الخطيب الشغا وهو اختلاف نبتة الأسنان في الطول والقصر والدخول والخروج. والسن الشاغية هي الزائدة على الأسنان ويقال لمن فيه ذلك أشغى وما سميت العقاب بالشغواء إلا لزيادة منقارها الأعلى على الأسفل.

قال الجاحظ كان زيد بن جندب الأيادي الخطيب الأزرقي أشغى أقلح ولولا ذلك لكان أخطب العرب قاطبة وقال عبيدة بن هلال اليشكري في هجائه له:

أشغى عقنباة وناب وعصل ... وقلح باد وسن قد نصل

والعقنباة من صفات العقاب يقال عقاب عقنباة أي ذات مخالب حداد والعصل الاعوجاج والقلح اصفرار في الأسنان وقال عبيدة أيضاً فيه:

ولَفوك أشنع حين تنطقُ فاغراً ... من في قريح قد أصاب بريرا

والبرير تمر الأتراك.

وآخر ما نذكره من معايب الخطيب هنا هو أن يعتريه في أثناء الخطابة البهر والارتعاش والعرق. قال الجاحظ وأعيب عندهم أي العرب من دقة الصوت وضيق

مخرجه وضعف قوته أن يعترض الخطيب البهر والارتعاش والرعدة والعرق. قال العماني في وصف خطيب:

لا ذفــــر هـــــش ولا بــــكـــــاب ولا بـــلــــجـــلاج ولا هـــيـــاب

والهش الذي يجود بعرقه سريعاً وذلك عيب والذفر الكثير العرق والكابي الذي لا يكاد يعرق كالزند الكابي الذي لا يكاد يوري فجعل له العماني حالاً بين حالين إذا خطب.

المبحث الخامس
في حاجة الخطيب إلى الإشارة

جرت العادة عند جميع الأمم على اختلاف ألسنتها أن الإنسان إذا تكلم احتاج في أثناء كلامه إلى الإشارة باليد والغمز بالعين والجفن والحاجب وإلى إنغاض الرأس وتحريك المنكبين وإلى إحداث أوضاع في بدنه تناسب معاني كلامه وهذا مشاهد من كل من تكلم من الناس ولا بد منه للمتكلم ولولاه لضاعت أكثر دقائق الكلام من معانيه المقصودة ولكان الكلام المسموع من فم المتكلم كالكلام المقروء في كتاب ولما بقي فرق بين من قام خطيباً وبين من أخذ بيده صحيفة وصار يقرأ ما فيها على السامعين مع أن الفرق بينهما ظاهر لا ينكر.

ولا شك أن غرض المتكلم إنما هو إفهام المعنى والإشارة تشارك اللفظ في الإفهام بل قد تكون مستقلة في التفهيم كما نشاهد ذلك في كلام الخرس فإنهم إنما يتكلمون بالإشارة فقط وبها يتم التفاهم بينهم وبين من أراد الكلام معهم فالإشارة تنوب عن اللفظ في كلام الخرس وتكون عوناً له في كلام غير الخرس. وقد تكلم الجاحظ عن الإشارة فقال فأما الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب وبالثوب والسيف إذا تباعد الشخصان وقد يهدد رافع السوط والسيف فيكون ذلك زاجراً رادعاً ويكون وعيداً وتحذيراً. قال والإشارة واللفظ شريكان ونعم العون هي له ونعم الترجمان هي عنه وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وتغني عن الخط. وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير ومعونة حاضرة في أمور يسترها الناس من بعض ويخفونها من الجليس وغير الجليس ولولا الإشارة لم

يتفاهم الناس معنى خاص الخاص ولجهلوا هذا الباب البتة وقد قال الشاعر في دلالة الإشارة:

أشارت بطرف العين خيفة أهلها إشارة مذعور ولم تتكلم
فأيقنت أن الطرف قد قال مرحبا وأهلاً وسهلاً بالحبيب المتيم

وقال الآخر:

وللقلب على القلب دليل حين يلقاه
وفي الناس من الناس مقاييس وأشباه
وفي العين غنى للمرء أن تنطق أفواه

وقال الآخر:

ترى عينها عيني فتعرف وحيها وتعرف عيني ما به الوحي يرجع

وقال الآخر:

العين تبدي الذي في نفس صاحبها من المحبة أو بغض إذا كانا
والعين تنطق والأفواه صامتة حتى ترى من ضمير القلب تبيانا

هذا ومبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت فهذا أيضاً باب تتقدم فيه الإشارة على الصوت. والصوت هو آلة اللفظ وهو الجوهر الذي يقوم به التقطيع وبه يوجد التأليف ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلا بظهور الصوت ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف. وحسن الإشارة باليد والرأس من تمام حسن البيان باللسان مع الذي يكون مع الإشارة من الدل والشكل والتفتل والتثني وغير ذلك من الأمور.

وقد اتفق لبعض خطباء العرب أنهم خطبوا فكانت عماد خطبتهم الإشارة لا غير. فمن ذلك أن مصعب بن الزبير لما قدم العراق صعد المنبر فقال: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿طسم تلك آيات الكتاب المبين نتلو عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين﴾ (وأشار بيده نحو الشام) ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم

الوارثين﴾ (وأشار بيده نحو الحجاز) ﴿ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون﴾[1] (وأشار بيده نحو العراق) فكان لخطبته هذه وقع عظيم في النفوس مع أنه لم يأتِ فيها بشيء من اللفظ سوى أنه قرأ القرآن وأشار بيده أثناء قراءته.

ومن هذا القبيل ما ذكروه من خطبة يزيد بن المقنع وذلك أن معاوية أراد أن يأخذ من الناس البيعة لابنه يزيد فلما اجتمع الناس وقامت الخطباء لبيعة يزيد وأظهر قوم الكراهة وقام رجل يقال له يزيد بن المقنع فاخترط من سيفه شبراً ثم قال هذا أمير المؤمنين (وأشار بيده إلى معاوية) فإن مات فهذا (وأشار بيده إلى يزيد) فمن أبى فهذا (وأشار بيده إلى سيفه) فقال له معاوية أنت سيد الخطباء.

واعلم أنه ليس للإشارة من ضابط يضبط أنواعها تجاه المعاني فلا يمكن تخصيص نوع من الإشارة بمعنى من المعاني كأن يقال إن نوع كذا من الإشارة باليد أو بالحاجب يدل على معنى كذا من الكلام من دون غيره أو يقال إن الإشارة على الوجه الفلاني يجب أن تكون عند قصد المعنى الفلاني دون غيره بل الإشارة على اختلاف أنواعها وتعدد صورها مشاعة بين أنواع المعاني أي مغفلة عن الوضع تجاه المعاني وإنما الأمر في استعمالها راجع إلى ذوق الخطيب عادة في الإشارة تخالف عادة غيره ومن هنا يقع التفاضل بين الخطباء في كيفية استعمال الإشارة فكلما أوقع الخطيب هذه الإشارات في مواقعها الملائمة لها من الكلام وأبرزها بصور تناسب صور المعاني بحيث تكون متممة للمعنى وكاشفة له كان ذلك الخطيب أحق بأن يحرز قصب السبق في ميدانها وأجدر بأن يعد المجلى في مضامرها.

هذا هو الحكم العام الذي ينبغي أن نحكم به عند تفصيل أنواع الإشارة وتبين صورها الخاصة ولكن يمكن مع ذلك أن نذكر لبعض الإشارات مواقع خاصة من الكلام قد اصطلح جمهور الناس عليها في مواضع خاصة حتى صار استعمال مثلها في مثل تلك المواضع متعارفاً بينهم ومألوفاً لهم ولنذكر لك أمثلة من ذلك فنقول:

---

(١) القصص ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦.

قد جرت العادة أن المتكلم إذا ذكر الزمان الماضي أشار بيده إلى خلف بأن يرفع إحدى يديه نحو كتفه مبسوطة أو مقبوضة دون الإبهام وإذا ذكر المستقبل أشار بها إلى الأمام بأن يمدها إلى الأمام مبسوطة أو مقبوضة دون السبابة وإذا ذكر الزمان أو المكان كأن يقول مثلاً (متى جاءوا وأين ذهبوا؟) مدّ يده مفتوحة الكف وحركها بحركة خفيفة أفقية وإذا تعجب من شيء قلب كفه أو كفيه مفتوحة نحو السماء وقد ذكر الشيخ الأكبر في كتابه محاضرة الأبرار أنه (صلى الله عليه وسلم) كان إذا تعجب قلب كفه كلها. ومما جرت به العادة أن المتكلم إذا ذكر الضرب بالسيف عمل بيده حركة كحركة يد الضارب بالسيف وإذا ذكر الطعن بالرمح حركها كحركة يد الطاعن بالرمح وإذا ذكر الكتابة بالقلم قبض أنامله كما يقبض الكاتب بأنامله على القلم وحرك يده كحركة يد الكاتب وإذا ذكر شيئاً من لبس الثياب عمل بيده كأنه يلبس ثوباً وإذا سور كلامه بأداة سور كأنه يقول مثلاً الناس كلهم أو جميعاً أو قاطبة مدّ يده ودار بها من جهة اليمن إلى جهة الشمال كأنه يصور بذلك الإحاطة والشمول. وأما الرأس فقد جرت العادة برفعه قليلاً عند النفي كقول لا وبخفضه قليلاً عند الجواب كقول نعم. وأما إنغاض الرأس أي تحريكه فهو إشارة إلى التعجب والاستهزاء وقد ذكر الله تعالى ذلك عن كفار العرب حيث قال: ﴿فسينغضون إليك رؤوسهم﴾ أي فسيحركونها نحوك تعجباً واستهزاءً وقد جرت العادة أيضاً بأن يعبس المتكلم ويقطب بين عينيه إذا أخذ باللوم والزجر والتقريع وكذلك إذا أخذ بالتهديد والترهيب وأن يجعل وجهه بشوشاً إذا أخذ بالتأهيل والترحيب، كما جرت العادة برفع المنكبين وخفضهما عند عدم الاكتراث والمبالاة. هذا وإنما أوردنا هذه الجملة من صور الإشارة على طريق المثال وإلا فصور الإشارة كثيرة لا تحصى والأمر فيها كما قلنا آنفاً راجع إلى ذوق المتكلم وعادته ومهارته كما لا يخفى.

وقد خالف بعضهم في لزوم الإشارة والحركة عند الخطبة كما روى ذلك أبو شمر عن معمر بن أبي الأشعث قال الجاحظ: وكان أبو شمر هذا إذا خطب لم يحرك يده ولا منكبيه ولم يقلب عينيه ولم يحرك رأسه حتى كان كلامه كأنما يخرج

من صدع صخرة وكان يقضي على صاحب الإشارة بالافتقار إلى ذلك وبالعجز عن بلوغ إرادته وكان يقول ليس من المنطق أن تستعين عليه بغيره حتى كلمه إبراهيم بن سيار النظام عند أيوب بن جعفر فاضطر بالحجة وبالزيادة في المسألة حتى حرك يديه وحل حبوته وحبا إليه حتى أخذ بيديه ففي ذلك اليوم انتقل أيوب من قول أبي شمر إلى قول إبراهيم.

قال وكان الذي غرّ أبا شمر وموّه له هذا الرأي أن أصحابه كانوا يستمعون منه ويسلمون له ويميلون إليه ويقبلون كل ما يورد عليهم ويثبته عندهم فلما طال عليه توقيرهم له وترك مجاذبتهم إياه وخفت مؤنة الكلام عليه نسي حال منازلة الأكفاء ومجاذبة الخصوم.

المبحث السادس
في المخصرة والعصا

اعلم أن الكلام على المخصرة معدود من تتمة الكلام على الإشارة لأن المخصرة ليست إلا صلة لليد التي بها تكون الإشارة ولذا جئنا بهذا البحث بعد بحث الإشارة.

من عادة خطباء العرب أخذ المخصرة للإشارة وخدّ وجه الأرض بها أثناء الكلام وربما كانت عصا وربما كانت قناة وكذلك من عادتهم أيضاً الاتكاء على أطراف القسي والاعتماد عليها أثناء الخطابة.

قال كثير في خدّ وجه الأرض بالمخاصر:

إذا قرعوا المنابر ثم خطوا   بأطراف المخاصر كالغضاب

وقال أبو عبيدة سأل معاوية شيخاً من بقايا العرب أيّ العرب رأيته أضخم شأناً؟ قال: حصين ابن حذيفة رأيته متوكئاً على قوسه يقسم في الحليفين أسد وغطفان. وقال جرير بن الخطفى في حمل القناة:

من للقناة إذا ما عي قائلها   وللأعنة يا عمرو بن عمّار

ومن هذا القبيل قوْل أبي مجيب الربعي حيث يقول:

«لا تزال تحفظ أخاك حتى يأخذ القناة فعند ذلك يفضحك أو يمدحك» ومعنى قوله حتى يأخذ القناة أي حتى يقوم خطيباً فإذا قام يخطب فقد قام المقام الذي لا بد من أن يخرج منه مذموماً أو محموداً. وقال أبو اليقظان: كانوا يقولون أخطب بني تميم البعيث إذا أخذ القناة فهزها ثم اعتمد بها إلى الأرض ثم رفعها. وفي

حديث النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه جاء البقيع ومعه مخصرة فجلس فنكت بها الأرض ثم رفع رأسه فقال: ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب مكانها من الجنة أو النار. وهو من حديث أبي عبد الرحمن السلمي وقوله منفوسة معناه مولودة يقال نفس فلان أي ولد فهو منفوس ويقال ورث فلان هذا قبل أن ينفس أي قبل أن يولد. ومما يدلك على استحسانهم شأن المخصرة حديث عبد الله بن أنيس ذي المخصرة وكان النبي (صلى الله عليه وسلم) أعطاه مخصرة فقال تلقاني بها في الجنة وهو مهاجر عقبى أنصاري وهو ذو المخصرة في الجنة. وفي الحديث أيضاً أن رجلاً ألح على النبي (صلى الله عليه وسلم) في طلب بعض المغنم وكانت بيده مخصرة فدفعه بها فقال يا رسول الله اقصني فلما كشف النبي له عن بطنه احتضنه وقبل بطنه. والدليل على أنهم كانوا يتخذون المخاصر في مجالسهم كما يتخذون القنا والقسي في المحافل قول الشاعر في بعض الخلفاء:

في كفه خيزران ريحها عبق ... من كف أروع في عرنينه شمم
يغضي حياء ويُغضى من مهابته ... فما يكلم إلا حين يبتسم

وقال الآخر:

مجالسهم خفض الحديث وقولهم ... إذا ما قضوا في الأمر وحي المخاصر

وقال الآخر:

يصيبون فصل القول في كل خطبة ... إذا وصلوا أيمانهم بالمخاصر

ومما يصح أن يكون دليلاً في هذا الباب ما حدث به بعضهم إذ قال كنا منقطعين إلى رجل من كبار أهل العسكر وكان لبثنا عنده يطول فقال بعضها إن رأيت أن تجعل لنا أمارة إذا ظهرت كنا حفظنا ولم نتعبك بالقعود فقد قال أصحاب معاوية لمعاوية مثل الذي قلنا لك فقال أمارة ذلك أن أقول إذا شئتم. وقيل ليزيد مثل ذلك فقال إذا قلت على بركة الله وقيل لعبد الملك مثل ذلك فقال إذا ألقيت الخيزرانة من يدي قالوا: فأي شيء تجعل لنا أصلحك الله قال إذا قلت يا غلام الغداء. قال الجاحظ وبالناس حفظك الله أعظم الحاجة إلى أن يكون لكل جنس منهم سيما ولكل صنف منهم حلية وسمة يتعارفون بها قال

وعند العرب العمة وأخذ المخصرة من السيما وقد لا يلبس الخطيب الملحفة ولا الجبة ولا القميص ولا الرداء والذي لا بد منه العمة والمخصرة وربما قام فيهم وعليه إزاره قد خالف بين طرفيه وربما قام فيهم وعليه عمامته وفي يده مخصرة وربما كان قضيباً وربما كان العصا وربما كانت قناة. قال وربما كان العود نبعاً وربما كان شوحطاً وربما كان من أبنوس ومن غرائب الخشب ومن كرائم العيدان ومن تلك الملس المصفاة وربما كانت لب غصن كريم فإن للعيدان جواهر كجواهر الرجال ولولا ذلك لما كانت في خزائن الخلفاء والملوك. قال وكان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يخطب بالقضيب وكفى بذلك دليلاً على عظم غنائها وشرف حالها يعني العصا أو المخصرة قال وعلى ذلك الخلفاء وكبراء العرب من الخطباء وقد كان مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية حين أحيط به دفع البُرد والقضيب إلى خادم وأمره أن يدفنهما في بعض تلك الرمال ودفع له بنتاً له وأمره أن يضرب عنقها فلما أخذ الخادم في الأسرى قال إن قتلتموه ضاع ميراث النبي (صلى الله عليه وسلم) فأمنوه على أن يسلم لهم ذلك. وفي الخبر أن أبا بكر (رضي الله عنه) أفاض من جميع وهو يحرش بعيره بمحجنة، يحرش بعيره ـ أي يحك ظهره بالمحجن ليسرع والمحجن العصا المنعطفة الرأس. وفي الحديث المرفوع أنه طاف بالبيت يستلم الأركان بمحجنه ثم يجذبه إليه يريد بذلك تحريكه. وكانت العنزة التي تحمل بين يدي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وربما جعلوها قبلة أشهر وأذكر من أن يحتاج في تثبيتها إلى ذكر الإسناد والعنزة هي العصا الطويلة التي في أسفلها زج.

قال الجاحظ ومن شأن المتكلمين أن يشيروا بأيديهم وأعناقهم وحواجبهم فإذا أشاروا بالعصا فكأنهم قد وصلوا بأيديهم أيدياً أخر ويدل على ذلك قول الأنصاري الذي يقول:

وسارت لنا سيارة ذات سؤدد ... بكوم المطايا والخيول الجماهر

يؤمون ملك الشام حين تمكنوا ... ملوكاً بأرض الشام فوق المنابر

يصيبون فصل القول في كل خطبة ... إذا وصلوا أيمانهم بالمخاصر

وأيضاً إن حمل العصا والمخصرة دليل على التأهب للخطبة والتهيؤ للإطناب والإطالة وذلك شيء خاص بخطباء العرب ومقصور عليهم ومنسوب إليهم حتى إنهم ليذهبون في حوائجهم والمخاصر في أيديهم إلفاً لها وتوقعاً لبعض ما يوجب حملها والإشارة بها.

قال ولا يكون ذلك من عجزهم عن الكلام واستعانتهم بالمخاصر عليه كما زعمت الشعوبية وإنما يكون العجز والذلة في دخول الخلل والنقص على الجوارح فأما الزيادة فيها فالصواب فيه وهل ذلك إلا كتعظيم كور العمامة واتخاذ القضاة القلانس العظام في حَمَارة القيظ واتخاذ الخلفاء العمائم على القلانس فإن كانت القلانس مكشوفة زادوا في طولها وحدة رؤوسها حتى تكون فوق قلانس جميع الأمة وكل ما زادوه في الأبدان ووصلوه في الجوارح فهو زيادة في تعظيم تلك الأبدان. والعصي والمخاصر مع الذي عددناه باب واحد في المعنى. قال والمعنى قد يوقع بالقضيب على أوزان الأغاني والمتكلم قد يشير برأسه ويده على أقسام كلامه وتقطيعه ففرقوا ضروب الحركات على ضروب الألفاظ وضروب المعاني ولو قبضت يد المتكلم ومنع حركة رأسه لذهب ثلثا كلامه. وقال عبد الملك بن مروان لو ألقيت الخيزرانة من يدي لذهب شطر كلامي. وأراد معاوية سحبان وائل على الكلام وقد كان اقتضبه اقتضاباً فلم ينطق حتى أتوه بمخصرة فرطلها بيده فلم تعجبه حتى أتوه بمخصرته من بيته.

وقد نقمت الشعوبية على العرب هذه العادة أعني أخذها المخاصر في الخطب وعابت هذا الديدن وفندت هذا الرأي أشد التفنيد جرياً في ذلك على ما جبلت عليه تجاه العرب من الحسد والبغضاء. والشعوبية أناس من العجم يتعصبون للعجمة ضد العربية وينقمون على العرب مفاخرهم وينكرون مآثرهم وما لهم من الميزة في براعة المنطق وحسن البيان وقد ذكر العلماء شبههم وردوا عليهم بما لا حاجة لنا إلى ذكره هنا.

المبحث السابع
في أنواع الخطب عند العرب

لما نظرت في كتاب الجاحظ «البيان والتبيين» وطالعته وقدرته من أوله إلى آخره تبين لي أن أنواع الخطب عند العرب عشرة وهي هذه:

١ ـ خطبة الجمعة؛ ٢ ـ خطبة العيد؛ ٣ ـ خطبة الصلح؛ ٤ ـ خطبة الحمالة؛ ٥ ـ خطبة يوم الحفل؛ ٦ ـ خطبة المواهب؛ ٧ ـ خطبة بين السماطين؛ ٨ ـ خطبة التأبين؛ ٩ ـ خطبة الموسم؛ ١٠ ـ خطبة النكاح.

فأما خطبة الجمعة والعيد فهي للخلفاء والأمراء ومن ينوب عنهم والغالب عليها أن تكون سياسية دينية اجتماعية وبالجملة فإن خطب الجمعة والأعياد عامة تتناول كل أمر من أمور الدين والدنيا ولا يفهم من هذا أن خطب الخلفاء والأمراء مقصورة على الجُمَع والأعياد بل هم يخطبون عند مسيس الحاجة إلى الخطبة في أي يوم شاؤوا وأي وقت أرادوا. وقد قال عبد الملك بن مروان لما قيل له عجل عليك الشيب يا أمير المؤمنين. قال: «وكيف لا يعجل عليّ وأنا أعرض عقلي على الناس في كل جمعة مرة أو مرتين» يعني خطبة الجمعة وبعض ما يعرض من الأمور.

وإليك خطبة للإمام علي (رضي الله عنه):

إن سفيان بن عوف الأسدي ثم الغامدي أغار على الأنبار في زمن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) وكان ابن حسان عاملاً عليها إذ ذاك فقتله سفيان وأزال تلك الخيل عن مسالحها فخرج علي (رضي الله عنه) حتى قام على السدة فحمد الله وأثنى عليه وصلى على النبي (صلى الله عليه وسلم) ثم قال:

أما بعد فإن الجهاد باب من أبواب الجنة فمن تركه رغبة عنه ألبسه الله ثوب الذلة وشمله البلاء وألزمه الصغار وسيم الخسف ومنع النصف ألا وإني قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلاً ونهاراً وسراً وإعلاناً وقلت لكم اغزوهم قبل أن يغزوكم فوالله ما غزي قوم قط في عقر دارهم إلا ذلوا فتواكلتم وتخاذلتم وثقل عليكم قولي واتخذتموه وراءكم ظهرياً حتى شنت عليكم الغارات. هذا أخو غامد قد وردت خيله الأنبار وقتل ابن حسان البكري وأزال خيلكم عن مسالحها وقتل منكم رجالاً صالحين وقد بلغني أن الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة فينتزع أحجالها وقِلبها ورعثها ثم انصرفوا وافرين ما كلم رجل منهم كلماً فلو أن امرءاً مسلماً مات من بعدها أسفاً ما كان عندي ملوماً بل كان عندي بها جديراً فيا عجباً من جدّ هؤلاء القوم في باطلهم وفشلكم عن حقكم فقبحاً لكم وترحاً حين صرتم غرضاً يرمى وفيئاً ينهب، يُغار عليكم ولا تغيرون وتغزَوْن ولا تغزُون ويُعْصى الله وترضون فإذا أمرتكم بالسير إليهم في الحر قلتم حرارة القيظ أمهلنا حتى ينسلخ عنا الحر وإذا أمرتكم بالسير في البرد قلتم أمهلنا حتى ينسلخ عنا القر كل هذا فراراً من الحر والقر فإذا كنتم من الحر والقر تفرون فأنتم والله من السيف أفر يا أشباه الرجال ولا رجال ويا أحلام الأطفال وعقول ربات الحجال وددت أن الله أخرجني من بين ظهرانيكم وقبضني إلى رحمته من بينكم والله لوددت أني لم أركم ولم أعرفكم معرفتكم والله حرت ندماً وورثتم صدري غيظاً وجرعتموني الموت أنفاساً وأفسدتم على رأيي بالعصيان والخذلان حتى قالت قريش إن ابن أبي طالب شجاع ولكن لا علم له بالحرب لله أبوهم هل منهم أحد أشد لها مراساً وأطول لها تجربة مني لقد مارستها وما بلغت العشرين فيها وقد نيّفت على الستين ولكنه لا رأي لمن لا يطاع.

فقام رجل من الأزد يقال له فلان بن عفيف ثم أخذ بيد أخ له فقال يا أمير المؤمنين أنا وأخي كما قال الله تعالى ربي إني لا أملك إلا نفسي وأخي فمرنا بأمرك فوالله لنضربن دونك وإن حال دونك جمر الغضا وشوك القتاد.

فأثنى عليهما خيراً وقال لهما أين تقعان مما أريد ثم نزل.

وخطبة أخرى له بهذا الإسناد في شبيه بهذا المعنى قام فيها خطيباً فقال:

أيها الناس المجتمعة أبدانهم المختلفة أهواؤهم كلامكم يوهي الصم الصلاب وفعلكم يطمع فيكم عدوكم تقولون في المجالس كيت وكيت فإذا جاء القتال قلتم حيدي حياد. ما عزت دعوة من دعاكم ولا استراح قلب من قاساكم أعاليل بأضاليل وسألتموني التأخير دفاع ذي الدين المطول هيهات لا يمنع الضيم الذليل ولا يدرك الحق إلا بالجد. أيّ دار بعد داركم تمنعون أم مع أي إمام بعدي تقاتلون. المغرور والله من غررتموه ومن فاز بكم فاز بالسهم الأخيب أصبحت والله لا أصدق قولكم ولا أطمع في نصرتكم، فرق الله بيني وبينكم وأعقبني بكم من هو خير لي منكم لوددت أن لي بكل عشرة منكم رجلاً من بني فراس بن غنم صرف الدينار بالدرهم.

وإنما أوردنا هاتين الخطبتين لتكونا دليلاً على أن خطب الخلفاء والأمراء غير مقصورة على الجمع والأعياد بل هم يخطبون عند مسيس الحاجة في كل وقت.

خطبة الصلح

وأما خطب الصلح فهي الخطب التي يخطبونها إذا تهادنوا بعد حرب فيسلون فيها السخائم ويمحون فيها أثر الضغائن ويدعون إلى التواصل وهذه خاصة بالحروب التي كانت تقع بين قبائل العرب إذ الصلح بينهم وبين غيرهم من الأمم لا يقع على هذا الشكل ومثل خطب الصلح خطب الحمالة أيضاً فإن الحمالة كسحابة هي الدية يحملها قوم عن قوم فإذا أرادوا حمل دية قتيل قاموا وخطبوا بمثل خطب الصلح ورب قائل يقول يفهم من هذا أن موضوع خطبة الحمالة كموضوع خطبة الصلح وإذا اتفقتا في الموضوع فلماذا جعلتهما نوعين ولم تعدهما نوعاً واحداً قلت لئن اتفقتا في الموضوع فقد اختلفتا في السبب فإن خطب الصلح مسببة عن الحرب فتكون بعد الحرب بخلاف خطب الحمالة فإنها لم تسبق بحرب وإنما تكون لإبقاء السلم واستمراره فإنهم إنما يقصدون حمل دية القتيل منع وقوع الحرب فالسبب الداعي إلى هذه غير السبب الداعي إلى تلك على أن موضوعيهما مختلفان أيضاً من بعض الوجوه وإن كانت بينهما مشابهة كما لا يخفى. ومن عادتهم الإطالة في مثل هذه الخطب لأن المقام داع إلى الإطالة ألا ترى إلى قيس بن خارجة بن سنان لما

ضرب بصفيحة مؤخرة راحلتي الحاملين في شأن حمالة داحس والغبراء وقال مالي فيها أيها العشمتان قالا بل ما عندك قال عندي قرى كل نازل ورضا كل ساخط وخطبة من لون تطلع الشمس إلى أن تغرب آمر فيها بالتواصل وأنهى عن التقاطع قالوا فخطب يوماً إلى الليل فما أعاد بها كلمة ولا معنى، فقيل لأبي يعقوب راوي هذا الخبر هلا اكتفى بالأمر بالتواصل عن النهي عن التقاطع إذ ليس الأمر بالصلة هو النهي عن القطيعة قال أوما علمت أن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف.

خطبة المواهب

وأما خطب المواهب فلم أرَ في كلام الجاحظ ما يكشف القناع عن وجه المراد بها. على أن الجاحظ لم يتكلم في كتابه عن هذه الأنواع التي ذكرتها للخطب وإنما جاءت هذه الأسماء عرضاً في تضاعيف كلامه فالتقطتها من أماكن متفرقة من كتابه ولعل المراد بخطب المواهب الخطب التي يستوهبون فيها الهبات ويطلبون الأعطيات عند وفودهم على الخلفاء والأمراء كما وقع لهلال بن وكيع وزيد بن جبلة والأحنف بن قيس عند عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فقد ذكر بشار بن عبد الحميد عن أبي ريحانة قال: وفد هلال بن وكيع والأحنف بن قيس وزيد بن جبلة على عمر فقال هلال بن وكيع: يا أمير المؤمنين إنا لباب من خلفنا وغرة من وراءنا من أهل مصرنا فإنك إن تصرفنا بالزيادة في أعطياتنا والفرائض لعيالاتنا يزيد ذلك الشريف تأميلاً وتكن لذوي الأحساب أساً وصولاً فإنا إن لا نكن مع ما نمت به من فضائلك وندلي من أسبابك كالجد الذي لا يحل ولا يرحل نرجع بألف مصلومة وجدود عاثرة فمحنا وأهلينا بسجل من سجالك المترعة. وقام زيد بن جبلة فقال: يا أمير المؤمنين سوّد الشريف وأكرم الحسيب وازرع عندنا من أياديك ما نسد به الخصاصة ونطرد به الفاقة فإنا بقف من الأرض يابس الأكناف مقشعر الذروة لا شجر فيه ولا زرع وإنا من العرب اليوم إذ أتيناك بمرأى ومسمع. فقام الأحنف فقال: يا أمير المؤمنين إن مفاتيح الخير بيد الله والحرص قائد الحرمان فاتق الله فيما لا يغني عنك يوم القيامة قيلاً ولا قالاً واجعل بينك وبين رعيتك من

العدل والإنصاف شيئاً يكفيك وفادة الوفود واستماحة المحتاج فإن كل امرئ إنما يجمع في وعائه إلا الأمل ممن عسى أن تقتحمه الأعين وتخونهم الألسن فلا يوفد إليك، يا أمير المؤمنين.

ومما يصح أن يكون من خطب المواهب خطبة الهذيل بن زفر عند يزيد بن المهلب قال أبو الحسن: دخل الهذيل بن زفر الكلابي على يزيد بن المهلب في حمالات لزمته ونوائب نابته فقال: أصلحك الله إنه قد عظم شأنك عن أن يستعان عليك ولست تصنع شيئاً من المعروف إلا وأنت أكبر منه وليس العجب أن تفعل ولكن العجب بأن لا تفعل. فقال يزيد حاجتك فذكرها فأمر بها وأمر له بمائة ألف درهم فقال: أما الحمالات فقد قبلتها وأما المال فليس هذا موضعه.

خطبة يوم الحفل

وأما خطب يوم الحفل فهي الخطب التي يخطبونها إذا احتشدوا لأمر قد أهمهم ونازلة ألمت بهم ونائبة نابتهم وغير ذلك من الأمور فيوم الحفل هو يوم الاجتماع وهذا أشبه شيء بما يسمى اليوم «ميتنك»[1] في اللغات الأجنبية. ولا شك أن يوم الحفل غير الموسم لأن اجتماعهم في الموسم لا يكون إلا في وقت معين خاص بخلاف اجتماعهم في يوم الحفل فلا يقال إن خطب الموسم داخلة في خطب يوم الحفل. وأيضاً إن خطب الموسم عامة لا تختص بأمر من الأمور بخلاف خطب يوم الحفل فإنها لا تكون إلا في أمر خاص من الأمور. وقد ذكرنا لك عند الكلام على الإشارة أن معاوية أراد أن يأخذ من الناس البيعة لابنه يزيد فاجتمع الناس وقامت الخطباء فكان ذلك يوم حفل وكانت الخطب فيه خطب يوم الحفل وقد ذكرنا لك هناك أيضاً خطبة يزيد بن المقنع وهي خطبة إشارية ومما يصح أن يكون من خطب يوم الحفل الخطبة التي خطبها أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) يوم السقيفة وذلك أن الأنصار والمهاجرين اجتمعوا بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في سقيفة بني ساعدة يتنازعون أمر الخلافة فقام حباب بن المنذر من الأنصار فقال: أنا جذيعها المحكك وعذيقها المرجب إن شئتم كررناها جذعة منا

(١) من الكلمة الإنكليزية Meeting بمعنى لقاء. (عبد الحميد الرشودي).

أمير ومنكم أمير فإن عمل المهاجريّ شيئاً في الأنصار ردّ ذلك عليه الأنصاري وإن عمل الأنصاري شيئاً في المهاجرين رد عليه المهاجري. فأراد عمر الكلام فقال أبو بكر على رسلك نحن المهاجرون أول الناس إسلاماً وأوسطهم داراً وأكرم الناس أحساباً وأحسنهم وجوهاً وأكثر الناس ولادة في العرب وأمسهم رحماً برسول الله (صلى الله عليه وسلم) أسلمنا قبلكم وقدمنا في القرآن عليكم فأنتم إخواننا في الدين وشركاؤنا في الفيء وأنصارنا على العدو آويتم ونصرتم وآسيتم فجزاكم الله خيراً نحن الأمراء وأنتم الوزراء ولا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش وأنتم محقوقون أن تنفسوا على إخوانكم من المهاجرين ما ساق الله إليهم. وقال إن هذا الأمر إن تطاولت إليه الخزرج لم تقصر عنه الأوس وإن تطاولت إليه الأوس لم تقصر عنه الخزرج وقد كان بين الحيين قتلى لا تنسى وجراح لا تداوى فإن نعق منكم ناعق فقد جلس بين لحيي أسد يضغمه المهاجري ويجرحه الأنصاري.

قال ابن دأب فرماهم والله بالمسكتة حتى قالوا إنا قد رضينا فيوم السقيفة يوم حفل وخطبة كل حباب بن المنذر وأبي بكر الصديق من خطب يوم الحفل.

خطبة بين السماطين

وأما الخطب بين السماطين فليس في كتاب الجاحظ ما يبينها والظاهر أنها الخطب التي يخطبونها بين القوم وقد اصطفوا صفين متقابلين فإن سماط القوم هو صفهم، يقال قام القوم حوله سماطين أي صفين ويقال شيء بين السماطين أي بين الصفين من القوم. وقيل السماط هو صف الجنود الذين يتقدمون بين يدي الملك وعليه فالخطب بين السماطين هي الخطب التي يخطبونها عند الملوك والأمراء قياماً بين صفين من الجنود قد اصطفوا بين يدي الملك أو الأمير. وإليك ما قاله سعيد ابن مسلم والي أرمينية قال: كنت والياً بأرمينية فغبر أبو زهمان العلاني على بابي أياماً فلما وصلَ إليّ مثل بين يدي قائماً بين السماطين فقال: والله إني لأعرف أقواماً لو علموا أن سف التراب يقيم من أود أصلابهم لجعلوه مسكة لازماً فيهم إيثاراً للتنزه عن عيش رقيق الحواشي أما والله إني لبعيد الوثبة بطيء العطفة إنه والله ما يثنيني عليك إلا مثل ما يصرفني عنك ولأن أكون مقلاً مقرباً أحب إليّ من أن أكون مكثراً مبعداً والله ما نسأل عملاً لا نضبطه ولا مالاً إلا نحن أكثر منه وهذا

الأمر الذي صار إليك في يديك كان في يد غيرك فأمسوا ـ والله ـ حديثاً إن خيراً فخير وإن شراً فشر فتحبب إلى عباد الله بحسن البشر ولين الجانب فإن حب عباد الله موصول بحب الله وبغضهم موصول ببغض الله لأنهم شهداء الله على خلقه ورقباؤه على من اعوج عن سبيله.

ومما يدل على أن الملوك والأمراء كانوا إذ ذاك إذا قعدوا في مجالسهم أقاموا حولهم سماطين أي صفين من الجنود ما ذكره الجاحظ في كتاب البيان. قال حدثني إبراهيم السندي فقال: لما أتى عبد الملك بن صالح وفد الروم وهو في البلاد أقام على رأسه رجالاً في السماطين لهم قصر وهام ومناكب وأجسام وشوارب وشعور فبينا هم قيام يكلمونه ومنهم رجل وجهه في قفا البطريق إذ عطس عطسة ضئيلة فلحظه عبد الملك فلم يدرِ أي شيء أنكر منه فلما مضى الوفد قال له: ويلك هلا إذا كنت ضيقَ المنخر كز الخيشوم أبلغتها بصيحة تخلع بها قلب العلج. فبهذا وبما تقدم من حديث والي أرمينية يتبين لنا ما هو المراد بالسماطين وما هي الخطبة بين السماطين.

خطبة التأبين

أما خطب التأبين فاعلم أن التأبين هو الثناء على الميت كما أن التقريظ هو الثناء على الحي فخطب التأبين هي الخطب التي يقومون فيها على قبر من مات فيندبونه ويثنون عليه بما هو أهله ويعددون محاسنه فيبكونه ويستبكون عليه وكان ذلك من عادتهم قديماً. فمن ذلك تأبين عائشة لأبيها (رضي الله عنهما) وذلك أنه لما توفي أبو بكر (رضي الله عنه) قامت عائشة على قبره فقالت:

نضَّرَ وشكر لك صالح سعيك فلقد كنت للدنيا مذلاً بإدبارك عنها وللآخرة معزاً بإقبالك عليها وإن كان لأجل الأرزاء وبعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) رزؤك وأكبر المصائب فقدك وإن كتاب الله ليعد بجميل العزاء حسن العوض منك فانتجز من الله موعده فيك بالصبر عنك واستخلصه بالاستغفار لك.

وقامت فرغانة بنت أوس بن حجر على قبر الأحنف بن قيس وهي على راحلة فقالت: إنا لله وإنا إليه راجعون رحمك الله يا أبا بحر من مجن في جنن ومدرج في

كفن فوالذي ابتلاني بفقدك وبلغنا يوم موتك لقد عشت حميداً ومت فقيداً ولقد كنت عظيم الحلم فاضل السلم رفيع العماد واري الزناد منيع الحريم سليم الأديم وأن كنت في المحافل لشريفاً وعلى الأرامل لعطوفاً ومن الناس لقريباً وفيهم لغريباً وأن كنت لمسوداً وإلى الخلفاء لموفداً وأن كانوا لقولك لمستمعين ولرأيك لمتبعين. ثم انصرفت.

وحدث إسماعيل بن علية قال حدثنا زياد بن أبي حسان أنه شهد عمر بن عبد العزيز حين دفن ابنه عبد الملك فلما سوى عليه قبره بالأرض وجعلوا على قبره خشبتين من زيتون إحداهما عند رأسه والأخرى عند رجليه ثم جعل قبره بينه وبين القبلة واستوى قائماً وأحاط به الناس قال: رحمك الله يا بني فقد كنت براً بأبيك وما زلت ـ مذ وهبك الله لي ـ بك مسروراً ولا والله ما كنت مسروراً بك ولا أرجى لحظي من الله فيك منذ وضعتك في الموضع الذي صيرك الله إليه فغفر الله لك ذنبك وجازاك بأحسن عملك وتجاوز عن سيئاتك ورحم الله كل شافع يشفع لك بخير من شاهد وغائب رضينا بقضاء الله وسلمنا لأمره فالحمد لله رب العالمين. ثم انصرف.

ومات ذر بن أبي ذر الهمداني من بني مرهبة وهو ذر بن عمر بن ذر فوقف أبوه على قبره فقال: يا ذر والله ما بنا إليك من فاقة وما بنا إلى أحد سوى الله من حاجة يا ذر شغلني الحزن لك عن الحزن عليك. ثم قال: اللهم إنك وعدتني بالصبر على ذر صلواتك ورحمتك اللهم وقد وهبت ما جعلت لي من أجر على ذر فلا تعرفه قبيحاً من عمله اللهم وقد وهبت له إساءته إلي فهب لي إساءته إلى نفسه فإنك أجود وأكرم. فلما انصرف عنه التفت إلى قبره فقال يا ذر قد انصرفنا وتركناك ولو أقمنا ما نفعناك.

وأصيبت أعرابية بابنها وهي حاجّة فلما دفنته قامت على قبره وقالت: والله يا بني لقد غذوتك رضيعاً وفقدتك سريعاً وكأنه لم يكن بين الحالين مدة ألتذ بعيشك فيها فأصبحت بعد النضارة والغضارة ورونق الحياة والتنسم في طيب روائحها تحت أطباق الثرى جسداً هامداً ورفاتاً سحيقاً وصعيداً جرزاً. أي بني لقد سحبت الدنيا عليك أذيال الفنا وأسكنتك دار البلى ورمتني بعدك نكبة الردى أي بني لقد أسفر لي

عن وجه الدنيا صباح داج ظلامه. ثم قالت: أي رب ومنك العدل ومن خلقك الجور وهبته لي قرة عين فلم تمتعني به كثيراً بل سلبتنيه وشيكاً ثم أمرتني بالصبر ووعدتني عليه الأجر فصدقت وعدتك ورضيت قضاءك فرحم الله من تراحم على من استودعته الردى ووسدته الثرى اللهم ارحم غربته وآنس وحشته واستر عورته يوم تكشف الهنات والسوءات. فلما أرادت الرجوع إلى أهلها قالت: أي بني إني قد تزودت لسفري فليت شعري ما زادك لبعد طريقك ويوم معادك اللهم إني أسألك له الرضا برضائي عنه. ثم قالت: أستودعك من استودعك في أحشائي جنيناً.

وأثكل الوالدات ما أمض حرارة قلوبهن وأقلق مضاجعهن وأطول ليلهن وأقصر نهارهن وأقل أنسهن وأشد وحشتهن وأبعدهن من السرور وأقربهن من الأحزان.

خطبة الموسم

الموسم هو المجتمع سمي به لأنه معلم يجتمع إليه وقد كثر استعماله لوقت اجتماع الحاج وسوقهم مكة. ولقد كان للعرب أسواق يقيمونها في أوقات معينة وينتقلون من بعضها إلى بعض للبيع والشراء وكان يحضرها العرب بما عندهم من المآثر والمفاخر ويتناشدون الأشعار ويلقون الخطب ويتحاكمون إلى قضاة نصبوا أنفسهم لنقد الشعر وبيان غثه من سمينه وتفضيل شاعر على آخر فكانوا يفضلون من سهلت عبارته وكان لها النصيب الأوفر من الفصاحة وحسن البيان مع التحرز من العيب والابتعاد من النقص ويتخيرون في خطبهم وأشعارهم من لغات العرب ما حلا في الذوق وخف على السمع فكانت هذه الأسواق أندية علمية ومجتمعات لغوية أدبية توصل بها العرب إلى تهذيب لغتهم لفظاً وأسلوباً وجعل لغة الشعر والخطابة لغة واحدة بين جميع القبائل. فمن هذه الأسواق المجنة وذو المجاز وعكاظ وأشهرها سوق عكاظ وهي موسم للعرب من أعظم مواسمهم وعكاظ نخل في نادٍ بين نخلة والطائف من بلاد الحجاز وبينه وبين الطائف عشرة أميال فكانوا يتبايعون في هذه السوق ويتعاكظون ويتفاخرون ويتحاجون وينشد الشعراء ما تجدد لهم وقد كثر ذلك في أشعارهم كقول حسان:

سأنشر إن حييت لهم كلاماً ... ينشر في المجنة مع عكاظ

وفي عكاظ كان يخطب كل خطيب مصقع وكان كل شريف إنما يحضر سوق بلده إلا سوق عكاظ فإنّهم كانوا يتواتون بها من كل جهة فمن كان له أسير سعى في فدائه ومن كانت له حكومة ارتفع إلى الذي يقوم بأمر الحكومة. وكانت هذه السوق تقوم من أول ذي القعدة إلى العشرين منه على المشهور واتخذت عكاظ سوقاً بعد عام الفيل بخمس عشرة سنة وتركت بعد أن نهبها الخوارج سنة تسع وعشرين ومائة.

فخطب الموسم هي الخطب التي كانوا يخطبونها في هذه الأسواق وغيرها من المواسم. وكانوا يخطبون في الموسم وهم على رواحلهم. قال أبو عبيدة: وكانت العرب تخطب على رواحلها وكذلك روى النبي (صلى الله عليه وسلم) عن قس بن ساعدة على ما ذكره ابن العربي في المسامرات حيث قال: إن الجارود بن عبد الله لما قدم على النبي (صلى الله عليه وسلم) في وفد عبد القيس فأسلم قال له النبي (صلى الله عليه وسلم): يا جارود هل في جماعة وفد عبد القيس من يعرف لنا قساً. قال: كلنا نعرفه يا رسول الله وأنا من بين قومي كنت أقفو أثره وأطلب خبره وأخذ يصف للنبي (صلى الله عليه وسلم) قساً، وأنشد في آخر كلامه أبياتاً فما أتمها حتى قال له النبي (صلى الله عليه وسلم) على رسلك يا جارود فلست أنساه بسوق عكاظ على جمل له أورق وهو يتكلم بكلام مونق ما أظن أني أحفظه فهل فيكم من يحفظ لنا منه شيئاً معاشر المهاجرين والأنصار؟ فوثب أبو بكر (رضي الله عنه) قائماً وقال: يا رسول الله إني أحفظه ثم ذكر كلامه وسنذكر هذه الخطبة في محلها.

وقد خطب النبي (صلى الله عليه وسلم) خطبة حجة الوداع في عرفة وهو على راحلته كما ذكر ذلك ابن العربي أيضاً حيث قال عند ذكر حجة الوداع: حتى إذا زالت الشمس أمر (صلى الله عليه وسلم) بناقته القصوى فرحلت له ثم أتى بطن الوادي فخطب الناس على راحلته وقد ذكر الجاحظ هذه الخطبة وهي هذه:

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهدِ الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أوصيكم عباد الله بتقوى الله وأحثكم على طاعته وأستفتح بالذي هو خير.

أما بعد أيها الناس اسمعوا مني أبين لكم فإني لا أدري لعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا في موقفي هذا. أيها الناس إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا هل بلغت اللهم اشهد فمن كان عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها. وإن ربا الجاهلية موضوع وإن أول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب وإن دماء الجاهلية موضوعة وإن أول دم نبدأ به دم عامر بن ربيعة[١] بن الحارث بن عبد المطلب وإن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية. والعمد قود وسنة العمد ما قتل بالعصا والحجر وفيه مائة بعير فمن زاد فهو من أهل الجاهلية.

أيها الناس إن الشيطان قد يئس أن يعبد في أرضكم هذه ولكنه قد رضي أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحقرون من أعمالكم. أيها الناس إن النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ليواطئوا عدة ما حرم الله وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض منها أربعة حرم ثلاثة متوالية وواحد فرد ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب الذي بين جمادى وشعبان، ألا هل بلغت اللهم اشهد. أيها الناس إن لنسائكم عليكم حقاً ولكم عليهن حق لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم غيركم ولا يدخلن أحداً تكرهونه بيوتكم إلا بإذنكم ولا يأتين فاحشة فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تعضلوهن وتهجروهن في المضاجع وتضربوهن ضرباً غير مبرح فإن انتهين وأطعنكم فعليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف وإنما النساء عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئاً أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله فاتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيراً ألا هل بلغت اللهم اشهد.

أيها الناس إنما المؤمنون إخوة ولا يحل لامرئٍ مال أخيه إلا عن طيب نفس منه ألا هل بلغت اللهم اشهد. فلا ترجعن بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض

---

(١) قوله دم عامر بن ربيعة كان عامر بن ربيعة مسترضعاً في بني سعد بن بكر بن هوازن فقتله هذا وذكر النسابون انه كان صغيراً يحبو أمام البيوت وكان اسمه آدم فأصابه حجر عامر أو سهم من غرب من يد رجل من بني هذيل فمات.

فإني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعده كتاب الله ألا هل بلغت اللهم اشهد. أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله أتقاكم وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى ألا هل بلغت اللهم اشهد. قالوا نعم قال فليبلغ الشاهد الغائب أيها الناس إن الله قد قسم لكل وارث نصيبه من الميراث ولا يجوز لوارث وصيته ولا يجوز وصيته في أكثر من الثلث والولد للفراش وللعاهر الحجر من ادعى إلى غير أبيه أو تولى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل والسلام عليكم ورحمة الله.

ومن خطب الموسم خطبة قسٍ بن ساعدة التي خطبها في عكاظ وهو على راحلته كما مرَّ آنفاً فقال:

أيها الناس اجتمعوا فاسمعوا وعوا من عاش مات ومن مات فات وكل ما هو آتٍ آت. وقال في هذه آيات محكمات مطر ونبات وآباء وأمهات وذاهب وآت ونجوم تمور وبحور لا تغور وسقف مرفوع ومهاد موضوع وليل داج وسماء ذات أبراج ما لي أرى الناس يموتون ولا يرجعون أرضوا فأقاموا أم حبسوا فناموا. وقال يا معشر إياد أين ثمود وعاد وأين الآباء والأجداد وأين المعروف الذي لم يشكر والظلم الذي لم ينكر أقسم قس قسماً بالله أن لله ديناً هو أرضى له من دينكم هذا وأنشأ يقول:

في الذاهبين الأولين ... من القرون لنا بصائر
لما رأيت موارداً ... للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها ... تمضي الأكابر والأصاغر
لا يرجع الماضي ولا ... يبقى من الباقين غابر
أيقنت أني لا محا ... لة حيث صار القوم صائر

هكذا ذكر الجاحظ هذه الخطبة وقد ذكرها ابن العربي في المسامرات أطول وفيها زيادة على ما ذكره الجاحظ.

ومن خطب الموسم خطبة لابن عباس أجاب عمرو بن العاص وذلك أن عمرو

ابن العاص قام بالموسم فأطرى معاوية وبني أمية وتناول بني هاشم ثم ذكر مشاهده بصفين فقام ابن عباس فقال: يا عمرو إنك بعت دينك من معاوية فأعطيته ما في يدك ومناك ما في يد غيره فكان الذي أخذ منك فوق الذي أعطاك وكان الذي أخذت منه دون ما أعطيته وكل راضٍ بما أخذ وأعطى فلما صارت مصر في يدك تتبعك فيها بالعزل والتنقص حتى لو أن نفسك فيها ألقيتها إليه. وذكرت مشاهدك بصفين فما ثقلت علينا يومئذٍ وطأتك ولا نكتنا فيها حزبك وإن كنت فيها بالطويل اللسان قصير السنان، آخر الحرب إذا أقبلت وأولها إذا أدبرت. لك يدان يد لا تبسط إلى خير ويد لا تقبضها عن شر ووجهان وجه مؤنس ووجه موحش ولعمري إن من باع دينه بدنيا غيره لحري أن يطول حزنه على ما باع واشترى. لك بيان وفيك خطل ولك رأي وفيك نكد ولك قدر وفيك حسد فأصغر عيب فيك أعظم عيب في غيرك.

فقال عمرو: أما والله ما في قريش أحد أثقل وطأة عليّ منك ولا لأحد من قريش قدر عندي مثل قدرك.

خطبة النكاح

ومن الخطب خطبة النكاح فقد كانوا إذا خطبوا امرأة واجتمعوا عند وليها لأجل الإملاك يخطب أحدهم فيتكلم بما يرغب ولي المرأة في الخاطب من مدحه والثناء عليه فيجيبه الولي بالقبول وبذلك يتم الإملاك والسنة عندهم في خطبة النكاح أن يطيل الخاطب ويقصر المجيب.

ومن عادتهم في خطبهم كلها أنهم يخطبون وهم قيام إلا في خطبة النكاح كان الخطيب يخطب وهو قاعد وقد روى أبو مخنف عن الحارث الأعور قال: والله لقد رأيت علياً وإنه ليخطب قاعداً كقائم ومحارباً كمسالم. يريد بقوله قاعداً خطبة النكاح. وقال الهيثم بن عدي لم تكن الخطباء تخطب قعوداً إلا في خطبة النكاح.

وكانت خطبة النكاح أشد عليهم من غيرها من الخطب ومقام الخطيب فيها أحرج فلا يقدم عليها إلا من كان في بيانه أبرع وعلى القول في المقام الضنك أجرأ، ولذلك قال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): ما يتصعدني كلام كما تصعدني خطبة النكاح.

ومما يذكر في هذا الباب ما أنشد ابن الأعرابي لأبي مسمار العكلي من قوله:

لله در عامر إذا نطق	في حفل إملاك وفي تلك الحلق
ليس كقوم يعرفون بالشدق	من خطب الناس ومما في الورق
يلفقون القول تلفيق الخلق	من كل نضاح الذفارى بالعرق

إذا رمته الخطباء بالحدق

والذفارى جمع الذفرى والذفريان للبعير وهما اللحمتان في قفاه. وقد عنى الشاعر بالذفارى بدن الخطيب لأن عرق الخطيب في أثناء الخطبة معيب عندهم كما قد ذكرناه في معايب الخطيب وإنما خص الشاعر خطب الإملاك بالذكر لأنهم يذكرون أنه يعرض للخطيب فيها من الحصر أكثر مما يعرض لصاحب المنبر ولذلك قال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ما يتصعدني كلام كما تصعدني خطبة النكاح.

قال الجاحظ وقد ذهب ذاهبون إلى أن تأويل قول عمر يرجع إلى أن الخطيب لا يجد بدأً من تزكية الخاطب فلعله كره أن يمدحه بما ليس فيه فيكون قد قال زوراً وغر القوم من صاحبه. قال ولعمري إن هذا التأويل ليجوز إذا كان الخطيب موقوفاً على الخطابة. فأما عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وأشباهه من الأئمة الراشدين رضوان الله عليهم أجمعين فلم يكونوا ليتكلفوا ذلك إلا فيمن يستحق المدح. قلت أما كون الأئمة الراشدين لم يتكلفوا ذلك إلا فيمن يستحق المدح فغير مسلّم لأن الخلفاء الراشدين لم ترفعهم الخلافة عن مخالطة العامة فلو دعاهم في العامة رجل من عرض الناس إلى الخطبة لما ترفعوا عن إجابته كما هو معلوم من سيرتهم الراشدة.

وها نحن نأتيك بنتف من خطب النكاح مما عثرنا عليه في تضاعيف كلام الجاحظ في كتاب البيان لتعلم بذلك ولو مجملاً كيف كانوا يخطبون في النكاح. فمن ذلك ما روي عن الحسن البصري أنه كان يقول في خطبة النكاح بحمد الله والثناء عليه أما بعد: فإن الله جمع بهذا النكاح الأرحام المتقطعة والأنساب المتفرقة وجعل ذلك في سنة من دينه ومنهاج واضح من أمره وقد خطب إليكم فلان وعليه من الله نعمة.

ولما أراد النبي (صلى الله عليه وسلم) أن يتزوج خديجة (رضي الله عنها) وذهب (صلى الله عليه وسلم) هو وعمه أبو طالب وزمرة من رجال قريش وبني هاشم يخطبونها من عمرو بن خويلد عمها، خطب أبو طالب خطبة النكاح فقال:

الحمد لله الذي جعلنا من ذرية إبراهيم وزرع إسماعيل وضئضئ معدٍ وعنصر مضرٍ وجعلنا حضنة بيته وسواس حرمه وجعل لنا بيتاً محجوجاً وحرماً آمناً وجعلنا الحكام على الناس ثم إن ابن أخي هذا محمد بن عبد الله لا يوزن به رجل إلا رجح به شرفاً ونبلاً وفضلاً وعقلاً فإن كان في المال قل فإن المال ظلّ زائل وأمر حائل وعارية مسترجعة وهو والله بعد هذا له نبأ عظيم وخطر جليل جسيم. ومحمد من قد عرفتم قرابته وقد خطب إليكم راغباً في كريمتكم خديجة بنت خويلد وبذل لها من الصداق ما عاجله وآجله اثنتا عشرة أوقية ونش. والنش نصف الأوقية وكذا نصف كل شيء يقال نش الدرهم ونش الرغيف أي نصفه وكانت الأوقية عند العرب أربعين درهماً.

ولما سكت أبو طالب أجابه ورقة بن نوفل وهو ابن عم خديجة قال: الحمد لله الذي جعلنا كما ذكرت وفضلنا على من عددت فنحن سادة العرب وقادتها وأنتم أهل ذلك كله لا ينكر العرب فضلكم ولا يرد أحد من الناس فخركم وشرفكم وقد رغبنا في الاتصال بحبلكم فاشهدوا عليّ معاشرَ قريش أني قد زوجت خديجة بنت خويلد من محمد بن عبد الله على ما ذكر من المهر. ثم سكت فقال له أبو طالب إني أحببت أن يشركك عمها. يعني عمرو بن خويلد فقال عمرو: اشهدوا عليّ يا معشر قريش أني قد أنكحت محمد بن عبد الله خديجة بنت خويلد ثم قال: هو الفحل لا يقرع أنفه. وهو مثل تضربه العرب للشريف الذي إذا خطب كريمة قوم لا يردونه.

وخطب محمد بن الوليد بن عقيبة إلى عمر بن عبد العزيز أخته فقال عمر الحمد لله رب العزة والكبرياء وصلى الله على محمد خاتم الأنبياء: أما بعد فقد احسن بك ظناً من أودعك حرمته واختارك ولم يختر عليك وقد زوجناك على ما في كتاب الله من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان.

وكان لخالد بن صفوان مولى فقال له يوماً: زوجني أمتك فلانة قال قد زوجتكها. قال أفأدخل الحيّ حتى يحضروا الخطبة قال أدخلهم. فلما دخلوا ابتدأ خالد فقال: أما بعد فإن الله أعز وأجل من أن يذكر في نكاح هذين الكلبين وقد زوجنا هذه الفاعلة من هذا ابن الفاعلة.

وقال أبو الحسن: خطب مصعب بن حيان أخو مقاتل بن حيان خطبة نكاح فحصر فقال لقنوا موتاكم قول لا إله إلا الله فقالت أم الجارية عجل الله موتك ألهذا دعوناك. وكانت قريش في الجاهلية تخطب خطبة النكاح هكذا: باسمك اللهم ذكرت فلانة وفلان بها مشغوف، باسمك اللهم لك ما سأله ولنا ما أعطيت.

والغالب أن يكون الخطيب في خطبة النكاح غير الخاطب لأن الخاطب إذا كان هو الخطيب لنفسه اضطر إلى تزكية نفسه ومدحها وذلك مما لا يستحسن وربما كان الخاطب هو الخطيب كما وقع ذلك للفضل الرقاشي فإنه خطب إلى قوم من بني تميم فخطب هو خطبة النكاح فلما فرغ قام أعرابي منهم فأجابه قائلاً: توسلت بحرمة وواليت بحق واستندت إلى خير ووعدت إلى سنة فغرضك مقبول وما سألت مبذول وحاجتك مقضية إن شاء الله تعالى.

قال الفضل لو كان الأعرابي حمد الله في أول كلامه وصلى على النبي (صلى الله عليه وسلم) لفضحني يومئذٍ. أي أن هذا الأعرابي الذي أجاب الفضل قد ترك الحمد في أول كلامه فجاءت خطبته بتراء وترك الصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) فجاءت خطبته شوهاء ولولا ذلك لكان في خطبته هذه أخطب من الفضل لأن ترك الحمد والصلاة في أول الخطبة معيب عندهم كما سنذكره في المبحث الآتي.

المبحث الثامن
فيما يلحق الخطب من البتر والشوه عندهم

كان الخطباء العرب إذا خطبوا يستفتحون الكلام بتحميد الله تعالى وتمجيده ويتبعون ذلك بالصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) كما أنهم كانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل وفي الكلام يوم الجمع آي من القرآن فإن ذلك عندهم مما يورث الكلام البهاء والوقار والرقة وحسن الموضع.

قال الهيثم: قال عمران بن حطان أول خطبة خطبتها عند زياد فأعجب بها زياد وشهدها عمي وأبي وقد ظننت أني لم أقصر في تلك الخطبة عن غاية ولم أدع لطاعن من علة ثم أني مررت ببعض المجالس فسمعت رجلاً يقول لبعضهم: هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن.

أما الخطبة التي لم يستفتح صاحبها كلامها بالحمد فقد كانوا يصفونها بالبتر فيقولون خطبة بتراء ومنه «خطب زياد خطبته البتراء» وسنذكر هذه الخطبة كما أنهم كانوا يصفون بالشوه الخطبة التي لم يزينها صاحبها بالصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) ولم يوشحها بآي من القرآن فيقولون خطبة شوهاء.

قال الجاحظ في كتاب البيان: وما زالوا يسمون الخطبة التي لم يبتدئ[1] صاحبها بالتحميد ويستفتح كلامه بالتمجيد البتراء ويسمون التي لم توشح بالقرآن وتزين بالصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) الشوهاء. قال وخطب أعرابي فلما

---

(١) رسمت في المطبوع هكذا: لم يبدأ والصواب ما أثبتناه. (عبد الحميد الرشودي).

أعجله بعض الأمر عن التصدير بالتحميد والاستفتاح بالتمجيد قال: أما بعد بغير ملال لذكر الله ولا إيثار غيره عليه فإنا نقول كذا ونسأل كذا فراراً من أن تكون خطبته بتراء. وكذلك قال شبيب بن شبة في إحدى خطبه حيث قال: الحمد لله وصلى الله على رسوله أما بعد فإنا نسأل كذا ونبذل كذا. فاختصر الحمد والصلاة في أول كلامه فراراً من أن تكون خطبته بتراء وشوهاء.

وخطب زياد بالبصرة خطبة لم يبتدئ فيها بحمد الله فاشتهرت بالبتراء وهي من غرر الخطب المشهورة. قال أبو الحسن المدائني راوياً عن مسلمة بن محارب وعن أبي بكر الهذلي قالا: قدم زياد البصرة والياً لمعاوية بن أبي سفيان وقد ضم إليه خراسان وسجستان والفسق في البصرة يومئذٍ كثير فاش قالا: فخطب خطبة بتراء لم يحمد الله فيها. وقال غيرهما: بل قال الحمد لله على إفضاله وإحسانه ونسأله المزيد من نعمه وإكرامه اللهم كما زدتنا نعماً فألهمنا شكراً.

أما بعد فإن الجهالة الجهلاء والضلالة العمياء والغي الموفى بأهله على النار ما فيه سفهاؤكم ويشتمل عليه حلماؤكم من الأمور العظام ينبت فيها الصغير ولا يتحاشى عنها الكثير كأنكم لم تقرأوا كتاب الله ولم تسمعوا ما أعد الله من الثواب الكريم لأهل طاعته والعذاب الأليم لأهل معصيته في الزمن السرمدي الذي لا يزول، أتكونون كمن طرفت عينيه الدنيا وسدت مسامعه الشهوات واختار الفانية على الباقية ولا تذكرون أنكم أحدثتم في الإسلام الحدث الذي لم تسبقوا إليه من ترككم الضعيف يقهر ويؤخذ ماله. هذه المواخير المنصوبة والضعيفة المسلوبة في النهار المبصر والعدد غير قليل ألم تكن منكم نهاة؟ تمنع الغواة عن دلج الليل وغارة النهار؟ تحريتم القرابة وباعدتم الدين تعتذرون بغير العذر وتغضون على المختلس. كل امرئ منكم يذب عن سفيهه صنيع من لا يخاف عاقبة ولا يرجو معاداً. ما أنتم بالحلماء ولقد اتبعتم السفهاء فلم يزل بكم ما ترون من قيامكم دونهم حتى انتهكوا حرم الإسلام ثم أطرقوا وراءكم كنوساً في مكانس الريب. حرام عليّ الطعام والشراب حتى أسويها بالأرض هدماً وإحراقاً.

إني رأيت آخر هذا الأمر لا يصلح إلا بما صلح به أوله، لين في غير ضعف وشدة في غير عنف وإني أقسم بالله لآخذن الولي بالمولى والمقيم بالظاعن والمقبل

بالمدبر والمطيع بالعاصي والصحيح منكم في نفسه بالسقيم حتى يلقى الرجل منكم أخاه فيقول انجُ سعد فقد هلك سُعيد. أو تستقيم قناتكم. إن كذبة المنبر بلقاء مشهورة فإذا تعلقتم علي بكذبة فقد حلت بكم معصيتي فإذا سمعتموها مني فاغتمزوها فيّ[1] واعلموا أن عندي أمثالها. من نقب منكم عليه فأنا ضامن لما يذهب منه فإياي ودلج الليل فإني لا أوتى بمدلج إلا سفكت دمه وقد أجلتكم في ذلك بمقدار ما يأتي الخبر الكوفة ويرجع إليكم وإياي ودعوة الجاهلية فإني لا أجد أحداً دعا بها إلا قطعت لسانه. قد أحدثتم أحداثاً لم تكن وقد أحدثنا لكل ذنب عقوبة فمن غرق قوماً غرقناه ومن أحرق قوماً أحرقناه ومن نقب بيتاً نقبنا عن قلبه ومن نبش قبراً دفناه حياً فيه فكفوا عني أيديكم وألسنتكم أكفف عنكم يدي ولساني ولا تظهر من أحد منكم ريبة بخلاف ما عليه عامتهم إلا ضربت عنقه. وقد كانت بيني وبين أقوام إحن فجعلت ذلك دبر أذني وتحت قدمي فمن كان منكم محسناً فليزدد إحساناً ومن كان منكم مسيئاً فلينزع من إساءته. إني لو علمت أن أحدكم قد قتله السل من بغضي لم أكشف له قناعاً ولم أهتك له ستراً حتى يبدي لي صفحته فإذا فعل ذلك لم أناظره فاستأنفوا أموركم وأعينوا على أنفسكم فرب مبتئس بقدومنا سيسر ومسرور بقدومنا سيبتئس. أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا فلنا عليكم السمع الطاعة فيما أحببنا ولكم علينا العدل فيما ولينا فاستوجبوا عدلنا وفيأنا بمناصحتكم لنا واعلموا أني مهما قصرت عنه فلن أقصر عن ثلاث: لست محتجباً عن طالب حاجة منكم ولو أتاني طارقاً بليل، ولا حابساً عطاء ولا رزقاً عن إبانه، ولا مجمراً[2] لكم بعثاً فادعوا الله بالصلاح لأئمتكم فإنهم ساستكم المؤدبون لكم وكهفكم الذي إليه تأوون ومتى يصلحوا تصلحوا ولا تشربوا قلوبكم بغضهم فيشتد لذلك غيظكم ويطول له حزنكم ولا تدركوا له حاجتكم. مع أنه لو استجيب لكم فيهم لكان شراً لكم. أسأل الله أن يعين كلاً على كل وإذا رأيتموني أنفذ فيكم الأمر

---

(١) قوله فاغتمزوها أي فاطعنوا علي بها. يقال فعلت شيئاً فاغتمزه فلان أي طعن عليّ فيه.

(٢) قوله ولا مجمراً لكم بعثاً أي ولا حابساً لكم جيشاً في أرض العدو. يقال جمر الجيش أي حبسهم في أرض العدو ولم يقفلهم من الثغر وفي الحديث لا تجمروا الجيش فتفتنوهم.

فانفذوه على إذلاله وأيم الله إن لي فيكم لصرعى كثيرة فليحذر كل امرئ منكم أن يكون من صرعاي.

قال فقام إليه عبد الملك بن الأهتم فقال اشهد أيها الأمير لقد أوتيت الحكمة وفصل الخطاب فقال له: كذبت ذاك نبي الله داود صلوات الله عليه.

قال فقام الأحنف بن قيس فقال: إنما الثناء بعد البلاء والحمد بعد العطاء وإنا لن نثني حتى نبتلي. فقال له زياد صدقت. فقام أبو بلال مرداس بن أمية وهو يهمس ويقول أنبأنا الله بغير ما قلت، قال الله: وإبراهيم الذي وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأنت تزعم أنك تأخذ البريء بالسقيم والمطيع بالعاصي والمقبل بالمدبر.

فسمعها زياد فقال له: إنا لا نبلغ ما نريد فيك وفي أصحابك حتى نخوض إليكم الباطل خوضاً.

وزياد هذا كان من مشاهير خطباء العرب وكان كلما أطال الكلام زاد إجادة فيه. فقد روي عن خلاد بن يزيد الأرقط أنه قال: سمعت من يخبر أن الشعبي قال ما سمعت متكلماً على منبر قط تكلم فأحسن إلا أحببت أن يسكت خوفاً من أن يسيء إلا زياداً فإنه كان كلما أكثر كان أجود كلاماً.

وقال أبو الحسن المدائني: قال الحسن: أوعد عمر فعفا وأوعد زياد فابتلى. قال وقال الحسن أيضاً تشبّه زياد بعمر فأفرط وتشبّه الحجاج بزياد فأهلك الناس.

المبحث التاسع
في تمثل الخطباء بالشعر

إن جميع خطب العرب من أهل المدر والوبر على ضربين منها الطوال ومنها القصار. والخطب الطوال أكثر للتمثل بالشعر فيها لأن الطول داع إلى ذلك. غير أن الجاحظ قد صرح في كتاب البيان بأن أكثر الخطباء لا يتمثلون في خطبهم الطوال بشيء من الشعر وأنهم لا يكرهونه في الرسائل إلا أن تكون إلى الخلفاء. قال وسمعت مؤمل بن خاقان يخطب وذكر في خطبته تميم بن مر فقال إن تميماً له الشرف القديم والسؤدد والعز الأقعس والعدد الهيضل وهي في الجاهلية القدام والذروة[1] والسنام وقد قال الشاعر:

فقلت له وأنكر بعض شاني ألم تعرف رقاب بني تميم

قال وكان صالح المري القاص العابد البليغ كثيراً ما ينشد في قصصه وفي مواعظه هذا البيت:

فبات يروّي أصول الفسيل فعاش الفسيل ومات الرجل

وأنشد الحسن في مجلسه وفي قصصه وفي مواعظه:

ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحياء

قال وأنشد عبد الصمد بن الفضل بن عيسى بن إبان الرقاشي الخطيب القاص الشجاع إما في قصصه وإما في خطبة من خطبه:

---

(١) وردت في المطبوع الازوة وهو خطأ صوابه ما أثبتناه. (عبد الحميد الرشودي).

أرض تخيرها لطيب مقيلها | كعب بن مامة وابن أم دؤاد
جرت الرياح على محل ديارهم | فكأنهم كانوا على ميعاد
فأرى النعيم وكل ما يلهى به | يوماً يصير إلى بلى ونفاد

وقال أبو الحسن: خطب عبد الله بن الحسن على منبر البصرة في العيد فأنشد في خطبته:

أين الملوك التي عن حظها غفلت | حتى سقاها بكأس الموت ساقيها
تلك المدائن بالآفاق خالية | أمست خلاء وذاق الموت بانيها

ومن الخطب التي أنشد فيها صاحبها خطبة عبد الله بن همّام السلولي التي هنّأ بها يزيد بن معاوية بالخلافة وعزاه عن أبيه قال:

يا أمير المؤمنين آجرك الله على الرزية وبارك لك في العطية وأعانك على الرعية فلقد رزئت عظيماً وأعطيت جسيماً فاشكر الله على ما أعطيت واصبر على ما رزيت فقد فقدت الخليفة وأعطيت الخلافة ففارقت جليلاً ووهبت جزيلاً، قضى معاوية نحبه فغفر الله ذنبه ووليت الرياسة فأعطيت السياسة فأوردك الله موارد السرور ووفقك لصالح الأمور وأنشأ يقول:

اصبر يزيد فقد فارقت ذا كرم | واشكر حباء الذي بالملك أصفاكا
لا رزء أصبح في الأقوام قد علموا | كما رزئت ولا عقبى كعقباكا
أصبحت راعي أهل الدين كلهم | فأنت ترعاهم والله يرعاكا
وفي معاوية الباقي لنا خلف | إذا نعيت ولا نسمع بمنعاكا

ومن الخطب التي أنشد فيها صاحبها متمثلاً خطبة الحجاج التي خطبها لما قدم الكوفة والياً. قال الجاحظ: حدثني محمد بن يحيى بن علي عن عبد الحميد بن عبد الله بن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر قال: خرج الحجاج يريد العراق والياً عليها في اثني عشر راكباً على النجائب حتى دخل الكوفة فجأة حين انتشر النهار وقد كان بشر بن مروان بعث المهلب إلى الحرورية فبدأ الحجاج بالمسجد فدخله ثم صعد المنبر وهو متلثم بعمامة خز حمراء فقال: عليّ بالناس فحسبوه وأصحابه خوارج فهموا به حتى إذا اجتمع الناس في المسجد قام فكشف عن وجهه ثم قال:

أنـا ابـن جـلا وطـلاع الـثـنـايـا   مـتـى أضـع الـعـمـامـة تـعـرفـونـي

أما والله إني لأحتمل الشر بحلمه وأحذوه بنعله وأجزيه بمثله وإني لأرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها وإني لصاحبها وإني لأنظر إلى الدماء ترقرق بين العمائم واللحا «قد شمرت عن ساقها فشمر» ثم قال:

هـذا أوان الـشـد فـاشـتـدي زيـم   قـد لـفـهـا الـلـيـل بـسـواق حـطـم

لـيـس بـراعـي إبـل ولا غـنـم   ولا بـجـزار عـلـى ظـهـر وضـم

وقال أيضاً:

قـد لـفـهـا الـلـيـل بـعـصـلـبـي   أروع خـــراج مـــن الـــدوي

مـهـاجـر لـيـس بـأعـرابـي

إني والله يا أهل العراق والشقاق والنفاق ومساوئ الأخلاق ما أغمز تغماز التبن ولا يقعقع لي بالشنان ولقد فررت عن ذكاء وفتشت عن تجربة وجربت من الغاية. إن أمير المؤمنين كب كنانته ثم عجم عيدانها فوجدني أمرها عوداً وأصلبها عموداً فوجهني إليكم فإنكم طالما أوضعتم في الفتن واضطجعتم في مراقد الضلال وسننتم سنن الغي.

أما والله لألحونكم لحو العصا ولأعصبنكم عصب السلمة ولأضربنكم ضرب غرائب الإبل. فإنكم كأهل قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون.

إني والله لا أعد إلا وفيت ولا أهم إلا أمضيت ولا أخلق إلا فريت. فأياي وهذه الجماعات وقالاً وقيلاً وما نقول وفيمَ أنتم وذاك. أما والله لتستقيمن على طريق الحق أو لأدَعَنَّ لكل رجل منكم شغلاً في جسده. من وجدت بعد ثلاثة من بعث المهلب سفكت دمه وأنهبت ماله. ثم دخل منزله.

وللحجاج خطبة أخرى أنشد فيها أيضاً قال الهيثم بن عدي قال ـ أنبأني ابن عباس عن أبيه ـ قال خرج الحجاج يوماً من القصر بالكوفة فسمع تكبيراً في السوق فراعه ذلك فصعد المنبر فحمد الله ـ وأثنى عليه وصلى نبيه ثم قال: يا أهل العراق

يا أهل الشقاق والنفاق ومساوئ الأخلاق وبني اللكيعة وعبيد العصا وأولاد الإماء والفقع بالقرقر إني سمعت تكبيراً لا يراد به الله وإنما يراد به الشيطان وأنا مثلي ومثلكم ما قال عمرو بن براق الهمداني:

وكنت إذا قوم غزوني غزونهم	فهل أنا في ذا يا لهمدان ظالم
متى تجمع القلب الذكي وصارماً	وأنفاً حمياً تجتنبك المظالم

أما والله لا تقرع عصا عصا إلا جعلتها كأمس الدابر.

المبحث العاشر
في منزلة الخطيب والشاعر عند العرب

لا نريد هنا أن نحكم حكماً باتاً فيما بين منزلتي الخطيب والشاعر من التفاضل حتى يتعين بذلك أيهما أعلى منزلة من الآخر لأن ذلك ليس من غرضنا ههنا ولأنه داع إلى التطويل الذي ليس لنا من الوقت ما يسعه. سوى أن الحكم العام في هذه المسألة هو أن المجتمع الإنساني محتاج إلى كليهما ولكن هذا الاحتياج قد يتفاوت في الدرجات بسبب ما يعرض له من الزيادة والنقصان. فربما يطرأ من الأحوال ويحدث من الأمور ما تكون الحاجة فيه إلى الشاعر أشد فيعلو على الخطيب منزلة وبالعكس. وأيضاً قد يطرأ على أهل الشعر أو أهل الخطابة من الأحوال ما يستوجب علو منزلة أحد الفريقين على الآخر.

أما العرب فقد كانوا أشد الأمم اهتماماً بشعرائهم وخطبائهم حتى لقد كان لكل قبيلة شاعر وخطيب وكانت القبيلة إذا نبغ فيها شاعر أتتها القبائل تهنئها به.

وقد كان الشعراء عندهم أعلى منزلة من الخطباء ولكنهم لما تبذلوا في الشعر انحطت منزلتهم وصارت منزلة الخطباء أعلى من منزلتهم.

قال الجاحظ: قال أبو عمرو بن العلاء: كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب بفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم ويهول على عدوهم ويهاجم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم فلما كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا إلى السوقة وتسرعوا إلى أعراض الناس صار الخطيب عندهم فوق الشاعر ولذلك قال الأول: «الشعر أدنى مروءة السري وأسرى

مروءة الدني». قال ولقد وضع قول الشاعر من قدر النابغة الذبياني ولو كان في الدهر الأول ما زاده إلا رفعة ا هـ.

وقد زعم جرجي زيدان في كتابه «تاريخ آداب اللغة العربية»: أن مجيء الإسلام هو السبب في تقديم الخطيب على الشاعر.

وهذا خطأ فاحش منه والصواب ما قاله أبو عمرو بن العلاء الذي هو أعلم الأولين والآخرين بأخبار العرب وأحوالهم وناهيك برجل فيه يقول الفرزدق الذي هو كما قال يونس: لولا شعر الفرزدق لذهب نصف أخبار الناس.

ما زلت أفتح أبواباً وأغلقها ... حتى أتيت أبا عمرو بن عمار

وفي أبي عمرو هذا يقول مكي بن سوادة:

الجامع العلم ننساه ويحفظه ... والصادق القول إن أنداده كذبوا

المبحث الحادي عشر
في أن الخطيب قد يكون شاعراً أيضاً

ليس هناك فرق كبير بين صناعة الخطيب وصناعة الشاعر إذ كلتا الصناعتين أدبية فكلا الرجلين من خطيب وشاعر يقولان الشعر، غاية ما هنالك أن شعر أحدهما موزون وشعر الآخر غير موزون. ومع ذلك فإن مواقفهما مختلفة فللشاعر مواقف لا يقفها الخطيب وللخطيب مواقف لا يقفها الشاعر ومن أجل ذلك اختلفت منزلتاهما في المجتمع الإنساني وجاز أن يقع التفاضل في منزلتهما.

وربما اجتمعت الصناعتان في شخص واحد فكان خطيباً وشاعراً.

قال الجاحظ: وفي الخطباء من يكون شاعراً ويكون إذا تحدث أو وصف أو احتج بليغاً مفوهاً بيناً وربما كان خطيباً فقط وشاعراً فقط وبيّن اللسان فقط ا هـ.

والذي يفهم من كلام الجاحظ هذا أن هناك رجلاً ثالثاً غير الخطيب والشاعر وهو البليغ المفوه البين اللسان. وعليه فقد يكون الإنسان ذا بلاغة وبيان ولا يكون خطيباً ومعنى ذلك أنه إذا تكلم تكلم ببلاغة وحسن بيان ولكن لا يستطيع أن يقف موقف الخطيب وكذلك كان ثابت بن عبد الله بن الزبير. قال الجاحظ: كان ثابت ابن عبد الله بن الزبير من أبين الناس ولم يكن خطيباً.

قال: والخطباء كثير والشعراء أكثر منهم ومن يجمع الخطابة والشعر قليل، فممّن جمعوا الخطابة والشعر عمرو بن الأهتم المنقري التميمي وكان يدعى المكحل لجماله وهو الذي قيل فيه: إنما شعره حلل منشرة بين أيدي الملوك تأخذ منه ما شاءت ولم يكن في بادية العرب في زمانه أخطب منه.

وعمرو بن الأهتم هذا هو الذي قال له النبي (صلى الله عليه وسلم) لما رأى حسن بيانه وبراعة منطقهِ (إن من البيان لسحراً) وذلك أن النبي (صلى الله عليه وسلم) سأل عمرو بن الأهتم عن الزبرقان بن بدر والزبرقان حاضر، فقال: إنه مانع لحوزته مطاع في ادنيه. فقال الزبرقان: أما أنه قد علم أكثر مما قال ولكنه حسدني شرفي. فقال عمرو: أما لئن قال ما قال فوالله ما علمته إلا ضيق الصدر زمر المروءة لئيم الخال حديث الغنى.

فلما رأى أنه خالف قوله الآخر، قوله الأول ورأى الإنكار في عيني رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: يا رسول الله رضيت فقلت أحسن ما علمت وغضبت فقلت أقبح ما علمت وما كذبت في الأولى ولقد صدقت في الآخرة فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) عند ذلك: (إن من البيان لسحرا).

وممن جمعوا الخطابة والشعر قسّ بن ساعدة الأيادي وهو الذي روى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كلامه وذكر موقفه على جمله بعكاظ وموعظته وعجب من حسنهِ وأظهر من تصويبه.

قال الجاحظ: وهذا إسناد تعجز عنه الأماني وتنقطع دونه الآمال وإنما وفق الله ذلك لقس بن ساعدة لاحتجاجه للتوحيد ولإظهاره معنى الإخلاص وإيمانه بالبعث ولذلك كان خطيب العرب قاطبة.

وممن جمعوا الخطابة والشعر من خطباء إياد زيد بن جندب الإيادي خطيب الأزارقة وقد ذكره الشاعر في مرثيته لأبي داود بن جرير الإيادي ضارباً المثل به وبغيره من خطباء إياد حيث قال:

نعى ابن جرير جاهل بمصابه	فعمّ نزاراً بالبكا والتحوّب
نعاه لنا كالليث يحمي عرينه	وكالبدر يغشى ضوؤه كل كوكب
واصبر من عود وأهدى إذا سرى	من النجم في داج من الليل غيهب
وأضرب من حد السنان لسانه	وأمضى من السيف الحسام المشطب
زعيم نزار كلها وخطيبها	إذا قال طاطا رأسه كل مشغب
سليل قروم سادة ثم قالة	يبزون يوم الجمع أهل المحصب

كقس إياد أو لقيط بن معبد وعُذرة والمنطيق زيد بن جندب

وزيد بن جندب هذا هو الذي يقول في الاختلاف الذي وقع بين الأزارقة:

قل للمحلين قد قرت عيونكم بفرقة القوم والبغضاء والهرب

كنا أناساً على دين ففرقنا قرع الكلام وخلط الجد باللعب

ما كان أغنى رجالاً ضل سعيهم عن الجدال وأغناهم عن الخطب

إني لأهونكم في الأرض مضطربا ما لي سوى فرسي والرمح من نشب

ومن الخطباء الشعراء البعيث المجاشعي واسمه خداش بن بشر بن لبيد وإنما قيل له البعيث لقوله:

تبعث مني ما تبعث بعدما أمرت حبالي كل مدتها[1] شذرا[2]

وقال عبد الله بن رؤبة: سأل رجل رؤبة عن أخطب بني تميم فقال: خداش بن لبيد يعني البعيث الشاعر. وقال أبو اليقظان كانوا يقولون أخطب بني تميم البعيث إذا أخذ القناة فهزها ثم اعتمد بها على الأرض ثم رفعها. ولم يكن البعيث في الشعر مبرزاً كالخطابة ولذلك قال يونس: لعمري لئن كان مغلباً في الشعر لقد كان غلب في الخطب. وإذا قالوا غلب فهو الغالب وإذا قالوا مغلب فهو المغلوب كما قال امرؤ القيس:

وإنك لم يفخر عليك كفاخر ضعيف ولم يغلبك مثل مغلّب

وليس البعيث وحده ترك اسمه واشتهر باسم آخر مشتق من شعره بل أمثاله في ذلك كثير فمنهم عوف بن حصين بن حذيفة بن بدر غلب عليه عويف القوافي لقوله:

سأكذب من قد كان يزعم أنني إذا قلت شعراً لا أجيد القوافيا

فسمي عويف القوافي. ومنهم يزيد بن ضرار التغلبي، غلب عليه المزرد ولقوله:

فقلت تزردها عبيد فإنني لدرد الموالي في السنين مزرد

---

(١) مرتها. (٢) شزرا.

فسمي المزرد وقوله: تزردها أي ابتلعها. والدرد: جمع أدرد وهو من ذهبت أسنانه كلها.

ومنهم عمرو بن سعيد بن ملك غلب عليه المرقش لقوله:

الدار قفر والرسوم كما رقش في ظهر الأديم قلم

فسمي مرقشاً. ومنهم سالم بن نهار العبدي غلب عليه الممزق لقوله:

فإن كنت مأكولاً فكن خير آكل وإلا فأدركني ولما أمزق

فسمي الممزق. ومنهم جرير بن عبد المسيح الضبعي غلب عليه المتلمس وذلك لقوله:

فهذا أوان العرض طن ذبابه زنابيره والأزرق المتلمس

فسمي المتلمس. ومنهم عمرو بن رباح بن عمرو السلمي أبو خنساء بنت عمرو غلب عليه الشريد لقوله:

تولى إخوتي وبقيت فرداً وحيداً في ديارهم شريدا

فسمي الشريد. ومنهم من المولدين مسلم بن الوليد غلب عليه صريع الغواني وذلك لقوله:

وما العيش إلا أن أروح من الصبا وأغدو صريع الراح والأعين النجل

فسمي صريع الغواني. ومنهم أبو الطيب أحمد بن الحسين غلب عليه المتنبي لقوله:

أنا في أمة تداركها الله (م) غريب كصالح في ثمود

فسمي المتنبي. وقيل سمي بذلك لأنه ادعى النبوة وهو قول ضعيف.

ومن الخطباء والشعراء الكميت بن زيد الأسدي وكنيته أبو المستهل وهو من شعراء مضر وألسنتها وكان مشهوراً بالتشيع لبني هاشم وله قصائد فيهم تسمى الهاشميات وهو القائل من قصيدة له في هذا الباب:

بني هاشم رهط النبي فإنني بهم ولهم أرضى مراراً وأغضب

ومن الخطباء والشعراء الطرماح بن حكيم الطائي وكنيته أبو نفر وهو من فحول الشعراء الإسلاميين وفصائحهم نشأ في الشام وانتقل إلى الكوفة مع من وردها من جيوش أهل الشام واعتقد مذهب الشراة والأزارقة يدل على ذلك قوله:

لقد شقيت شقاء لا انقطاع له		إن لم أفز فوزة تنجي من النار
والنار لم ينجُ من روعاتها أحد		إلا المنيب بقلب المخلص الشاري
أو الذي سبقت من قبل مولده		له السفارة من خلاّقها الباري

وكان معاصراً للكميت بن زيد الأسدي المتقدم ذكره وكانا صديقين. قال الجاحظ: ولم يرَ الناس أعجب حالاً من الكميت والطرماح، كان الكميت عدنانياً عصبياً وكان الطرماح قحطانياً عصبياً، وكان الكميت شيعياً من الغالية وكان الطرماح خارجياً من الصفرية، وكان الكميت يتعصب لأهل الكوفة وكان الطرماح [يتعصب][1] لأهل الشام وبينهما مع ذلك من الخاصة والمخالطة ما لم يكن بين نفسين قط ثم لم يجرِ بينهما صرم ولا جفوة ولا إعراض ولا شيء، مما تدعو هذه الخصال إليه. قال القاسم بن معن: قال محمد بن سهل، راوية الكميت: أنشدت الكميت قول الطرماح:

إذا قبضت نفس الطرماح اخلفت		عرى المجد واسترخى عنان القصائد

فقال الكميت: إي والله وعنان الخطابة والرواية. وكان الأصمعي يستجيد قول الطرماح في صفة الثور:

يبدو وتضمره التلال كأنه		سيف يسل على التلال ويغمد

وللطرماح قصائد كثيرة في هجو بني تميم وهو القائل فيهم:

تميم بطرق اللؤم أهدى من القطا		ولو سلكت سبل المكارم ضلت

ومن الخطباء الشعراء: عمران بن حطان وكنيته أبو شهاب أحد بني عمرو بن شيبان أخوة سدوس وكان من خطباء الشراة ودعاتهم المتقدمين في مذاهبهم فهو رئيس القعدة وصاحب فتياهم ومقرعهم عند اختلافهم وكان الحجاج يلج في طلب عمران بن حطان وبلغه أن غزالة الحرورية دخلت على الحجاج فتحصن منها وأغلق عليه قصره فكتب إليه عمران:

أسد عليّ وفي الحروب نعامة		ربداء تجفل من صفير الصافر
هلا برزت إلى غزالة في الوغى		بل كان قلبك في جناحي طائر
صدعت غزالة قلبه بفوارس		تركت مدابره كأمسِ الدابر

---

(١) زيادة اقتضاها السياق. (عبد الحميد الرشودي).

ومن الخطباء الشعراء نصر بن سيار أحد بني ليث بن بكر صاحب خراسان وهو يعد في أصحاب الولايات وفي الحروب وفي التدبير والعقل وشدة الرأي. ومنهم دغفل بن حنظلة النسابة الخطيب العلامة. ومنهم القعقاع بن ثور ومنهم عجلان بن سحبان الباهلي وسحبان هذا هو سحبان وائل وهو خطيب العرب.

ومن الخطباء الشعراء العلماء وممن قد تنافر إليه الأشراف أعشى همدان وهو عبد الرحمن بن عبد الله بينه وبين همدان ثلاثة عشر أباً وكان الأعشى شاعراً فصيحاً وهو زوج أخت الشعبي الفقيه والشعبي زوج أخته وكان ممن خرج على الحجاج وحاربه مرات فظفر به وأتي به إليه أسيراً وقال له الحجاج: الحمد لله الذي أمكنني منك ألست القائل كذا ألست القائل كذا وذكر له أبياتاً كان قد قالها في هجو الحجاج وتحريض الناس على قتاله ثم قال له ألست القائل:

وأصابني قوم وكنت أصبتهم فاليوم أصبر للزمان وأعرف
وإذا تصبك من الحوادث نكبة فاصبر فكل غياية تتكشف

أما والله لتكونن نكبة لا تنكشف غيايتها عنك أبداً. يا حرسيّ اضربا عنقه. وكان قد أسر مرة في بلاد الديلم ثم إن بنتاً للعلج الذي أسره أحبته وصارت إليه ليلاً ومكنته من نفسها فأصبح وقد واقعها ثماني مرات فقالت له أنتم معشر المسلمين هكذا تعملون بنسائكم فقال: نعم فقالت بهذا العمل نصرتم.

ثم قالت أفرأيت إن خلصتك تصطفيني لنفسك فقال: نعم وعاهدها فلما كان الليل حلت قيوده وأخذت به طريقاً تعرفها وهربت معه فقال في ذلك شاعر من أسراء المسلمين:

فمن كان يفديه من الأسر ماله فهمدان تفديها الغداة أيورها

ومن الشعراء الخطباء عمران بن عصام العرني وهو الذي أشار على النعمان بخلع أخيه عبد العزيز والبيعة للوليد بن عبد الملك في خطبته المشهورة وقصيدته المذكورة وهو الذي لما بلغ عبد الملك بن مروان قتل الحجاج له قال: ويله لم قتله؟ هلا رعى له قوله فيه:

وبعثت من ولد الأغر معتب صقراً يلوذ حمامه بالعرفج
فإذا طبخت بناره أنضجتها وإذا طبخت بغيرها لم تنضج

وهو الهزبر إذا أراد فريسة لم ينجها منه صياح الهجهج

ومن خطباء الأمصار وشعرائهم والمولدين منهم بشار الأعمى وهو بشار بن برد وكنيته أبو معاذ كان من أحد موالي بني عقيل فإن كان مولى أم ظباء على ما يقول بنو سدوس وما ذكره حماد عجرد فهو من موالي بني سدوس ويقال إنه من أهل خراسان نازلاً في بني عقيل وله مديح كثير في فرسان أهل خراسان ورجالاتهم وهو الذي يقول:

أنا من خراسان وبيتي في الذرا ومن ولد المسعاة فرعي قد سبق

وإني لمن قوم خراسان دارهم كرام وفرعي فيهم ناضر بَسِق

وكان شاعراً راجزاً خطيباً صاحب منثور ومزدوج وله رسائل معروفة. وأنشد عقبة بن رؤبة بن عقبة بن مسلم رجزاً يمتدحه فيه وبشار حاضر فأظهر بشار استحسان الأرجوزة فقال عقبة بن رؤبة هذا طراز يا أبا معاذ لا تحسنه. فقال بشار ألمثلي يقال هذا الكلام أنا والله أرجز منك ومن أبيك وجدك ثم غدا على عقبة بن مسلم بأرجوزته التي أولها:

يا طلل الحي بذات الصمد بالله خبر كيف كنت بعدي

وهي التي فيها يقول:

اسلم وحييت أبا الملد لله أيامك في معد

وفيها يقول:

الحر يلحى والعصا للعبد وليس للملحف مثل الرد

وكان بشار يصوب رأي إبليس في تقديم النار على الطين وفي ذلك قد قال:

الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار

ولصفوان الأنصاري قصيدة طويلة يفند فيها رأي بشار ويرد عليه مذهبه في تقديم النار على الطين قد أوردها الجاحظ في «البيان والتبيين» وقد ذكر الشاعر أخوي بشار لأمه فقال:

لقد ولدت أم الأكيمة أعرجا وآخر مقطوع القفا ناقص القصد

وكانوا ثلاثة إخوة مختلفي الآباء والأم واحدة. وقال صفوان الأنصاري في بشار وأخويه أيضاً يخاطب أمهم:

ولدتِ خلداً وذيخاً في تشتمه ... وبعده خزز يشتد في العضد

ثلاثة من ثلاث فرقوا فرقاً ... فاعرف بذلك عرق الخال من ولد

والخلد ضرب من الجرذان يولد أعمى. والذيخ ذكر الضباع وهو يعرج. والخزز ذكر الأرانب وهو قصير اليدين لا يلحقه الكلب في الصيد.

وقال بعد ذلك سليمان الأعمى أخو مسلم بن الوليد الأنصاري الشاعر في اعتذار بشار لإبليس وهو يخبر عن كرم خصال الأرض:

لا بد للأرض إن طابت وإن خبثت ... من أن تحيل إليها كل مغروس

وتربة الأرض إن جيدت وإن قحطت ... فحملها أبداً في أثر منفوس

وبطنها بِفِلِزّ الأرض ذو خبر ... بكل جوهرة في الأرض مرموس

وكل آنية عمت مرافقها ... وكل منتقد فيها وملبوس

وكل ما عونها كالملح مرفقه ... وكلها مضحك من قول إبليس

قوله بفلز الأرض، الفلز: جوهر الأرض من الذهب والفضة والآنك وغير ذلك.

قال الجاحظ: والمطبوعون على الشعر من المولدين بشار العقيلي والسيد الحميري وأبو العتاهية وابن أبي عيينة. قال: وقد ذكر الناس في هذا الباب يحيى ابن نوفل وسلماً الخاسر وخلف بن خليفة وإبان بن عبد الحميد اللاحقي أولى الطبع من هؤلاء وبشار أطبعهم كلهم.

وقد ذكروا في نسب بشار أنه بشار بن برد بن يرجوخ بن أزد كرد بن شروستان ابن بهمن بن دارا بن فيروز بن كرديه بن ماهفيدان بن داذان بن بهمن بن ازدكرد بن حسيس مهران بن خسروان بن اخشين بن شهرزاد بن بنوذ بن ماخرشيدا انهاذ بن شهريار بن بندار بن سيجان بن مكرر بن اديرنس بن يستاب.

وبشار هذا يعد من مخضرمي شعراء الدولتين الأموية والعباسية، وهو بصريّ المولد والمنشأ والوفاة ومات بضرب المهدي له سياطاً أتت على تلفه لإنكاره عليه أشياء بلغته عنه وذلك سنة ثمان وستين ومائة وقد بلغ من العمر نيفاً وسبعين سنة.

ومِمن كان يجمع الخطابة والشعر الجيد والرسائل الفاخرة مع البيان الحسن كلثوم بن عمرو العقابي وكنيته أبو عمرو. وعلى ألفاظه وحذوه ومثاله في البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين كنحو منصور النمري ومسلم ابن الوليد الأنصاري وأشباههما وكان العتابي يحتذي حذو بشار في البديع ولم يكن في المولدين أصوب بديعاً من بشار وابن هرمة. والعتابي من ولد عمرو بن كلثوم ولذلك قال:

إني امرؤ هدم الأقتار مأثرتي ... واجتاح ما بنت الأيام من خطري

أيام عمرو بن كلثوم يسوده ... حيا ربيعة والأفناء من مضر

أرومة عطلتني من مكارمها ... كالقوس عطلها الرامي من الوتر

نهى ظراف الغواني عن مواصلتي ... ما يفجأ العين من شيبي ومن قصري

وهذا البيت الأخير يدل على أنه كان قصيراً.

ومن الخطباء الشعراء الذين جمعوا الشعر والخطب والرسائل الطوال والقصار والكتب الكبار المجلدة والسير الحسان المولدة والأخبار المدونة سهيل بن هارون ابن راهيبون الكاتب صاحب كتاب ثعلة وعفرة في معارضة كتاب كليلة ودمنة وكتاب الإخوان وكتاب المسائل وكتاب المخزومي والهذلية وغير ذلك من الكتب.

ومن الخطباء الشعراء: خالد بن يزيد بن معاوية وكان خطيباً شاعراً وفصيحاً جامعاً وجيد الرأي كثير الذرب كان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء.

ومن الخطباء والشعراء: عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود فقد كان مع كونه خطيباً، راوية ناسباً شاعراً، ولما رجع عن قول المرجئة إلى قول الشيعة قال:

وأول ما نفارق غير شك ... نفارق ما يقول المرجئونا

وقالوا: مؤمن من آل جور ... وليس المؤمنون بجائرينا

وقالوا: مؤمن دمه حلال ... وقد حرمت دماء المؤمنينا

وكان حين هرب إلى محمد بن مروان في فَلّ ابن الأشعث ألزمه ابنه يؤدبه ويقومه فقال له يوماً: كيف ترى ابن أخيك؟ قال ألزمتني رجلاً إن غبت عنه عتب وإن أتيته حجب وإن عاتبته غضب.

ثم لزم عمر بن عبد العزيز وكان ذا منزلة منه قالوا: وله يقول جرير لما غبر على باب عمر بن عبد العزيز ولم يصل إليه:

يا أيها الرجل المرخي عمامته ... هذا زمانك إني قد مضى زماني

أبلغ خليفتنا إن كنت لاقيه ... أني لدى الباب كالمشدود في قرن

وقد رآك وفود الخافقين معاً ... ومذ وليت أمور الناس لم ترني

وممن جمعوا الخطابة والشعر إبراهيم بن السندي. قال الجاحظ: وأما إبراهيم فإنه كان رجلاً لا نظير له وكان خطيباً وكان ناسباً وكان فقيهاً وكان نحوياً عروضياً وحافظاً للحديث راوية للشعر شاعراً وكان فخم الألفاظ شريف المعاني وكان كاتب القلم كاتب العمل وكان يتكلم بكلام رؤبة ويعمل في الخراج بعمل زاذان فروخ الأعور وكان منجماً طبيباً وكان من رؤساء المتكلمين وعالماً بالدولة ورجال الدعوة وكان أحفظ الناس لما سمع وأقلهم نوماً وأصبرهم على السهر.

ومن الخطباء الشعراء: عبد الله بن شبرمة بن طفيل بن هبيرة بن المنذر وكان فقيهاً عالماً قاضياً وكان راوية شاعراً وكان خطيباً ناسباً وكان حاضر الجواب مفوهاً وكان لاجتماع هذه الخصال فيه، يتشبه بعامر الشعبي وكان يكنى أبا شبرمة وفيه قال يحيى بن نوفل:

لما سألت الناس أين المكرمه ... والعز والجرثومة المقدمه

وأين فاروق الأمور المحكمه ... تتابع الناس على ابن شبرمه

وابن شبرمة هو الذي يقول في أبي ليلى:

وكيف ترجى لحكم القضاء ... ولم تصب الحكم في نفسكا

فتزعم أنك لابن الجلاح ... وهيهات دعواك من أصلكا

ومن الخطباء الشعراء أبو الأسود الدؤلي واسمه ظالم بن عمرو بن جندل بن سفيان كان خطيباً عالماً وهو معدود في التابعين والفقهاء والشعراء والمحدثين والأشراف والفرسان والأمراء والدهاة والنحويين وهو واضع علم النحو وكان من أكثر الناس تعلقاً بعلي كرم الله وجهه، وعنه أخذ علم النحو كما هو مشهور أما من حيث الشعر فقد كان من نصراء الشيعة لكنه لم يكن يجسر على هجو معاوية كما

فعل أكثر أمثاله وكان معاوية لا يتعمد أذاه ولكنه كان يضايقه. فلم يروَ له طعن في بني أمية وأكثر شعره في الحكم والأدب وله من قصيدة:

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه ... فالقوم أعداء له وخصوم

كضرائر الحسناء قلن لوجهها ... حسداً وبغياً إنه لدميم

ولا ريب أن الذين جمعوا الخطابة والشعر أكثر ممن ذكرنا وليس من غرضنا استقصاؤهم وإنما ذكرنا من ذكرنا منهم على سبيل المثال وحسبنا هذا المقدار.

المبحث الثاني عشر
فيما يعرض للخطيب من الرتج والحصر

وقد تعرض للخطيب أثناء الخطبة حالة يستعصي معها عليه الكلام فيقف ساكتاً لا يدري ماذا يقول ويسمى ذلك بالحصر وبالرتج يقال حصر الخطيب في خطبته حصراً إذا عيي ولم يقدر على النطق ويقال رتج رتجاً إذا استغلق عليه الكلام ويقال أيضاً ارتج عليه وارتجج واسترتج بصيغة المجهول أي استغلق عليه الكلام كأنه أطبق عليه. وأكثر ما يكون ذلك في أول الخطبة وهو دليل على أن مركب الخطابة صعب لا يذل إلا لمن أوتي مع ذلاقة اللسان جراءة الجنان. غير أن عرض مثل ذلك للخطيب لا يزري به ولا يحط من قدره وقد عرض الحصر لكثير من الخطباء المصاقع ولم يتعيبهم أحد به لأنه عرض زائل والمعيب إنما هو العي والحصر الدائم.

فممن أصابه الحصر في الخطابة: عثمان (رضي الله عنه) وذلك أنه صعد المنبر فارتج عليه فقال إن أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالاً وأنتم إلى إمام فعّال أحوج منكم إلى إمام خطيب وستأتيكم الخطب على وجهها وتعلمون إن شاء الله تعالى. وبنحو هذا الكلام اعتذر أيضاً ثابت بن قطنة[1] الشاعر المشهور. وذلك أن يزيد بن المهلب ولاه عملاً في خراسان فلما صعد المنبر رام الكلام فتعذر عليه وحصر فقال سيجعل الله بعد عسر يسراً أو بعد عي بياناً وأنتم إلى أمير فعال أحوج منكم إلى أمير قوال:

(١) قطنة ليست اسم أبيه بل لقبه، فقد أصيبت عينه فجعل عليها قطنة فعرف بها. (عبد الحميد الرشودي).

وإن لم أكن فيكم خطيباً فإنني   بسيفي إذا جد الوغى لخطيب

ومن خطب فارتج عليه في أثناء الخطبة عبد الله بن الحسن وذلك أن يوسف ابن عمر لما بعث برأس زيد بن علي بن الحسين مع شبة بن عقال وكلّف آل أبي طالب أن يبرأوا من زيد ويقوم الخطباء بذلك قام عبد الله بن الحسن فأوجز في كلامه ثم حبس فقام بعده عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر فأطنب في كلامه وكان شاعراً بيناً وخطيباً لسناً فانصرفت الناس وهم يقولون: ابن الطيار أخطب الناس فقيل لعبد الله بن الحسن في ذلك فقال: لو شئت أن أقول لقلت ولكن لم يكن مقام سرور فأعجب الناس ذلك منه.

وقال أبو الحسن: صعد عدي بن أرطاة المنبر فلما رأى جماعة الناس حصر فقال: الحمد لله الذي يطعم هؤلاء ويسقيهم.

وصعد روح بن حاتم المنبر فلما رأى الناس قد شنفوا أبصارهم وفتحوا أسماعهم نحوه قال: نكسوا رؤوسكم وغضوا أبصاركم فإن المنبر مركب صعب وإذا يسر الله فتح قفل تيسر.

وقال أبو الحسن أيضاً: خطب مصعب بن حيان أخو مقاتل بن حيان خطبة نكاح فحصر فقال لقنوا موتاكم قول لا إله إلا الله فقالت أم الجارية: عجل الله موتك ألهذا دعوناك؟ وخطب عبد الله بن عامر على منبر البصرة فحصر وشق ذلك عليه فقال له زياد يسليه: أيها الأمير إنك إن أقمت عامة من ترى أصابه أكثر مما أصابك. وقيل لرجل من الوجوه قم فاصعد المنبر وتكلم فلما صعد حصر وقال: الحمد لله الذي يرزق هؤلاء وبقي ساكتاً فأنزلوه وصعد آخر فلما استوى قائماً قابل بوجهه وجوه الناس وقعت عينه على صلعة رجل فقال: اللهم العن هذه الصلعة وقيل لوازع اليشكري قم فاصعد المنبر وتكلم فلما صعد ورأى جميع الناس حصر فقال: لو أن امرأتي لعنها الله حملتني على إتيان الجمعة اليوم ما جمّعت وأنا أشهدكم إنها مني طالق ثلاثاً. وفي ذلك قال الشاعر:

وما ضرني أن لا أقوم بخطبة   وما رغبتي في ذا الذي قال وازع

قلنا: إن ما يعرض للخطيب من الرتج والحصر غير معيب لأنه عارض يزول وربما أصيب به الخطيب المصقع ولأنه غير ناشئ عن عجز عن الكلام ولا عن

ضعف في القدرة على البيان وإنما العيب هو العي والخطل بأن يخطئ نهج الصواب في كلامه ولا يكشف القناع عن وجه مرامه ويأتي بالكلام التافه والعبارة الزائدة من غير فائدة.

قال الهيثم: خطب قبيصة وهو خليفة أبيه على خراسان وقد أتاه كتابه. فقال: هذا كتاب الأمير وهو والله أهل لأن أُطيعه وهو أبي وأكبر مني.

فإذا نظرت إلى هذا الكلام وما فيه من الرقاعة هانت عندك مصيبة الخطيب بما يعرض له من الحصر في خطبته.

فالحصر غير معيب وإنما المعيب أن يتكلم كلاماً يكون السكوت أعلى قدراً منه ككلام قبيصة هذا. ومن هذا القبيل ما ذكروه عن عتاب بن ورقاء قالوا: إنه خطب يوماً فقال في خطبته:

هذا كما قال الله تبارك وتعالى إنما يتفاضل الناس بأعمالهم وكل ما هو آت قريب. فقالوا له: إن هذا ليس من كتاب الله قال: ما ظننت إلا أنه من كتاب الله.

وخطب عدي بن زياد الأيادي فقال: أقول كما قال العبد الصالح ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد. فقالوا له ليس هذا من قول العبد الصالح، إنما هو من قول فرعون قال من قاله فقد أحسن. وخطب والي اليمامة فقال: إن الله لا يقار عباده على المعاصي وقد أهلك الله أمة عظيمة في ناقة ما كانت تساوي مائتي درهم فسمي مقوّم ناقة الله.

وخطب وكيع بن أبي سود بخراسان فقال: إن الله خلق السموات والأرض في ستة أشهر. فقيل له: إنها في ستة أيام قال وأبيك لقد قلتها وإني لأستقلها. وصعد المنبر يوماً فقال إن ربيعة لم تزل غضاباً على الله منذ بعث نبيه من مضر ألا وأن ربيعة قوم كشف[1] فإذا رأيتموهم فاطعنوا الخيل في مناخرها فإن فرساً لم يطعن في منخره إلا كان أشد على فارسه من عدوه.

فالحصر خير من هذا وما أشبهه.

---

(١) قوم كشف: الكشف بضمتين الذين لا يصدقون القتال ولا يعرف له واحد.

المبحث الثالث عشر
في اللحن ومن وقع لهم من البلغاء الأبيناء

اللحن هو الخطأ في الإعراب والبناء كرفع المنصوب ونصب المرفوع وفتح المكسور وكسر المفتوح. وقد يطلق اللحن ويراد به مخالفة نهج الصواب في الكلام بوجه من الوجوه كتقصير ما حقه المد ومد ما حقه التقصير ولا سيما في القرآن وقد قال الميساني في هجاء أهل المدينة:

ولحنكم بتقصير ومدٍّ   والأم من يدب على العفار

قال الجاحظ: وقال يوسف بن خالد التيمي لعمرو بن عبيد: ما تقول في دجاجة ذبحت من قفائها؟ فقال له عمرو أحسن فقال من قفاؤها قال أحسن قال من قفاءها قال له من عناك هذا قل من قفاها واسترح.

قال وسمعت من يوسف بن خالد يقول: لا حتى يشجه بكسر الشين يريد حتى يشجه بضم الشين. وكان يوسف يقول: هذا أحمر من هذا يريد هذا أشد حمرة من هذا.

قال وكان هشيم يقول حدثنا يونس عن الحسن يقولها (أي كلمة يونس) بفتح الياء وكسر النون كان عبد الأعلى السامي يقول: فأخذه قصر عنه فذبحه فأكله بكسر هذا أجمع.

فهذا كله يعد لحناً وإن لم يكن من الخطأ في الإعراب.

واللحن بكلا المعنيين معيب في الخطابة ومخل بآدابها وكذلك قال عبد الملك ابن مروان: اللحن هجنة على الشريف والعجب آفة الرأي. وكان يقال: اللحن في

المنطق أقبح من آثار الجدري في الوجه. وقال أبو الطيب اللغوي: إن أول ما اشتمل من كلام العرب وأحوج إلى التعلم، الإعراب لأن اللحن ظهر في كلام الموالي والمتعربين من عهد النبي (صلى الله عليه وسلم). قال: فقد روينا أن رجلاً لحن بحضرته فقال: أرشدوا خالكم فقد ضل. وقال أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) لأن أقرأ فأسقط أحب إليّ من أن أقرأ فألحن.

وقد كان اللحن معروفاً بل قد روينا من لفظ النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: أنا من قريش ونشّئتُ في بني سعد فأنّى لي اللحن.

وكتب كاتب لأبي موسى الأشعري إلى عمر فلحن. فكتب إليه عمر أن اضرب كاتبك سوطاً واحداً ا هـ.

وقد علمت أن الإعراب حلية الخطابة وزينتها كما جاء في قول ابن جرير الذي ذكرناه لك سابقاً في مبحث (قوام الخطابة وآدابها).

فإذا وقع اللحن فيها سقطت حليتها وذهبت زينتها بل قد يكون إذا وقع فيه اللحن ناقصاً غير مفهوم المعنى كما ذكروا أن أعرابياً سمع رجلاً يقول: اشهد أن محمداً رسول الله فقال ليفعل ماذا؟ وذلك أنه لما جاء بخبر أنّ منصوباً فهم الأعرابي أن رسولَ اللهِ صفة أو بدل فبقيت أنّ بلا خبر وبقي الكلام ناقصاً فقال: (ليفعل ماذا) يسأله عن الخبر.

وقد قلنا فيما سبق أيضاً إن مصيبة الخطيب الراذل أي الذي يأتي بألفاظه مرذولة غير متخيرة أعظم من مصيبة الخطيب اللاحن لأن اللحن مهما كان معيباً فهو مغتفر وقد وقع لكثير من الخطباء والعلماء الأبيناء.

قال الجاحظ: ومن اللحانين البلغاء خالد بن عبد الله القسري وخالد بن صفوان الأهتمي وعيسى بن المدور. وفي خالد بن عبد الله هذا يقول يحيى بن نوفل:

وألحن الناس كل الناس قاطبة ... وكان يولع بالتشديق في الخطب

وزعم المدائني أن خالد بن عبد الله قال إن كنتم رجبيون فإنا رمضانيون.

قال الجاحظ: ولولا أن تلك العجائب قد صحت على الوليد ما جوّزت هذا على خالد. والوليد هذا هو الوليد بن عبد الملك وكان لحاناً قال بكر بن عبد

العزيز الدمشقي: سمعت الوليد بن عبد الملك على المنبر حين ولي الخلافة وهو يقول: إذا حدثتكم فكذبتكم فلا طاعة لي عليكم وإذا وعدتكم فأخلفتكم فلا طاعة لي عليكم وإذا أغرتكم فجمّرتكم فلا طاعة لي عليكم.

قال فيقول مثل هذا الكلام ثم يقول لأبيه يا أمير المؤمنين اقتل أبي فديك. وقال مرة أخرى: يا غلام رد الفرسان الصادان عن الميدان.

قال: وقال عبد الملك: أضر بالوليد حبنا له فلم نوجهه إلى البادية. قال ولحن الوليد على المنبر فقال: الكروس لا والله إن رأيته على هذه الأعواد قط فأمكنني أن أملأ عيني من كثرته في عيني وجلالته فإذ لحن هذا اللحن الفاحش صار عندي كبعض أعوانه.

ومن اللحانين البلغاء أبو معمر. قال الجاحظ: حدثنا عثام أبو يحيى عن الأعمش عن عمارة بن عمري قال: كان أبو معمر يحدثنا فيلحن. ومنهم عبيد الله ابن زياد قال أبو الحسن: أوفد زياد ابنه عبيد الله إلى معاوية فكتب إليه معاوية أن ابنك كما وصفت ولكن قوّم من لسانه وكانت في عبيد الله لكنة لأنه كان نشأ بالأساورة مع أمه مرجانة وكان زياد تزوجها من شيرويه الأسواري. وقال عبيد الله مرة: افتحوا سيوفكم يريد سلوا سيوفكم فقال يزيد بن مفرغ:

ويوم فتحت سيفك من بعيد أضعت وكل أمرك للضياع

ولما كلمه سويد بن منجوف في الهثهات بن ثور قال له: يا ابن البظراء. فقال له سويد كذبت على نساء بني سدوس. قال اجلس على است الأرض. قال سويد ما كنت أحسب أن للأرض استاً.

فقول عبيد الله افتحوا سيوفكم، واجلس على است الأرض لحن لكن لا من جهة الإعراب بل من جهة كونه مخالفاً لنهج الصواب في الكلام.

وممن وقع لهم اللحن بشر بن مروان حيث قال مرة وعنده عمر بن عبد العزيز لغلام له: ادع لي صالحاً. فقال الغلام: يا صالحاً فقال له بشر ألقِ منها ألف قال له عمر وأنت فزد في ألفك ألفاً.

وقيل لأبي حنيفة ما تقول في رجل أخذ صخرة فضرب بها رأس رجل فقتله، أتقيده به؟ قال: لا ولو ضرب رأسه بأبا قبيس.

وروى أبو الحسن أن الحجاج كان يقرأ: إنّا من المجرمين المنتقمون وقد زعم رؤبة بن العجاج وأبو عمرو بن العلاء أنهما لم يريا قرويين أفصح من الحسن والحجاج وغلط الحسن في حرفين من القرآن مثل قوله: ص والقرآن، والحرف الآخر وما تنزلت به الشياطون. وقال أبو الحسن كان سابق الأعمى يقول: الخالق البارئ المصور. فكان ابن حابان إذا لقيه قال: يا سابق ما فعل الحرف الذي تشرك بالله فيه؟

قالوا وأول لحن سمع بالمدينة هذه عصاتي وأول لحن سمع بالعراق حي على الفلاح. ودخل أبو الفضل بن عياش على كافور الأخشيدي وعنده البحتري الشاعر المشهور فقال له: أدام الله أيام سيدنا (بالخفض) ولحن فقال البحتري مرتجلا(*)[2]:

لا غرو أن لحن الداعي لسيدنا	وغصّ من هيبة بالريق والبهر
فمثل سيدنا حالت مهابته	بين البليغ وبين القول بالحصر
فإن يكن خفض الأيام من دهش	من شدة الخوف لا من قلة البصر
فقد تفاءلت في هذا لسيدنا	والفال مأثرة عن سيد البشر
بأنّ أيامه خفض بلا نصب	وأنّ دولته صفو بلا كدر

ورب قائل يقول: ليس من الحق أن يكون اللحن معيباً على الخطيب لأن مدار الأمر على الإفهام فهو الغاية المقصودة من الكلام فالخطيب إذا أفهم السامعين حاجته ولو بالكلام الملحون فأجدر به أن يعد في عداد مصاقع الخطباء ولا ضير عليه من اللحن وأي ضرر في مخالفة الإعراب أو نهج الصواب بعد أن يكون الإفهام حاصلاً وقد قال العتابي، حين سُئل عن البلاغة: كل من أفهمك حاجته فهو بليغ.

(*) هذا وهم من المؤلف لأن البحتري توفي سنة ٢٤٨ على حين أن كافور ولد سنة ٢٩٢ فكيف عمرك الله يلتقيان ونصاب الأمر وحاله كما ذكره ابن تغري بردي في كتابه النجوم الزاهرة ٤/ ٣ قام رجل في مجلس كافور وقال في دعائه: أدام الله أيام مولانا (بكسر الميم من أيام) فأنكر كافور والحاضرون ذاك فقام رجل من أوساط الناس فقال تلك الأبيات المتقدمة والتي استهلها بقوله:

لا غروَ أن لحن الداعي لسيدنا	أو غصّ من دهش بالريق أو بهرِ

والجواب أن مدار الأمر ليس على الإفهام مطلقاً بل على الإفهام على مجرى كلام الفصحاء ولو كان مدار الأمر على الإفهام وحده لاتصف بالبلاغة كل أحد حتى العجماوات فإنا نفهم بحمحمة الفرس كثيراً من حاجاته كما نفهم من هؤلاء الخرس الذين يكلموننا بالإشارة كل ما أرادوا من المعاني وليس هم من البلاغة في شيء. وإليك ما قاله الجاحظ في دحض هذه الحجة وتفنيد هذا الرأي حيث قال: والعتابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ لم يعنِ أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون المعدول عن جهته والمصروف من حقه أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان بعد أن نكون قد فهمنا عنه معنى كلام النبطي الذي قيل له: لم اشتريت هذه الأتان؟ قال أركبها وتلد لي وقد علمنا أن معناه كان صحيحاً. وقد فهمنا قول الشيخ الفارسي حين قال لأهل مجلسه: ما من شر من دين وأنه قال حين قيل له ولم ذاك يا أبا فلان؟ قال: من جرى يتعلقون وما نشك أنه قد ذهب مذهباً وأنه كما قال معنى قول أبي الجهير الخراساني النخاس حين قال له الحجاج أتبيع الدواب المعيبة من جند السلطان قال شريكاتنا في هوازها وشريكاتنا في مداينها وكما تجيء تكون قال الحجاج: ما تقول ويلك فقال بعض من قد كان اعتاد سماع الخطأ وكلام العلوج بالعربية حتى صار يفهم مثل ذلك يقول شركاؤنا بالأهواز والمدائن يبعثون إلينا بهذه الدواب فنحن نبيعها على وجوهها. وقلت لخادم لي في أي صناعة اسلموا هذا الغلام قال أصحاب سند نعال يريد في أصحاب النعال السندية. وكذلك قول الكاتب المغلاق للكاتب الذي دونه أكتب لي قل حطني وريحني منه. فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل جعل الفصاحة والكلفة والخطأ والصواب والإغلاق والإبانة والملحون والمعرب كله سواء وكله بياناً وكيف يكون ذلك كله بياناً ولولا طول مخالطة السامع للعجم وسماعه للفاسد من الكلام لما عرفه. ونحن لم نعرف عنه إلا للنقص الذي فينا وأهل هذه اللغة وأرباب هذا البيان لا يستدلون على معاني هؤلاء بإكمالهم كما لا يعرفون رطانة الروم والصقلب. وإن كان هذا الاسم إنما يستحقونه بأنا نفهم عنهم كثيراً من حوائجهم فنحن قد نفهم بحمحمة الفرس كثيراً من حاجاته ونفهم لضغاء السنور كثيراً من إراداته وكذلك الكلب والحمار والصبي

الرضيع وإنما عنى العتابي إفهامك العرب حاجتك على مجرى كلام الفصحاء. وأصحاب هذه اللغة لا يفهمون قول القائل هنا:

«مكره أخاك لا بطل» و«إذا عز أخاك فهن» ومن لم يفهم هذا لم يفهم قولهم ذهبت إلى أبو زيد ورأيت أبي عمرو. ومتى وجد النحويون أعرابياً يفهم هذا وأشباهه بهرجوه ولم يسمعوا منه لأن تلك اللغة إنما انقادت واستوت واطردت وتكاملت بالخصال التي اجتمعت لها في تلك الجزيرة وقد روى أصحابنا أن رجلاً من البلديين قال لأعرابي: كيف أهلك؟ قالها بكسر اللام فقال صلباً لأنه أجابه على فهمه ولم يعلم أنه أراد المسألة عن أهله وعياله. وحكى الكسائي أنه قال لغلام بالبادية من خلقك وجزم القاف فلم يدرِ ما قال ولم يجبه فرد عليه السؤال فقال الغلام: لعلك تريد من خَلَقَك؟ وكان بعض الأعراب إذا سمع رجلاً يقول: نعم في الجواب قال نعم وشاء لأن لغته نعم. وقيل لعمرو بن لجأ قل إنَّا من المجرمون منتقمين فقال إنَّا من المجرمين منتقمون. انتهى.

وقال الجاحظ في موضع آخر من كتابه ثم اعلم أن أقبح اللحن لحن أصحاب التقعير والتقعيب والتشديق والتمطيط والجهورة والتفخيم وأقبح من ذلك لحن الأعاريب النازلين على طرق السابلة وبقرب مجامع الأسواق قال: واللحن من الجواري الظراف ومن الكواعب النواهد ومن الشوارب الملاح ومن ذوات الخدور الغرائر أيسر وربما استملح الرجل ذلك منهن ما لم تكن الجارية صاحبة تكلف.

المبحث الرابع عشر
في تخير اللفظ

قال أبو داود بن جرير: «رأس الخطابة الطبع وعمودها الدربة وجناحاها رواية الكلام وحليتها الإعراب وبهاؤها تخير اللفظ».

فيفهم من هذا أن بهاء الخطبة مقرون بتخير ألفاظها وانتقاء كلماتها، فإن الخطيب إذا تخير الألفاظ في خطبته وانتقاها في كلامه جاءت خطبته من البهاء والرواء بما يستنفر السامعين ويمتلك أسماعهم ويخلب قلوبهم بخلاف ما إذا رمى الكلام على عواهنه وجاء بألفاظ مرذولة وكلمات مبذولة فإن خطبته تكون حينئذٍ خلواً من البهاء فتستسمجها النفوس ولا تنقاد لها الأسماع وإن كانت معانيها شريفة وذلك لأن المعنى الشريف إذا اقترن باللفظ السخيف سقط شرفه وعاد مستهجناً. فسخافة اللفظ تمحو شرف المعنى ولا عكس أي أن سخافة المعنى لا تمحو شرف اللفظ على سخافة وشفع له فيها ولذلك قلنا فيما سبق: إن مصيبة الخطيب الراذل أعظم من مصيبة الخطيب اللاحن. غير أن مسألة تخير الألفاظ تختلف باختلاف المقامات التي يقوم فيها الخطيب فما عليه إذن إلا أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ولكل حالة من ذلك مقاماً فإن كان الخطيب متكلماً مثلاً تجنّب ألفاظ المتكلمين في مصطلحاتهم الكلامية كما إن عبر عن شيء من صناعة الكلام واصفاً أو مجيباً أو سائلاً كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين وأن لا يخاطب الخاصة بألفاظ العامة، ولا العامة بألفاظ الخاصة. وإليك ما قاله الجاحظ في هذا الباب فتدبره. قال:

وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً ساقطاً سوقياً فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً إلا أن يكون المتكلم بدوياً أعرابياً فإن الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من الناس كما يفهم السوقي رطانة السوقي. قال: وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات. فمن الكلام الجزل والسخيف والمليح والحسن والقبيح والسمج والخفيف والثقيل وكله عربي وبكل قد تكلموا وبكل قد تمادحوا وتعايبوا فإن زعم زاعم أنه لم يكن في كلامهم تفاضل ولا بينهم في ذلك تفاوت فلم ذكروا العيي والبكي والحصر والمفحم والخطيب والمسهب والمتشدق والمتفيهق والمهماز والثرثار والمكثار والهماز. ولم ذكروا الهجر والهذر والهذيان والتخليط وقالوا: رجل تلقاعة وتلهاعة وفلان يتلهيع في خطبته. وقالوا: فلان يخطئ في جوابه ويحيل في كلامه ويناقض في خبره ولو أن هذه الأمور لم تكن في بعضهم دون بعض لما سمي البعض دون البعض الآخر بهذه الأسماء.

وأنا أقول إنه ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا أنفع ولا آنق ولا ألذ في الأسماع ولا أشد اتصالاً في العقول السليمة ولا أفتق للسان ولا أجود تقويماً للبيان من طول استماع حديث الأعراب الفصحاء العقلاء والعلماء البلغاء وقد أصاب القوم في عامة ما وصفوا إلا أني أزعم أن سخيف الألفاظ مشاكل لسخيف المعاني وقد يحتاج إلى السخيف في بعض المواضع وربما أمتع بأكثر من إمتاع الجزل الفخم كما أن النادرة الباردة جداً قد تكون أطيب من النادرة الحارة جداً وإنما الكرب الذي يختم على القلوب ويأخذ بالأنفاس، النادرة الفاترة التي لا هي حارة ولا هي باردة وكذلك الشعر الوسط والغناء الوسط وإنما الشأن في الحار جداً والبارد جداً.

وكان محمد بن عباد بن كاسب يقول: والله لفلان أثقل من مغنٍ وسط وأبغض من طريف وسط ومتى سمعت حفظك الله بنادرة من كلام الأعراب فإياك وأن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها فإنك إن غيرتها بأن تلحن في إعرابها وأخرجتها مخرج كلام المولدين والبلديين خرجت من تلك الحكاية وعليك فضل كبير. وكذلك إذا سمعت بنادرة من نوادر العوام وملحة من ملح الحشوة والطغام فإياك وأن تستعمل فيها الإعراب أو أن تتخير لها لفظاً حسناً أو تجعل لها من فيك

مخرجاً سرياً فإن ذلك يفسد الإمتاع بها ويخرجها من صورتها ومن الذي أريدت له ويذهب استطابتهم إياها واستملاحهم لها. انتهى ما أردنا نقله من كلام الجاحظ وقد تبين لك منه أن لكل مقام مقالاً وإنا إذا قلنا بوجوب تخير اللفظ فلسنا نريد أن الخطيب يجب عليه أن يأتي بالكلام الجزل مطلقاً بل يجب عليه أن يراعي المقام فيتخير له من الألفاظ ما يلائمه وينطبق عليه ورب مقام يكون فيه السخيف جزلاً والجزل سخيفاً كما هو ظاهر من كلام الجاحظ إذ لا شك أن الغاية التي يرمي إليها الخطيب إنما هي إصابته الهدف وتخلصه إلى حبات القلوب. والعرب إذا مدحوا خطيباً قالوا أصاب الهدف أي أصاب الحق في الجملة.

ويقولون قرطس فلان وأصاب القرطاس إذا كان أجود إصابة من الأول فإن قالوا: رمى فأصاب الغرة وأصاب عين القرطاس فهو الذي ليس فوقه أحد، ومن ذلك قولهم: فلان يفلّ المحز ويطبق المفصل ويضع الهناء مواضع النقب.

المبحث الخامس عشر
في صعوبة موقف الخطيب

كل خطيب ذو بيان. وليس كل ذي بيان خطيباً فقد يكون المرء إذا تكلم أعجب الناس بفصاحته وجودة بيانه وبراعة منطقه وهو مع ذلك لا يستطيع أن يقف موقف الخطيب. وكذلك كان ثابت بن عبد الله بن الزبير. قال الجاحظ: «كان ثابت بن عبد الله من أبين الناس ولم يكن خطيباً».

والذين هم مثل ثابت بن عبد الله كثيرون في كل عصر ومصر وهذا دليل على أن مركب الخطابة صعب لا يذل إلا لمن أوتي مع فصاحة اللسان جراءة الجنان، ومع براعة المنطق رباطة الجأش. ولهذا السبب كان الخطباء أقل من الشعراء في كل زمان ومكان مع أن كلتا صناعتيهما تشربان من ماء واحد وليس بينهما فرق كبير وناهيك بما يعرض للخطباء المصاقع أحياناً من الرتج والحصر أثناء الخطبة دليلاً على صعوبة موقف الخطيب. ولعمري ما أصدق العذرة التي اعتذر بها روح بن حاتم حين صعد المنبر فلما رأى الناس قد رفعوا رؤوسهم وشنفوا إليه حصر فقال: نكسوا رؤوسكم وغضوا أبصاركم فإن المنبر مركب صعب. وإذا يسر الله فتح قفل تيسر.

وقد ذكرنا فيما سبق أن من معايب الخطيب أن يعترضه البهر والارتعاش والرعدة والعرق كما قد يقع لبعض الخطباء أحياناً وفي ذلك دليل أيضاً على صعوبة موقف الخطيب.

قال أبو الحسن: قال سفيان بن عيينة: تكلم صعصعة عند معاوية فعرق، قال معاوية بهرك القول. فقال صعصعة إن الجياد نضاحة بالماء.

وقال الجاحظ: قال الكميت بن زيد وكان خطيباً: «إن للخطبة صعداء وهي على ذي اللب أرمى».

وقولهم أرمى وأربى سواء، يقال فلان قد أرمى الماءة وأربى[1].

قال الجاحظ: وإنما يجترئ على الخطبة الغمر الجاهل الماضي الذي لا يثنيه شيء أو المطبوع الحاذق الواثق بغزارته واقتداره، فالثقة تنفي عن قلبه كل خاطر يورث اللجلجة والنحنحة والانقطاع والبهر والعرق.

فترى أن الجاحظ في كلامه هذا قد جعل المجترئ على الخطبة أحد اثنين أولهما الغمر الجاهل فهو لجهله بما للخطبة من الصعداء لا يثنيه عنها شيء ولا يبالي أن يخرج منها محموداً أو مذموماً وثانيهما المطبوع الحاذق الواثق باقتداره، فهو لثقته باقتداره لا يتهيب الوقوف في موقفها الحرج، وعليه فالمقدم على الخطبة لا يخلو عن إحدى هاتين المرتبتين.

وقال عبيد الله[2] بن زياد وكان خطيباً على لكنة كانت فيه نعم الشيء الإمارة لولا قعقعة البُرُد والتشدق للخطيب.

وقيل لعبد الملك بن مروان: عجل عليك الشيب يا أمير المؤمنين. قال: وكيف لا يعجل عليّ وأنا أعرض عقلي على الناس في كل جمعة مرة أو مرتين، يعني خطبة الجمعة وبعض ما يعرض من الأمور ولله در من قال:

وإذا خطبت على الرجال فلا تكن ... خطل الكلام تقوله مختالا
واعلم بأن من السكوت إبانة ... ومن التكلم ما يكون خبالا

(١) قد أرمى على المئة هكذا ينبغي أن ترسم وفق قواعد رسم الخط العربي. (عبد الحميد الرشودي).
(٢) وردت في المطبوع عبدالله وهو خطأ صوابه ما أثبتناه. (عبد الحميد الرشودي).

المبحث السادس عشر
في ذكر بعض الخطباء

ولنبدأ منهم بذكر الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين فنقول: كان الخلفاء الراشدون خطباء، قال أبو الحسن: كان أبو بكر خطيباً وكان عمر خطيباً وكان عثمان خطيباً وكان عليّ خطيباً.

فأما أبو بكر (رضي الله عنه) فهو عتيق بن عثمان يكنى أبا قحافة بن عامر بن عمرو وهو أول الخلفاء وكان اسمه قبل الإسلام عبد رب الكعبة فسماه النبي (صلى الله عليه وسلم) عبد الله وقال له (صلى الله عليه وسلم) أنت عتيق من النار فكان يدعى عتيقاً. وقيل سمي عتيقاً لجماله وكان يملك يوم أسلم أربعين ألف درهم أنفقها كلها في سبيل الله ولما تولى الخلافة أصبح غادياً إلى السوق وعلى رقبته أثواب يتجر بها فلقيه عمر وأبو عبيدة فقالا: أين تريد؟ قال: السوق. قالا: ما تصنع وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالي؟ قال: ففرضوا له كل يوم شطر شاة وما كساه في الرأس والبطن.

وكان أبو بكر يحلب للحي أغنامهم فلما بويع قالت جارية من الحي: الآن لا يحلب لنا. فقال بلى لأحلبنها لكم لا يغيرني ما دخلت فيه عن خلق كنت فيه.

ولما ولي خطب الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

أما بعد، أيها الناس، قد وليت أمركم ولست بخير منكم وإن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ له بحقه وإن أضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه.

أيها الناس إنما أنا متبع ولست بمبتدع فإن أحسنت فأعينوني وإن زغت

فقوموني. وهو الخليفة الذي ولي الخلافة وأبوه حيّ ومات أبوه أبو قحافة بعد موته بسنة وسبعة أشهر.

ولما اعتمر أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) في خلافته في رجب سنة اثنتي عشر[1] دخل مكة ضحوة فأتى منزله وأبوه أبو قحافة جالس على باب داره فقيل له: هذا ابنك فنهض قائماً وعجل أبو بكر أن ينيخ راحلته فنزل عنها وهي قائمة فجعل أبو بكر يقول: يا أبتِ لا تقم ثم التزمه فقبل أبو بكر بين عيني أبيه فأخذ الشيخ يبكي فرحاً بقدومه وجاء ممن سمع بقدومه ممن هناك من الصحابة مثل عتاب بن أسيد وسهيل بن عمرو وعكرمة بن أبي جهل والحارث بن هشام فسلموا عليه، سلام عليك يا خليفة رسول الله فجعل أبو بكر عندما سمع ذكر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يبكي وأبكى القوم وتجدد عليه الحزن لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال أبو قحافة: يا عتيق هؤلاء الملأ فأحسن صحبتهم فقال أبو بكر: يا أبتِ لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، لقد طوقني الله أمراً عظيماً لا قوة لي به ولا يد إلا بالله ثم دخل فاغتسل وخرج وتبعه أصحابه فنحاهم ولقيه الناس يعزونه برسول الله وهو يبكي حتى انتهى إلى البيت فاضطبع واستلم وطاف سبعاً وركع ركعتين ثم رجع إلى منزله فلما كانت صلاة الظهر خرج فطاف بالبيت ثم جلس قريباً من دار الندوة فقال: هل من أحد يشتكي من ظلامة أو يطلب حقاً فما أتاه أحد. وأثنى الناس على واليهم خيراً ثم صلى العصر وجلس فردفه الناس ثم خرج راجعاً إلى المدينة.

وكان أبو بكر خطيباً ونسابة. قال ابن العربي في المسامرات: وروينا من حديث عمرو بن مهران العسكري عن أبان بن عثمان عن عكرمة عن ابن عباس عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) قال: لما أمر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن يعرض نفسه على القبائل خرج وأنا معه وأبو بكر وكان أبو بكر عالماً بأنساب العرب فوقفنا على مجلس من مجالس العرب عليهم الوقار والسكينة فتقدم أبو بكر فسلم عليهم فردوا عليه السلام فقال ممن القوم فقالوا: من ربيعة. قال: أمن هاماتها أم من لهازمها؟ قالوا بل من هاماتها العظمى. قال: وأي هاماتها؟ قالوا:

(١) كذا والصواب عشرة. (عبد الحميد الرشودي).

ذهل. قال أذهل الأكبر أم ذهل الأصغر؟ قالوا: بل الأكبر. قال: أفمنكم عوف الذي كان يقال لا حر بوادي عوف. قالوا: لا. قال: أفمنكم بسطام بن قيس صاحب اللواء ومنتهى الأخباء؟ قالوا: لا. قال: أفمنكم جساس بن مرة حامي الذمار ومانع الجار؟ قالوا: لا. قال: أفمنكم المزدلف صاحب الغمام؟ قالوا: لا. قال: أفأنتم أخوال الملوك من كندة؟ قالوا: لا. قال فلستم من ذهل الأكبر إذ أنتم من ذهل الأصغر.

فقام إليه أعرابي غلام حين بقل وجهه فأخذ بزمام ناقته ورسول الله (صلى الله عليه وسلم) واقف على ناقته يسمع مخاطبته فقال لنا: على من سألنا أن نسأله والعيي لا تعرفه أو تحمله، يا هذا إنك سألتنا أي مسألة شئت فلم نكتمك فأخبرنا من أنت. قال: أبو بكر من قريش قال: بخ بخ أهل الشرف والرياسة فأخبرني من أي قريش أنت؟ قال: من تيم بن مرة. قال: أمنكم قصي بن كلاب الذي جمع القبائل من فهر فكان يقال له مجمعاً؟ قال أبو بكر لا. قال: أفمنكم هاشم الذي يقول فيه الشاعر:

عمرو الذي هشم الثريد لقومه ورجال مكة مسنتون عجاف

قال أبو بكر: لا. قال: أفمنكم شيبة الحمد الذي كان وجهه يضيء في الليلة الظلماء الداجية مطعم الطير؟ قال: لا. قال: أفمن المفيضين بالبأس أنت؟ قال: لا. قال: أفمن أهل الرفادة أنت؟ قال: لا. قال: أفمن أهل السقاية أنت؟ قال: لا. قال: أفمن أهل الحجابة أنت؟ قال: لا. قال: أما والله لو شئت لأخبرتك أنك لست من أشراف قريش فاجتذب أبو بكر ناقته منه كهيئة المغضب فقال الأعرابي:

صادف در السيل دراً يدفعه يرفعه طوراً وطوراً يضعه

فتبسم رسول الله (صلى الله عليه وسلم). قال علي فقلت: يا أبا بكر لقد وقعت من هذا الأعرابي على باقعة. قال: أجل يا أبا الحسن ما من طامة إلا وفوقها طامة وإن البلاء موكل بالمنطق انتهى.

قال الجاحظ في كتاب البيان: ومن أصحاب الأخبار والنسب أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) ثم جبير بن مطعم ثم سعيد بن المسيب ثم محمد بن سعيد بن المسيب ثم قتادة وعبد الله بن عبيد الله بن عتبة المسعودي. قال: ومر رجل بأبي

بكر ومعه ثوب فقال أتبيع الثوب؟ فقال: لا عفاك الله. فقال أبو بكر: لقد علمتم لو كنتم تعلمون. قل: لا وعافاك الله. وقال إبراهيم الأنصاري (وهو إبراهيم بن محمد المفلوج بن ولد أبي زيد القـاري) الخلفاء والأئمة وأمراء المؤمنين ملوك وليس كل ملك يكون خليفة وإماماً قال ولذلك فصل بينهم أبو بكر (رضي الله عنه) في خطبته. فإنه لما فرغ من الحمد والصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: إن أشقى الناس في الدنيا والآخرة الملوك. قال فرفع الناس رؤوسهم كالمتعجبين فقال أبو بكر: ما لكم أيها الناس إنكم لطعانون عجلون إن من الملوك من إذا ملك زهده الله فيما عنده ورغبه فيما في يدي غيره وانتقصه شطر أجله وأشرب قلبه الإشفاق فهو يحسد على القليل ويتسخط الكثير ويسأم الرخاء وتنقطع عنه لذة الباه لا يستعمل العبرة ولا يسكن إلى الثقة فهو كالدرهم القسيّ والسراب الخادع جذل الظاهر حزين الباطن فإذا وجبت نفسه ونصب عمره وضحى ظله حاسبه الله فأشد حسابه وأقل عفوه. ألا إن الفقراء هم المرحومون وخير الملوك من آمن بالله وحكم بكتابه وسنة نبيه (صلى الله عليه وسلم). إنكم اليوم على خلافة النبوة ومفرق المحجة وسترون بعدي ملكاً عضوضاً وملكاً عنوداً وأمة شعاعاً ودماً مفاحاً فإن كانت للباطل نزوة ولأهل الحق جولة يعفو بها الأثر ويموت لها البشر فالزموا المساجد واستشيروا القرآن والزموا الطاعة ولا تفارقوا الجماعة وليكن الإبرام بعد التشاور والصفقة بعد طول التناظر أي بلادكم خرسة إن الله سيفتح عليكم أقصاها كما فتح عليكم أدناها.

وأما عمر (رضي الله عنه) فهو عمر بن الخطاب بن نفيل وكنيته أبو حفص اشتهر عمر بالعدل وهو الذي حدّ ابنه عبد الرحمن في الشراب فمات. وكان عمر لا تأخذه في الحق لومة لائم وكان إذا رأى من أنكر منه شيئاً عامله بالشدة وربما علاه بالدرة وهي السوط، فإنه كان لا تفارقه الدرة. وحج مرة فدخل على نافع بن الحارث يعوده فوجده قريب عهد بعرس وفي بيته ستر من أدم مزين بسيور فأخذه عمر فشقه وقال: لم لا تسترون بيوتكم بهذه المسوح فهي أوفى وألين وأحمل للغبار. ثم مر عمر بأبي سفيان بن حرب فرأى أحجاراً قد بناها أبو سفيان كالدكان في وجه داره يجلس عليها بالغداة. فقال عمر لا أرجعن من وجهي هذا حتى تقلعه

وترفعه فلما رجع عمر وجده على حاله فقال ألم أقل لك اقلعه. قال انتظرت أن يأتينا بعض أهل مهنتنا. فقال عزمت عليك لتقلعه بيدك وتنقله على عاتقك فلم يراجعه وفعل ذلك فقال عمر: الحمد لله الذي برجل من عدي يأمر أبا سفيان سيد بني عبد مناف بمكة فيطيعه. وكان عمر حريصاً على صيانة أمور الرعية كثير العاطفة على الفقراء يتفقدهم ويتعاهدهم ويباشر أمورهم بنفسه وروى زيد بن أسلم عن أبيه قال: خرجت مع عمر إلى السوق فلحقته امرأة شابة فقالت: يا أمير المؤمنين هلك زوجي وترك صبية صغاراً والله ما ينضجون كراعاً ولا لهم زرع ولا ضرع وخشيت عليهم الطمع فأنا ابنة خفاف بن أغام الغفاري وقد شهد أبي الحديبية مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم). فوقف عمر معها ولم يمضِ وقال: مرحباً بنسب قريب ثم انصرف إلى بعير كان مربوطاً إلى الدار تحمل عليه غرارتين ملأهما طعاماً وجعل بينهما نفقة وثياباً ثم ناولها خطامه وقال: اقتاديه فلن يفنى هذا حتى يأتيكم الله بخير.

وخرج مرة في سواد الليل فرآه طلحة فذهب عمر فدخل بيتاً ثم دخل بيتاً آخر فلما أصبح طلحة ذهب إلى ذلك البيت فإذا عجوز عمياء مقعدة، فقال لها ما بال هذا الرجل يأتيك. قالت: إنه يتعاهدني منذ كذا وكذا يأتيني بما يصلحني ويخرج عني الأذى. فقال طلحة ثكلتك أمك يا طلحة لعثرات عمر تتبع.

وذكر الجاحظ عن العاشي أنه قال: كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أعلم الناس بالشعر. قال ولكنه لما ابتلي بالحكم بين النجاشي والعجلاني وبين الحطيئة والزبرقان فإنه كره أن يتعرض للشعراء واستشهد رجالاً للفريقين مثل حسان بن ثابت وغيره ممن تهون عليه سبالهم فإذا سمع كلامهم حكم بما يعلم وكان الذي ظهر من حكم ذلك الشاعر مقنعاً للفريقين ويكون هو قد تخلص بعرضه سليماً فلما رآه من لا علم له يسأل هذا وهذا ظن أن ذلك لجهله بما يعرف غيره. قال: ولقد أنشدوه شعراً لزهير وكان عمر لشعره مقدّماً وقد قال فيه أشعر العرب الذي يقول ومن يعني زهيراً فلما انتهوا من إنشادهم إلى قوله:

وإن الحق مقطعه ثلاث ... يمين أو نفار أو جلاء

قال عمر كالمتعجب من علمه بالحقوق وتفصيله بينها وإقامته أقسامها:

وإن الحق مقطعه ثلاث يمين أو نفار أو جلاء

يردد البيت من التعجب والاستحسان. وأنشدوه قصيدة عبدة بن الصبيب الطويلة التي على اللام فلما بلغ المنشد إلى قوله:

والمرء ساع لأمر ليس يدركه والعيش شح وإشفاق وتأميل

قال عمر متعجباً: «والعيش شح وإشفاق وتأميل» يعجبهم من حسن ما قسم وفصل. وأنشدوه قصيدة أبي قيس بن الأسلت التي على العين وهو ساكت فلما انتهى المنشد إلى قوله:

الكيس والقوة خير من الإشفاق والفهة والهاع

أعاد عمر البيت وقال:

الكيس والقوة خير من الإشفاق والفهة والهاع

وجعل عمر يردد البيت استحساناً ويتعجب منه.

وقال محمد بن سلام الجمحي عن بعض أشياخه: كان عمر بن الخطاب لا يكاد يعرض له أمر إلا أنشد فيه بيت شعر.

ولما رفع إليه أن الحطيئة آذى الناس بهجائه استحضره وأنّبه وأوهمه أنه يقطع لسانه. فقال له الحطيئة: بالله يا أمير المؤمنين ألا ما أقلتني فقد هجوت والله أمي وأبي وامرأتي ونفسي فقال له عمر ما الذي قلت في أمك. قال: قلت فيها والجواب للأب:

ولقد رأيتك في النساء فسؤتني أما أبوي فساءني في المجلس

وقلت فيها أيضاً:

تنحي فاجلسي مني بعيداً أراح الله منك العالمينا

أغربالاً إذا استودعت سراً وكانوناً على المتحدثينا

ثم قلت في امرأتي:

أطوف ما أطوف لم آوي إلى بيت قعيدته لَكاعِ

ثم نظرت في بئر فرأيت وجهي فاستقبحته فقلت:

أبت شفتاي اليوم إلا تكلماً بشر فما أدري لمن أنا قائله

أرى لي وجهاً قبح الله خلقه فقبح من وجه وقبح حامله

فأمر به عمر فسجن فكتب إليه بعد أيام يقول:

ماذا تقول لا فراخ بذي مرخ حمر الحواصل لا ماء ولا شجر
ألقيت كاسبهم في قعر مظلمة فاغفر عليك سلام الله يا عمر
أنت الإمام الذي من بعد صاحبه ألقت إليك مقاليد النهي البشر
ما آثروك بها إذ قدموك لها لا بل لأنفسهم قد كانت الأثر

فأمر به فأحضر فاستتوبه وخلى سبيله.

ومما هو جدير بأن يؤثر عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) رسالته إلى أبي موسى الأشعري وهي رسالة بديعة في بابها تتضمن سياسة القضاء وتدبير الحكم.

قال الجاحظ: روى هذه الرسالة ابن عيينة وأبو بكر الهذلي ومسلمة بن محارب رووها عن قتادة ورواها أبو يوسف يعقوب إبراهيم عن عبيد الله بن حميد الهذلي عن أبي المليح عن أسامة أن ابن الخطاب (رضي الله عنه) كتب إلى أبي موسى الأشعري:

بسم الله الرحمن الرحيم: أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم إذا أدلى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له. آسِ بين الناس في مجلسك ووجهك حتى لا يطمع شريف في حَيفك ولا يخاف ضعيف من جورك والبينة على من ادعى واليمين على من أنكر والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحل حراماً. ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمسِ راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن ترجع عنه فإن الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل.

الفهم الفهم عندما يتلجلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب الله ولا سنة النبي (صلى الله عليه وسلم). اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور عند ذلك ثم اعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى واجعل ـ للمدعي حقاً غائباً أو بينة ـ أمداً ينتهي إليه.

قوله حقاً. مفعول المدعي. وقوله أمداً مفعول اجعل ـ فإن أحضر بيّنته أخذت له بحقه وإلا وجهت عليه القضاء فإن ذلك أنفى للشك وأجلى للعمى وأبلغ في العذر.

المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو مجرباً عليه شهادة زور، أو ظنيناً في ولاء أو قرابة فإن الله قد تولى منكم السرائر ودرأ عنكم الشبهات. ثم إياك القلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر للخصوم في مواطن الحق التي يوجب الله بها الأجر ويحسن بها الذخر فإن من يخلص نيته فيما بينه وبين الله تبارك وتعالى ولو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس ومن تزين للناس بما يعلم الله خلافه منه هتك الله ستره وأبدى فعله والسلام عليك.

وأبدع من هذه الرسالة وصيته التي أوصى بها الخليفة من بعده وهي لعمري مما يجدر أن يكتب بالذهب الإبريز وقد أوردها الجاحظ في «البيان والتبيين».

وأما عثمان (رضي الله عنه) فهو ابن عفان بن أبي العاص بن أمية وكان عنده خاتم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فلما سقط منه في البئر اتخذ خاتماً من فضة نقش عليه لتصبرن أو لتندمن. وكان عثمان كثير التلاوة للقرآن وكان يقول إني لأكره أن يأتي عليّ يوم لا أنظر فيه إلى عهد الله يعني المصحف. وكان عثمان حافظاً وكان حجره لا يكاد يفارق المصحف. فقيل له في ذلك فقال: إنه مبارك جاء به مبارك. وقال يزيد بن عياض لما نقم الناس على عثمان خرج يتوكأ على مروان وهو يقول: لكل أمة آفة ولكل نعمة عاهة وإن آفة هذه الأمة عيابون طعانون يظهرون لكم ما تحبون ويسرون ما تكرهون، طغام مثل البغام يتبعون أول ناعق لقد نقموا عليّ ما نقموه على عمر ولكن قمعهم ووقمهم والله إني لأقرب ناصراً وأعز نفراً فَضَل فضل من مالي فما لي لا أفعل فيه ما أشاء.

وقتل عثمان في فتنة كانت أم الفتن الإسلامية وهو ابن سبع وثمانين ورثاه حسان بن ثابت بقوله:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به ... يقطع الليل تسبيحاً وقرآنا

لتسمعن وشيكاً في ديارهم ... الله أكبر يا ثارات عثمانا

وأما عليّ (رضي الله عنه) فهو ابن أبي طالب بن عبد المطلب وهو أقربهم نسباً برسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأكثرهم علماً وهو من اشتهر في القضاء كما اشتهر زيد بن ثابت بالفرائض وابن عباس في تفسير القرآن فكان كرم الله وجهه

أقضى الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وهو أيضاً أخطب الخلفاء الراشدين وخطبه أشهر من أن تذكر وهي مجموعة في كتاب نهج البلاغة.

وقيل لعلي بن أبي طالب (رضي الله تعالى عنه) كم بين السماء والأرض. قال: دعوة مستجابة. فقالوا: كم بين المشرق والمغرب. قال مسيرة يوم للشمس ومن قال غير هذا فقد كذب.

وسُئل ابن عباس عن الخلفاء الراشدين فوصفهم، وذلك أن عيسى بن طلحة قال: قلت لابن عباس أخبرني عن أبي بكر: قال: كان خيراً كله على الحدة وشدة الغضب. قال: قلت أخبرني عن عمر. قال: كان كالطائر الحذر قد علم أنه قد نصب له في كل وجه حبالة وكان يعمل لكل يوم بما فيه على عنف السباق. قال: قلت أخبرني عن عثمان. قال: كان والله صواماً قواماً لم يخدعه نومه عن يقظته. قال: قلت فصاحبكم ـ يعني علياً ـ قال كان والله مملوءاً حلماً وعلماً غرته سابقته وقرابته وكان يرى أنه لا يطلب شيئاً إلا قدر عليه. قلت أنتم ترونه محدوداً قال أنتم تقولون ذلك.

ومن الخطباء الذين ذكرهم الجاحظ: الفضل بن عيسى الرقاشي قال: وكان الفضل من أخطب الناس وكان متكلماً وكان قاضياً مجيداً وكان يجلس إليه عمرو ابن عبيد وهشام بن حسان وإبان بن أبي عياش وكثير من الفقهاء وهو رئيس الفضلية وإليه ينسبون وخطب إليه ابنته سوادة بنت الفضل سليمان بن طرخان التيمي فولدت له المعتمر بن سليمان. وكان سليمان مبايناً للفضل في المقالة فلما ماتت سوادة شهد الجنازة المعتمر وأبوه فقدم الفضل وكان الفضل لا يركب إلا الحمير. فقال له عيسى بن حاضر: إنك لتؤثر الحمير على جميع المركوب فلم ذلك؟ قال لما فيها من المرافق والمنافع. قال قلت: مثل أي شيء. قال لا تستبدل بالمكان على قدر اختلاف الزمان ثم هي أقلها داءً وأيسرها دواءً وأسلم صريعاً وأكثر تصريفاً وأسهل مرتقى وأخفض مهوى وأقل جماحاً وأشهر فارهاً وأقل نظيراً يزهى راكبه وقد تواضع بركوبه ويكون مقتصداً وقد أسرف في ثمنه. قال ونظر يوماً إلى حمار فاره تحت سالم بن قتيبة فقال: قعدة نبيّ وبذلة جبار.

قال عيسى بن حاضر: ذهب إلى حمار عزير وإلى حمار مسيح الدجال وإلى حمال بلعم.

وكان يقول: لو أراد أبو سيارة عميلة بن أعزلة أن يدفع بالموسم على فرس عربي أو جمل مهري لفعل وكيله ركب عيراً أربعين عاماً لأنه كان يتأله وقد ضرب به المثل فقالوا: أصيح من عير سيار.

والفضل هذا هو الذي يقول في قصصه سل الأرض فقل من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً.

وكان عبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي خطيباً أيضاً غير أن عبد الصمد كان أغزر من أبيه وأعجب وأبين وأخطب.

قال: وحدثني أبو جعفر الصوفي القاص قال: تكلم عبد الصمد في خلق البعوضة وفي جميع شأنها ثلاثة مجالس تامة وكان عبد الصمد يؤثر السجع في كلامه فقيل له لم تؤثر السجع على المنثور وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن؟ قال: إن كلامي لو كنت لا آمل فيه إلا سماع الشاهد لقلّ خلافي عليك ولكني أريد الغائب والحاضر والراهن والغابر بالتقييد وبقلة التفلّت وما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون فلم يحفظ من المنثور عشره ولا ضاع من الموزون عشره. قالوا فقد قيل للذي قال: يا رسول الله أرأيت من لا شرب ولا أكل ولا صاح فاستهل أليس مثل ذلك يُطَل. فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): أسجع كسجع الجاهلية. فقال عبد الصمد لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الإقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس ولكنه عسى أن يكون أراد إبطالاً لحق فتشادق في كلامه.

وكان عم الفضل وهو يزيد بن إبان الرقاشي خطيباً أيضاً وكان يزيد يتكلم في مجلس الحسن وكان زاهداً عابداً وعالماً فاضلاً وكان خطيباً وقاصاً مجيداً. قال الجاحظ: وتمنى قوم عند يزيد بن إبان الرقاشي فقال: أتمنى كما تمنيتم قالوا تمنه قال ليتنا لم نخلق وليتنا إذا خلقنا لم نعصِ وليتنا إذا عصينا لم نمت وليتنا إذا متنا لم نبعث وليتنا إذا بعثنا لم نحاسب وليتنا إذا حوسبنا لم نعذب وليتنا إذا عذبنا لم نخلد.

قال الجاحظ: وكان أبوهم خطيباً أيضاً وكذلك جدهم وقال وكانوا خطباء الأكاسرة فلما سبوا وولد لهم الأولاد في بلاد الإسلام وفي جزيرة العرب نزعهم ذلك العرق فقاموا في أهل هذه اللغة كمقامهم في أهل تلك اللغة وفيهم شعر وخطب وما زالوا كذلك حتى أصهر إليهم الغرباء فسد ذلك العرق ودخله الخور. فالفضل وابنه وعمه وأبوه وجده كلهم خطباء.

ومن الخطباء زيد بن علي بن الحسين وهو من خطباء بني هاشم وسأله هشام مرة عما جرى بينه وبين خالد بن عبد الله فقال له زيد أحلف لك قال وإذا حلفت أصدقك فقال زيد اتقِ الله. قال: اومثلك يا زيد يأمر مثلي بتقوى الله قال هشام بلغني أنك تريد الخلافة ولا تصلح لها لأنك ابن أمة قال زيد: فقد كان إسماعيل ابن إبراهيم صلوات الله عليه ابن أمة وإسحاق عليه السلام ابن حرة فأخرج الله عز وجل من صلب إسماعيل عليه السلام خير ولد آدم محمد (صلى الله عليه وسلم) فعندها قال هشام: قم. قال: إذاً لا تراني إلا حيث تكره. ولما خرج من الدار قال ما أحبَّ أحد الحياة قط إلا ذلك فقال له سالم مولى هشام: لا يسمعن هذا الكلام منك أحد.

وقال محمد بن عمير إن زيداً لما رأى الأرض قد طبقت جوراً ورأى قلة الأعوان ورأى تخاذل الناس كانت الشهادة أحب المنيات إليه وكان زيد كثيراً ما ينشد:

شرده الخوف وازرى به | كذاك من يكره حَرَّ الجلاد
منخرق الخفين يشكو الوجى | تنكبه أطراف مرو حداد
قد كان في الموت له راحة | والموت حتم في رقاب العباد

وقد نال ما أحب من الشهادة إذ قتله يوسف بن عمر أحد عمال هشام وبعث إليه برأسه مع شبة بن عقال. وقال القيطري قيل لعبد الله بن الحسن ما تقول في المراء قال ما عسى أن أقول في شيء يفسد الصداقة القديمة ويحل العقدة الوثيقة وإن كان لأقل ما فيه أن يكون دربة للمغالبة والمغالبة من أمتن أسباب الفتنة. إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لما أتاه السائب بن صيفي فقال أتعرفني يا رسول الله؟ قال: كيف لا أعرف شريكي الذي كان لا يشاريني ولا يماريني؟ قال فتحولت

إلى زيد بن علي فقلت له الصمت خير أم الكلام فقال أخزى الله المساكتة فما أفسدها للبيان وأجلبها للحصر، والله للمماراة أسرع في هدم العي من النار في يبس العرفج ومن السيل في الحدور. قال الجاحظ: وقد عرف زيد أن المماراة مذمومة ولكنه قال المماراة على ما فيها أقل ضرراً من المساكتة التي تورث البلدة وتحل العقدة وتفسد المنة وتورث عللاً وتولد أدواء أيسرها العي، فإلى هذا المعنى ذهب زيد.

ومن الخطباء سعيد بن العاص بن أمية وكان سعيد جواداً ولم ينزع قميصه وكان أسود نحيفاً وكان يقال له عكة العسل وفيه يقول الحطيئة:

سعيد فلا يغررك قلة لحمه تخدد عنه اللحم وهو صليب

وكان أول من خشّن الإبل في نفس عظم الأنف، وكان والياً في الكوفة وكان في تدبيره اضطراب وكانت الأمراء تتحبب إلى الرعية بزيادة المكاييل، أما هو فنقصها ولم يزد فيها. وفي ذلك يقول بعض رجاز الكوفة:

يا ويلتنا قد ذهب الوليد وجاءنا مجوّعاً سعيد

ينقص في الصاع ولا يزيد

وكان ابنه من الخطباء أيضاً وهو عمرو بن سعيد وكان يسمى الأشدق يقال إن ذلك إنما قيل له لتشادقه في الكلام وقال آخرون بل كان أفقم مائل الذقن ولذلك قال عبيد بن زياد حين أهوى بيده إلى عبد الله بن معاوية (يدك عنه يا لطيم الشيطان ويا عاصي الرحمن) وهذا خلاف ما يدل عليه قول الشاعر فيه:

تشادق حتى مال بالقول شدقه وكل خطيب، لا أبا لك، أشدق

وكان معاوية قد دعا به مرة في غلمة من قريش فلما استنطقه قال: إن أول كل مركب صعب وإن مع اليوم غدا. وقال له معاوية: إلى من أوصى بك أبوك؟ قال: إن أبي قد أوصى إليّ ولم يوصِ بي. قال: وبأي شيء أوصاك؟ قال: بأن لا يفقد إخوانه منه إلا شخصه. فقال معاوية عند ذلك: إنَّ ابن سعيد هذا هو الأشدق.

فهذا يدل على أنه إنما سمي الأشدق لمكان التشادق. ثم كان بعد عمرو بن سعيد، سعيد بن عمرو بن سعيد خطيباً أيضاً كأبيه وجده وكان ناسباً أيضاً وكان

أعظم الناس كبراً وقيل له عند الموت إن المريض ليستريح إلى الأنين وإلى أن يصف ما به إلى الطبيب فقال:

أجاليد من ريب المنون فلا ترى ... على هالك عيناً لنا الدهر تدمع

ودخل على عبد الملك مع خطباء قريش وأشرافهم فتكلموا من قيام وتكلم وهو جالس فتبسم عبد الملك وقال: لقد رجوت عثرته ولقد أحسن حتى خفت عثرته.

فسعيد بن عمرو بن سعيد خطيب ابن خطيب ابن خطيب.

ومن الخطباء سهل بن عمرو الأعلم أحد بني حسن بن معيص وكان يكنى أبا يزيد وكان عظيم القدر شريف النفس صحيح الإسلام وكان قبل إسلامه يخطب ضد النبي (صلى الله عليه وسلم) وكان عمر بن الخطاب قال للنبي (صلى الله عليه وسلم) انزع ثنيتيه السفليين حتى يدلع لسانه فلا يقوم عليك خطيباً أبداً فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لا أمثل فيمثل الله بي وإن كنت نبيّاً دعه يا عمر فعسى أن يقوم مقاماً نحمده. ثم أنه أسلم فلما هاج أهل مكة عند الذي بلغهم من وفاة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قام خطيباً فقال:

أيها الناس إن يكن محمد قد مات فإن الله حي لم يمت وقد علمتم أني أكثركم قتباً في بر وجارية في بحر فأقروا أميركم وأنا ضامن وإن لم يتم الأمر أن أردها عليكم. فسكن الناس. ووقف مرة على باب عمر بن الخطاب هو وعتبة بن حصن والأقرع بن حابس وجماعة من غيرهم فخرج الآذن فقال أين بلال أين صهيب أين سليمان، أين عمار، ولم يذكر غير هؤلاء فتمعرت وجوه القوم فقال سهيل: لِمَ تتمعر وجوهكم دعوا ودعينا فأسرعوا وأبطأنا ولئن حسدتموهم على باب عمر لما أعد الله لهم في الجنة أكثر.

ومن الخطباء من خزاعة بن مازن أبو عمرو وأبو سفيان ابنا العلاء بن عمار بن العريان فأما أبو عمرو فكان أعلم الناس بأمور العرب مع صحة سماع وصدق لسان.

قال الجاحظ: وحدثني الأصمعي قال: جلست إلى أبي عمرو عشر حجج ما

سمعته يحتج ببيت إسلامي قال وقال مرة لقد كثر هذا المحدث وحسن حتى هممت أن آمر فتياننا بروايته يعني شعر جرير والفرزدق وأشباههما.

قال الجاحظ: وحدثني أبو عبيدة قال: كان أبو عمرو أعلم الناس بالعرب والعربية وبالقراءة والشعر وأيام الناس. قال وكانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتاً له إلى قريب من السقف. ثم إنّه تقرأ فأحرقها كلها فلما رجع بعد إلى علمه الأول لم يكن عنده إلا ما حفظه بقلبه وكان عامة أخباره عن أعراب قد أدركوا الجاهلية.

وفي أبي عمرو بن العلاء يقول الفرزدق:

ما زلت أفتح أبواباً وأغلقها ... حتى أتيت أبا عمرو بن عمار

قال الجاحظ: فإذا كان الفرزدق وهو راوية الناس وشاعرهم وصاحب أخبارهم يقول فيه مثل هذا القول فهو الذي لا يشك في خطابته وبلاغته.

وقد قال يونس: لولا شعر الفرزدق لذهب نصف أخبار الناس وفي أبي عمرو ابن العلاء يقول مكي بن سوادة:

الجامع العلم ننساه ويحفظه ... والصادق القول إن أنداده كذبوا

وكذلك أخوه أبو سفيان بن العلاء كان ناسباً خطيباً وكلاهما كناهم أسماؤهما.

ومن الخطباء خالد بن سلمة المخزومي من قريش وهو ذو الشفة. قال الشاعر:

فما كان قائلهم دغفل ... ولا الحيقطان ولا ذو الشّفه

واجتمع يوماً بجحدب التميمي وهو خطيب أيضاً فقال له والله ما أنت من حنظلة الأكرمين ولا سعد الأكثرين ولا عمر الأسدين وما في تميم خير بعد هؤلاء. فقال له جحدب: والله إنك لمن قريش وما أنت من بيتها ولا ثبوتها ولا من شوارها وخلافتها ولا من أهل سدانتها وسقايتها.

وأما دغفل المذكور في قول الشاعر المتقدم فهو دغفل بن يزيد بن حنظلة الخطيب الناسب. وأما الحيقطان فهو عبد أسود وكان خطيباً لا يبارى. وقال عبد الملك لخالد بن سلمة المخزومي: من أخطب الناس؟ قال: أنا. قال: ثم من؟ قال: سيد جذام يعني روح بن زنباع. قال: ثم من؟ قال: أخيفش ثقيف يعني

الحجاج. قال: ثم من؟ قال: أمير المؤمنين. قال: ويحك جعلتني رابع أربعة. قال: نعم هو ما سمعت. وذكر الجاحظ دغفلاً وقال: لم يدرك الناس مثله لساناً وعلماً وحفظاً. قال ومن هذه الطبقة زيد بن الكيس النمري من بني هلال وقال سماك العكلي:

فسائل دغفلاً وأخا هلال ونخاراً بنبوك البقينا

ومن الخطباء عبيد الله بن زياد بن ظبيان التيمي العايشي وكان أبوه زياد خطيباً أيضاً ودخل عبيد الله على أبيه وهو يكيد بنفسه فقال له أبوه: ألا أوصي بك الأمير زياداً قال لا. قال: ولِمَ؟ قال: إذا لم يكن للحي إلا وصية الميت فالحي هو الميت.

وأخذ هذا المعنى بعض الشعراء فنظمه فقال:

إذا ما الحي عاش بظل ميت فذاك الميت حي وهو ميت

وكان عبيد الله أفتك الناس وأخطب الناس وهو الذي أتى باب مالك بن مسمع ومعه نار ليحرق عليه داره وقد كان نابه أمر فلم يرسل إليه قبل الناس فأشرف عليه مالك وقال: مهلاً يا أبا مطر فوالله إن في كنانتي سهماً أثابه أوثق مني بك. قال: وإنك لتعدني في كنانتك فوالله لو أن قمت فيها لطلتها ولو قعدت فيها لخرقتها. فقال مالك مهلاً أكثر الله في العشيرة مثلك قال لقد سألت الله شططاً.

ودخل عبيد الله على عبد الملك بن مروان بعد أن أتاه برأس مصعب بن الزبير ومعه ناس من وجوه بكر بن وائل فأراد أن يقعد معه على سريره. فقال له عبد الملك: ما بال الناس يزعمون أنك لا تشبه أباك. قال: والله لأنا أشبه بأبي من الليل بالليل والغراب بالغراب والماء بالماء ولكن إن شئت أنبأتك بمن لا يشبه أباه. قال: ومن ذاك. قال: من لم يولد لتمام ولم تنضجه الأرحام ولم يشبه الأخوال والأعمام. قال: ومن ذلك؟ قال: ابن عمي سويد بن منجوف. قال عبد الملك أوكذلك أنت يا سويد قال نعم فلما خرجا من عنده أقبل عليه سويد فقال وريت بك زنادي والله ما يسرني أنك نقصته حرفاً واحداً مما قلت له وإن لي حمر النعم قال وأنا والله ما يسرني بحلمك اليوم عني سود النعم. قلت لله در عبيد الله كيف قدر

أن يرد على عبد الملك قوله في وجهه مواربة من حيث لم يدعه يشعر بذلك ولله در سويد حيث علم ما أراد عبيد الله فصدقه.

وقال أشيم بن شقيق بن ثور لعبيد الله بن زياد بن ظبيان ما أنت قائل لربك وقد حملت رأس مصعب بن الزبير إلى عبد الملك بن مروان. قال: اسكت فأنت يوم القيامة أخطب من صعصعة بن صوحان.

ومن الخطباء الذين لا يضاهون ولا يجارون عبد الله بن عباس، قالوا خطبنا وعثمان (رضي الله عنه) محاصر خطبة لو شهدتها الترك والديلم لأسلمتا وذكره حسان بن ثابت فقال:

إذا قال لم يترك مقالاً لقائل ... بملتقطات لا ترى بينها فضلا
كفى وشفى ما في النفوس ولم يدع ... لذي اربة في القول جداً ولا هزلا
سموت إلى العليا بغير مشقة ... فقلت ذراها لا دنيا ولا وغلا

قال الحسن: كان عبد الله بن عباس أول من عرف بالبصرة، صعد المنبر فقرأ البقرة وآل عمران ففسرهما حرفاً حرفاً وكان والله مثجاً يسيل غرباً وكان يسمى البحر وحبر قريش وقال النبي (صلى الله عليه وسلم) اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل. ونظر إليه عمر وهو يتكلم فقال: شنشنة أعرفها من اخزم، أراد عمر (رضي الله عنه) إني أعرف فيك مشابهة لأبيه في رأيه وعقله.

ويقال إنه لم يكن لقرشي مثل رأي العباس ويقال أيضاً إنه لم يرَ بنو أب أبعد قبوراً من بنيه، عبد الله بن عباس بالطائف والفضل بالشام وعبيد الله بالمدينة وقثم بسمرقند وسعد بإفريقية.

ومن خطباء بني هاشم أيضاً داوود بن علي وكان يكنى أبا سليمان وكان أنطق الناس وأجودهم ارتجالاً واقتضاباً للقول ويقال إنه لم يتقدم في تحبير خطبة قط. قال الجاحظ وله كلام كثير معروف محفوظ فمن ذلك خطبته على أهل مكة (شكراً شكراً أما والله ما خرجنا لنحتفر فيكم نهراً ولا لنبني فيكم قصراً، أظن عدو الله إن لم نظفر به أن أرخي له في زمامه حتى عثر في فضل خطامه فالآن عاد الأمر في نصابه وطلعت الشمس من مطلعها وأخذ القوس باريها وعاد النبل إلى النزعة ورجع

الأمر إلى مستقره في أهل بيت نبيكم أهل بيت الرأفة والرحمة) قلت وفي كلامه هذا القليل تكرار كثير كما تراه.

ومن خطباء بني هاشم ثم من ولد جعفر بن سليمان، سليمان بن جعفر والي مكة قال المكي: سمعت مشايخنا من أهل مكة يقولون: إنه لم يرد عليهم أمير منذ عقلوا الكلام إلا وسليمان أبين منه قاعداً وأخطب منه قائماً.

ومن الخطباء خالد بن صفوان الأهتمي وكذلك أبوه صفوان بن عبد الله بن الأهتم كان خطيباً رئيساً.

قال الجاحظ زعموا جميعاً أنه أي خالد بن صفوان كان عند أبي العباس أمير المؤمنين وكان من سماره وأهل المنزلة عنده فنخر عليه ناس من بلحارث بن كعب وأكثروا في القول فقال أبو العباس لم لا تتكلم يا خالد؟ فقال أخوال أمير المؤمنين وعصبته قال فأنتم أعمام أمير المؤمنين وعصبته قال خالد وما عسى أن أقول لقوم كانوا بين ناسج برد ودابغ جلد وسائس قرد وراكب عرد دل عليهم هدهد وغرقتهم فأرة وملكتهم امرأة.

قال الجاحظ: فلئن كان خالد قد فكر وتدبر هذا الكلام فإنه للراوية الحافظ والمؤلف المجيد، ولئن كان هذا شيئاً حضره حين حرّك وبسط فما له نظير في الدنيا. قال فتأمل هذا الكلام فإنك ستجده مليحاً مقبولاً وعظيم القدر جليلاً ولو خطب اليماني بلسان سحبان وائل حولاً كريتاً ثم صك بهذه الفقرة ما قامت له قائمة. قال وكان خالد أذكر الناس لأول كلامه وأحفظهم لكل شيء سلف من منطقه وقال مكي بن سوادة في صفته له:

عليم بتنزيل الكلام ملقّن	ذكور لما سداه أول أولا
يبذ قريع القوم في كل محفل	وإن كان سحبانَ الخطيبُ ودغفلا
ترى خطباء الناس يوم ارتجاله	كأنهم الكروان عاين أجدلا

وكان خالد يقارض شبيب بن شيبة لاجتماعهما على القراية والمجاورة والصناعة فذكر شبيب عنده مرة فقال: وهذا كلام ليس يعرف قدره إلا الراسخون في هذه الصناعة وهو يدل على أن خالداً يحسن أن يسب سب الأشراف. وكان

خالد جميلاً ولم يكن بالطويل فقالت له امرأة إنك لجميل يا أبا صفوان قال وكيف تقولين هذا وما فيّ عمود الجمال ولا رداؤه ولا برنسه. فقيل له ما عمود الجمال؟ فقال الطول ولست بطويل ورداؤه البياض ولست بأبيض وبرنسه سواد الشعر وأنا أشمط ولكن قولي إنك لمليح ظريف.

قال الجاحظ ولكلام خالد كتاب يدور في أيدي الوراقين.

ومن الخطباء حنظلة بن ضرار وهو من خطباء بني ضبّة وقد أدرك الإسلام وطال عمره حتى أدرك يوم الجمل وقيل له ما بقي منك قال أذكر القديم وأنسى الجديد وآرق بالليل وأنام وسط القوم.

ومن خطباء بني ضبّة وعلمائهم مثجور بن غيلان بن خرشة وكان مقدماً في المنطق وهو الذي كتب إلى الحجاج أنهم قد عرضوا عليّ الذهب والفضة فما ترى أن آخذ. قال أرى أن تأخذ الذهب فذهب عنه هارباً ثم قتله بعد. وذكره القلاح بن حزن المنقري فقال:

أمثال مثجور قليل ومثله	فتى الصدق إن صفقته كل مصفق
وما كنت أشريه بدنيا عريضة	ولا بابن خال بين غرب ومشرق
إذا قال بذّ القائلين مقالة	ويأخذ من أكفائه بالمخنق

ومن خطباء الخوارج قطري بن الفجاءة أحد بني كنانة بن حرقوص وكنيته أبو نعامة في الحرب وأما في السلم فكنيته أبو محمد. وقد ذكر الجاحظ غيره ممن كانت له كنيتان في الحرب والسلم منهم عامر بن الطفيل كانت كنيته في الحرب أبا عقيل ويكنى في السلم بأبي علي.

ومنهم يزيد بن مزيد يكنى في السلم بأبي خالد وفي الحرب بأبي الزبير. وهو، أعني قطري بن الفجاءة، أحد رؤساء الأزارقة وكان خطيباً فارساً خرج في زمن مصعب بن الزبير وبقي عشرين سنة وكان آخر من بعث إليه سفيان بن الأبرد الكلبي وقتله سورة بن الحجر الدارمي من بني أبان بن دارم وله خطبة طويلة مشهورة سنذكرها في الخطب.

ومن خطباء الخوارج ابن صديقة وهو القاسم بن عبد الرحمن بن صديقة وكان صفرياً خطيباً ناسباً ويشوبه ببعض الظرف والهزل.

ومن علماء الخوارج شبيل بن غرزة[1] الضبعي صاحب الغريب وكان راوية خطيباً وشاعراً ناسباً وكان سبعين سنة رافضياً ثم انتقل خارجياً صفرياً.

ومن علماء الخوارج وخطبائهم وأئمتهم الضحاك بن قيس أحد بني عمرو بن محلم بن ذهب بن شيبان ويكنى أبا سعيد وقد ملك العراق وسار في خمسين ألفاً وبايعه عبد الله بن عمر بن عبد العزيز وسليمان بن هشام بن عبد الملك وصلّيا خلفه.

وقال شاعرهم:

ألم تر أن الله أظهر دينه وصلّت قريش خلف بكر بن وائل

ومن خطبائهم وعلمائهم نصر بن ملحان وكان الضحاك ولاّه الصلاة بالناس والقضاء بينهم.

ومن علمائهم وخطبائهم وشعرائهم وقعدتهم وأهل الفقه منهم عمران بن حطان ويكنى أبا شهاب وقد ذكرناه فيما سبق في الخطباء الشعراء. ومن خطبائهم وفقهائهم وعلمائهم المقعطل قاضي عسكر الأزارقة أيام قطري.

ومن الخطباء معبد بن طوق العنبري دخل على بعض الأمراء فتكلم وهو قائم فأحسن فلما جلس تلهيع في كلامه فقيل له ما أظرفك قائماً وأموقك قاعداً. قال إني إذا قمت جددت وإذا قعدت هزلت. فقال له: ما أحسن ما خرجت منها.

ومن خطباء العرب المشهورين الذين يضرب بهم المثل في الفصاحة والبيان سحبان وائل وله خطبة مشهورة تسمى الشوهاء وقيل ذلك لها من حسنها فإن الشوهاء كما تطلق على القبيحة تطلق على الجميلة أيضاً فهي من الأضداد في اللغة. وذلك أنه خطب بها عند معاوية فلم ينشد شاعر ولم يخطب خطيب. قال الجاحظ والعرب قد ذكروا من خطب العرب العجوز وهي خطبة لآل رقبة ومتى تكلموا فلا بد لهم منها أو من بعضها والعذراء وهي خطبة قيس بن خارجة لأنه كان أبا عذرها والشوهاء وهي خطبة سحبان وائل.

ومن خطباء العرب أبو عمار الطائي كان خطيب مذحج كلها فبلغ النعمان حسن حديثه فحمله على منادمته وكان النعمان أحمر العينين أحمر الجلد أحمر الشعر

---

(١) وصوابه عزرة كما جاء في البيان والتبيين ١/ ٣٤٣. (عبد الحميد الرشودي).

وكان شديد العربدة قتّالاً للندماء. فنهاه أبو قردودة الطائي عن منادمته فلما قتله رثاه فقال:

إني نبهت ابن عمار وقلت له ... لا تأمنن أحمر العينين والشعره

إن الملوك متى تنزل بساحتهم ... تطر بنارك من نيرانهم شرره

يا جفنة كإزاء الحوض قد هدموا ... ومنطقاً مثل وشي اليمنة الحبره

ومن خطباء غَطَفَان في الجاهلية خويلد بن عمرو العشراء بن جابر بن عقيل بن هلال بن سمي بن مازن بن فزارة. وهو خطيب يوم الفجار المشهور من أيام العرب.

ومن الخطباء القدماء كعب بن لؤي وكان يخطب على العرب عامة ويحض كنانة خاصة على البر فلما مات أكبروا موته فلم تزل كنانة تؤرخ بموت كعب بن لؤي إلى عام الفيل.

ومن الخطباء مرة بن فهم التليد من خطباء عمان وهو الخطيب الذي أوفده المهلب إلى الحجاج.

ومن خطباء اليمن ثم من خمير الصباح بن شقي الحميري وكان أخطب العرب. ومنهم ثم من الأنصار قيس بن الشماس. ومنهم ثابت بن قيس بن الشماس وهو خطيب النبي (صلى الله عليه وسلم). ومن خطباء الأنصار سعد بن الربيع وهو الذي اعترضت عليه ابنته النبي (صلى الله عليه وسلم) فقال لها من أنت فقالت ابنة الخطيب النقيب الشهيد سعد بن الربيع.

ومن الخطباء الأبيناء العلماء الذين جروا من الخطابة على أعراق قديمة شبيب ابن شيبة بن عبد الله بن عبد الله بن الأهتم ويقال إنهم لم يروا قط خطيباً بلدياً إلا وهو في أول تكلفه لتلك المقامات كان مستثقلاً مستصلفاً أيام رياضته كلها إلى أن يتوقع وتستجيب له المعاني ويتمكن من الألفاظ إلا شبيب بن شيبة فإنه ابتدأ بحلاوة ورشاقة وسهولة وعذوبة فلم يزل يزداد منها حتى صار في كل موقف يبلغ بقليل من الكلام ما يبلغه الخطباء المصاقع بكثيره وقال الراجز:

إذا غدت سعد على شبيبها ... على فتاها وعلى خطيبها

من مطلع الشمس إلى مغيبها ... عجبت من كثرتها وطيبها

قال الجاحظ: وحدثني صالح بن خاقان قال: قال شبيب بن شيبة: الناس موكلون بتفضيل جودة الابتداء وبمدح صاحبه وأنا موكل بتفضيل جودة القطع وبمدح صاحبه وحظ جودة القافية وإن كانت كلمة واحدة أرفع من حظ سائر البيت.

ثم قال شبيب فإن ابتليت بمقام لا بد لك فيه من الإطالة فقدم أحكام البلوغ في شرف التجويد وإياك أن تعدل بالسلامة شيئاً فإن قليلاً كان كافياً خير من كثير غير شاف. وقال شبيب بن شيبة اطلب الأدب فإنه دليل على المروءة وزيادة في العقل وصاحب في الغربة وصلة في المجلس. وقال شبيب للمهدي يوماً: أراك الله في بنيك ما أرى أباك فيك، وأرى الله بنيك فيك ما أراك في أبيك.

وقال المهدي: كان شبيب بن شيبة يسامرني في طريق خراسان فيتقدمني بصدر دابته وقال لي ينبغي لمن ساير خليفة أن يكون بالموضع الذي أراد الخليفة أن يسأله عن شيء لا يلتفت إليه ويكون من ناحية إن التفت لم تستقبله الشمس قال فبينا نحن كذلك إذ انتهينا إلى مخاضة فأقحمت دابتي ولم يقف وأتبعني فملأ ثيابي ماء وطيناً. قال: فقلت: يا أبا معمر ليس هذا في الكتاب.

ومن الخطباء المصاقع: جعفر بن يحيى بن خالد قال ثمامة بن أشرس: كان جعفر بن يحيى أنطق الناس قد جمع الهدو والتمهل والجزالة والحلاوة وإفهاماً يغنيه عن الإعادة ولو كان في الأرض ناطق يستغني بمنطقه عن الإشارة لاستغنى جعفر عنها كما استغنى عن الإعادة. وقال مرة ما رأيت أحداً كان لا يتحبس ولا يتوقف ولا يتلجلج ولا يتنحنح ولا يترتقب لفظاً قد استدعاه من بعد ولا يلتمس التخلص إلى معنى قد تعصى عليه طلبه أشد اقتداراً ولا أقل تكلفاً من جعفر بن يحيى واشتهر بحسن التوقيع. قال الجاحظ: قال جعفر بن سعيد رضيع أيوب بن جعفر وحاجبه قال: ذكرت لعمرو بن مسعدة توقيعات جعفر بن يحيى. فقال: قد قرأت لأم جعفر توقيعات في حواشي الكتب وأسافلها فوجدتها أجود اختصاراً وأجمع للمعاني. وقال ثمامة: سمعت جعفر بن يحيى يقول لكتابه: إن استطعتم أن يكون كلامكم كله مثل التوقيع فافعلوا.

ومن الخطباء ثمامة بن أشرس الذي وصف لنا جعفر بن يحيى المتقدم ذكره آنفاً بما وصف. وقال الجاحظ: وهذه الصفات التي ذكرها ثمامة بن أشرس فوصف بها جعفر بن يحيى كان ثمامة قد انتظمها لنفسه واستولى عليها دون جميع أهل عصره. قال وما علمت أنه كان في زمانه قروي ولا بلدي كان بلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف ولا من سهولة المخرج مع السلامة من التكلف ما كان بلغه وكان لفظه في وزن إشارته ومعناه في طبقة لفظه ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك.

وقال بعض الكتاب معاني ثمامة الظاهرة في ألفاظه الواضحة في مخارج كلامه كما وصف الحزيمي[1] شعر نفسه في مديح أبي دلف حيث يقول:

له كلم فيك معقولة ... إزاء القلوب كركب وقوف

ومن الخطباء زرعة بن ضمرة من بني هلال بن عامر وهو الذي قيل له لولا غلو فيه ما كان كلامه إلا الذهب. وقام عند معاوية بالشام خطيباً فقال معاوية: يا أهل الشام هذا خالي فأتوني بخال مثله. وكان النعمان بن زرعة بن ضمرة من أخطب الناس وهو أحد من كان تخلص من الحجاج من فلّ ابن الأشعث بالكلام اللطيف.

ومن الخطباء الحجاج بن يوسف الثقفي وهو الذي ولي العراق عشرين سنة ومات في أيام الوليد بن عبد الملك بواسط المدينة التي بناها هو في العراق وكانت وفاته في رمضان سنة خمس وتسعين وله ثلاث وخمسون سنة. وقال ابن العربي في المسامرات إن عدد من قتلهم الحجاج صبراً مائة وعشرون ألفاً قال: ومات في حبسه خمسون ألف رجل وثلاثون ألف امرأة. وكان الحجاج صغير العينين أخيفش مسلّق الأجفان ولذلك قال ابن أرقم النميري وكان الحجاج جعله على بعض شرط إبان بن مروان ثم حبسه فلما خرج قال:

طليق الله لم يمنن عليه ... أبو داوود وابن أبي كثير

ولا الحجاج عيني بنت ماء ... تقلّب طرفها حذر الصقور

لأن طير الماء لا يكون أبداً إلا منسلق الأجفان.

---

(١) كذا ورد في المطبوع والصواب الخريمي كما في البيان والتبيين ١/ ١١١. (عبد الحميد الرشودي).

قال أبو الحسن المدائني: قال الحجاج لأنس بن مالك حين دخل عليه في شأن ابنه عبد الله وكان خرج مع ابن الأشعث: لا مرحباً بك ولا أهلاً لعنة الله عليك من شيخ جوال في الفتنة مرة مع أبي تراب ومرة مع ابن الأشعث والله لأقلعنك قلع الصمغة ولأعصبنك عصب السلمة ولأجردنك تجريد الضب.

قال أنس: من يعني الأمير أبقاه الله. قال: إياك أعني أصم الله صداك. قال فكتب أنس بذلك إلى عبد الملك فكتب عبد الملك إلى الحجاج:

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ابن المستفرمة بعجم الزبيب والله لقد هممت أن أركلك برجلي ركلة تهوي بها في نار جهنم. قاتلك الله يا أخيفش العينين أصك الرجلين أسود الجاعرتين والسلام.

قوله أصك الرجلين تصك إحداهما الأخرى عند المشي وقول الحجاج لأنس لأعصبنك عصب السلمة معناه لأشدن يديك ورجليك لأن الرعاة تعصب أغصان الأشجار بعضها إلى بعض وتخبطها بالعصيّ حتى يسقط الورق فترعاه الماشية. قال أبو الحسن وغيره أراد الحجاج الحج فخطب الناس فقال: أيها الناس إني أريد الحج وقد استخلفت عليكم ابني محمداً هذا وأوصيته بخلاف ما أوصى به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في الأنصار: إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أوصى أن يقبل من محسنهم ويتجاوز عن مسيئهم. ألا وإني أوصيته أن لا يقبل من محسنكم ولا يتجاوز عن مسيئكم ألا وإنكم ستقولون مقالة ما يمنعكم من إظهارها إلا مخافتي ألا وإنكم ستقولون بعدي لا أحسن الله له الصحابة ألا وإني معجل لكم الإجابة لا أحسن الله الخلافة عليكم ثم نزل.

وكان يقول في خطبه: أيها الناس إن الكف عن محارم الله أيسر من الصبر على عذاب الله.

وخطب الحجاج يوماً فقال: إن الله أمرنا بطلب الآخرة وكفانا مؤنة الدنيا فليتنا كفينا مؤنة الآخرة وأمرنا بطلب الدنيا فسمعها الحسن البصري فقال: هذه ضالة المؤمن خرجت من قلب المنافق.

ولقي الحجاج أعرابياً فقال له ما بيدك. قال: عصاي أركزها لصلاتي وأعدها

لعداتي وأسوق بها دابتي وأقوى بها على سفري وأعتمد عليها في مشيتي ليتسع خطوي وأثب بها على النهر وتؤمنني العثر وألقي عليها كسائي فيقيني الحر ويجنبني القر وتدني إلي ما بعد عني وهي محمل سفرتي وعلاقة أدواتي أقرع بها الأبواب وألقي بها عقور الكلاب وتنوب عن الرمح في الطعان وعن السيف عند منازلتي الأقران ورثتها عن أبي وسأورثها ابني من بعدي وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى. فبهت الحجاج وانصرف.

قال الهيثم بن عدي: قدمت وفود العراق على سليمان بن عبد الملك بعدما استخلف وكان حاقداً على الحجاج يبغضه أشد البغض فأمر الوفود بشتم الحجاج فقاموا يشتمونه. فقال بعضهم إن عدو الله الحجاج كان زباباً قنْوَراً بن قنور لا نسب له في العرب. فقال سليمان: أي شتم هذا إن عدو الله الحجاج كتب إلي: إنما أنت نقطة من مداد فإن رأيت فيّ ما رأى أبوك وأخوك كنت لك كما كنت لهما وإلا فأنا الحجاج وأنت النقطة فإن شئت محوتك وإن شئت أثبتك فالعنوه لعنة الله. فأقبل الناس يلعنونه فقام ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري فقال: يا أمير المؤمنين إنا نخبرك عن عدو الله بعلم. قال: هات. قال: كان عدو الله يتزين تزين المومسة ويصعد المنبر فيتكلم بكلام الأخيار فإذا نزل عمِلَ عَمَل الفراعنة وأكذب في حديثه من الدجال. فقال سليمان لرجاء بن حيوة هذا وأبيك الشتم لا ما تأتي به السفلة.

وقوله زباب هو كسحاب فأر عظيم أصم تضرب العرب به المثل في السرقة فتقول أسرق من زبابة. والقنور: الشرس الصعب.

وخطب الوليد بن عبد الملك فقال: إن أمير المؤمنين عبد الملك كان يقول: إن الحجاج جلدة ما بين عينيّ ألا وإنه جلدة وجهي كله.

وقوله إن الحجاج جلدة ما بين عيني كناية عن أنه عزيز مكرّم عنده قال الشاعر:

يديرونني عن سالم وأديرهم ... وجلدة بين العين والأنف سالم

وخطب الوليد أيضاً بعد وفاة الحجاج وتوليته يزيد بن أبي مسلم مكانه قال: إنما مثلي ومثل يزيد بن أبي مسلم بعد الحجاج كمن سقط منه درهم فأصاب ديناراً.

وقال أبو الحسن وغيره: قالوا: دخل يزيد بن أبي مسلم على سليمان بن عبد الملك وكان يزيد دميماً فلما رآه سليمان قال على رجل أجرّك رسنك وسلطك على المسلمين لعنة الله فقال يا أمير المؤمنين: إنك رأيتني والأمر عني مدبر ولو رأيتني والأمر عليّ مقبل استعظمت من أمري ما استصغرت. قال: فقال سليمان: افترى الحجاج بلغ قعر جهنم بعد فقال يزيد: يا أمير المؤمنين يجيء الحجاج يوم القيامة بين أبيك وأخيك قابضاً على يمين أبيك وشمال أخيك فضعه من النار حيث شئت.

وذكر صالح بن سليمان عن عتبة بن عمر بن عبد الرحمن بن الحارث قال: ما رأيت عقول الناس إلا قريباً بعضها من بعض إلا ما كان من عقل الحجاج بن يوسف وإياس بن معاوية فإن عقولهما كانت ترجح على عقول الناس كثيراً. وقال رؤبة بن العجاج وأبو عمرو بن العلاء: إنهما لم يريا قرويين أفصح من الحسن والحجاج.

وقال أبو الحسن قال الحجاج لمعلم ولده: علّم ولدي السباحة قبل الكتابة فإنهم يصيبون من كتب عنهم ولا يصيبون من يسبح عنهم. قال وضرب الحجاج أعناق الأسرى، فلما قدموا إليه رجلاً ليضرب عنقه قال: والله لئن كنا أسأنا في الذنب فما أحسنت في العفو. فقال الحجاج: أفٍ لهذه الجيف أما كان فيها أحد يحسن مثل هذا، وأمسك عن القتل.

قال أبو الحسن أول من أجرى في البحر السفن المقيّرة المسمرة غير المخرزة والمدهونة وغير ذوات الجآجي، وكان أول من عمل المحامل أيضاً الحجاج وفيه قال بعض الرجاز:

أول عبد عمل المحاملا أخزاه ربي عاجلاً أو آجلا

ولما مات الحجاج خرجت عجوز من داره وهي تقول:

اليوم يرحمنا من كان يغبطنا واليوم نتبع من كانوا لنا تبعا

ومن الخطباء واصل بن عطاء وكنيته أبو حذيفة وهو الذي زعم أن جميع المسلمين كفروا بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقيل له وعليٌّ أيضاً فأنشد:

وما شر الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لا تصبحينا

وكان واصل بن عطاء ذا لثغة في حرف الراء وكان قبيح اللثغة شنيعها ولا يستطيع النطق بها البتة ولكنه مع لثغته في حرف الراء كان من الفصاحة بالمكان الأعلى لأنه كان ذا قدرة عظيمة على البيان بحيث كان يتجنب الراء إذا خطب ويسقطها من كلامه إذا تكلم فجاءت خطبه خالية من شناعة تلك اللثغة.

قال الجاحظ: من أجل الحاجة إلى حسن البيان وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه وإخراجها من حروف منطقه فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه ويناضله ويساجله ويتأتى لسره والراحة من هجنته حتى انتظم له ما حاول، واتسق له ما أمل حتى صار لغرابته مثلاً ولظرافته معلماً. قال ولولا استفاضة هذا الخبر وظهور هذه الحال لما استجزنا الإقرار به والتأكيد له قال: ولست أعني خطبه المحفوظة ورسائله المخلدة لأن ذلك يحتمل الصنعة وإنما عنيت مُحاجّة الخصوم ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان.

واجتمع بعض الخطباء مرة عند عبد الله بن عبد العزيز والي العراق وهم خالد ابن صفوان وشبيب بن شيبة والفضل بن عيسى وكان واصل بن عطاء معهم فخطبوا وارتجل هو خطبة نزع منها الراء فكانت مع ذلك أطول من خطبهم. وكان بشار بن برد كثير المدح لواصل بن عطاء قبل أن يدين بالرجعة ويكفّر جميع الأمة وكان قد فضل على خالد بن صفوان وشبيب بن شيبة والفضل بن عيسى يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر بن عبد العزيز فقال:

أبا حذيفة قد أوتيت معجبة من خطبة بدهت من غير تقدير
وإن قولاً يروق الخالدين معاً كمرجل القين لما حُفّ باللهب

وقال بشار:

تكلف القول والأقوام قد حفلوا وحبّروا خطباً ناهيك من خطب
فقام مرتجلاً تغلي بداهته كمرجل القين لما حُفّ باللهب
وجانب الراء لم يشعر به أحد قبل التصحف والإغراق في الطلب

وقال في كلمة له يعني تلك الخطبة أيضاً:

فهذا بديه لا كتحبير قائل ... إذا ما أراد القول زوّره شهرا

وقال صفوان الأنصاري في ذلك أيضاً:

فسائل بعبد الله في يوم حفله ... وذاك مقام لا يشاهده وغد

أقام شبيباً وابن صفوان قبله ... بقول خطيب لا يجانبه القصد

وقام ابن عيسى ثم قفّاه واصل ... فأبدع قولاً ما له في الورى ند

فما نقصته الراء إذ كان قادراً ... على تركها واللفظ مطرد سرد

ففضل عبد الله خطبة واصل ... وضوعف في قسم الصلاة له الشكر

فأقنع كل القوم شكر حبائهم ... وقلل ذاك الضعف في عينه الزهد

والشكر هو العطاء. وبالجملة فقد كان واصل بن عطاء في تركه الراء في خطبه ومحاوراته آية من آيات البلاغة. ولما هجا بشار واصلاً وصوّب رأي إبليس في تقديم النار على الطين قال واصل عند ذلك: «أما لهذا الملحد الأعمى المشنف المكنى بأبي معاذ من يقتله، أما والله لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه ويقتله في جوف منزله وفي يوم حفله، ثم كان لا يتولى ذلك إلا عقيلي أو سدوسي».

فانظر كيف تجنب الراء في كلامه هذا مع ما ترى من سلاسته وقلة ظهور التكلف فيه حتى أنك لا تظن به التكلف مع امتناعه من حرف كثير الدوران في الكلام، ألا ترى أنه حين لم يستطع أن يقول بشار وابن برد قال المكنّى بأبي معاذ، وحين لم يستطع أن يقول المرعث جعل المشنف بدلاً من المرعث والملحد بدلاً من الكافر وقال إن الغيلة سجية من سجايا الغالية ولم يذكر المنصورية ولا المغيرية لمكان الراء، وقال لبعثت إليه من يبعج بطنه ولم يقل لأرسلت إليه من يبقر بطنه، وقال على مضجعه ولم يقل على فراشه، وكان واصل إذا أراد أن يذكر البر قال القمح والحنطة، والقمح لغة شامية، والحنطة لغة كوفية هذا وهو يعلم أن لغة من قال بر أفصح من لغة من قال قمح أو حنطة.

قال قطرب أنشدني ضرار بن عمرو قول الشاعر في واصل:

ويجعل البر قمحاً في تصرفه   وجانب الراء حتى احتال للشعر
ولم يطق مطراً والقول بعجلة   فعاد بالغيث إشفاقاً من المطر

قال وسألت عثمان البري كيف كان واصل يصنع في العدد فكيف كان يصنع بعشرة وعشرين وأربعين وكيف كان يصنع في القمر والبدر ويوم الأربعاء وشهر رمضان وكيف كان يصنع بالمحرم وصفر وربيع الأول وربيع الآخر وجمادى الآخرة ورجب فقال ما لي فيه قول إلا ما قال صفوان:

ملقن ملهم فيما يحاوله   جم خواطره جواب آفاق

وكان واصل طويل العنق جداً وكان يلقب بالغزال قال بشار:

ما لي أشايع غزالاً له عنق   كنقنق الدوّ إن ولى وإن مثلا

ومما يدل على أنه كان غزالاً قول إسحاق بن سويد العِدوي:

برئت من الخوارج لست منهم   من الغزال منهم وابن باب
ومن قوم إذا ذكروا علياً   يردون السلام على السحاب
ولكني أحب بكل قلبي   واعلم أن ذاك من الصواب
رسول الله والصديق حباً   به أرجو غداً حسن الثواب

وقال قوم: إن واصل بن عطاء لم يكن غزالاً وإنما قيل له الغزال لكثرة جلوسه في سوق الغزالين إلى أبي عبد الله مولى قطن الهلالي. فقول الناس واصل الغزال هو كقولهم لخالد الفقيه، خالد الحذاء مع أنه لم يكن حذاء بل كان أيضاً يكثر الجلوس في سوق الحذائين وكقولهم هشام الدستواني لأن الإباضية كانت تبعث إليه من صدقاتها بثياب دستوانية فكان يكسوها الأعراب الذين يكونون بالحباب فأجابوه إلى قول الإباضية وكانوا قبل ذلك لا يزوجون الهجناء فأجابوه إلى التسوية وزوجوا هجيناً. وكما قالوا أبو مسعود البدري لأنه كان نازلاً على ذلك الماء، وكما قالوا أبو مالك السدي لأنه كان يبيع الخمر في سدة المسجد. فهذا هو احتجاج الذين زعموا أن واصلاً لم يكن غزالاً ومهما كان فإن واصلاً كان يلقب بالغزال سواء كان غزالاً أو لم يكن.

قد ذكرنا لك جملة من الخطباء الأولين ممن ذكرهم الجاحظ في كتاب البيان ولكن لا على هذا الترتيب الذي رتبناه. ولقد ضربنا صفحاً عن ذكر كثيرين منهم إذ ليس من غرضنا استقصاء الخطباء هنا وإنما أثبتنا منهم هذه الجملة ليكونوا نموذجاً للقارئ وقدوة لمن حاول هذه الصنعة ونزع في منطقه هذه النزعة ولنذكر الآن بعض من عرفنا من خطباء عصرنا فنقول:

العرب اليوم أشبه ببني إسرائيل وهم في التيه وشرح هذه القضية يطول سوى أننا نقول إن فساد اللسان وجور الزمان واختلال السليقة وضعف السجايا وخور العزائم واختلاف الأهواء لمن الأسباب التي أنزلت العرب اليوم في الدرك الأسفل من المحشر البشري بعد أن صبغتهم بصبغة أعجمية وجعلتهم عباديد متفرقين شذر مذر. وإن شئت أن تجمع هذه الأسباب كلها تحت سبب عام فقل: الجهل الطويل العريض الصفيق الوثيق الذي هو على حد قول الشاعر:

وما أنت ممن يجهل العلم وحده بل الجهل أيضاً بل وجهلك بالجهل

فإذا كان الأمر كذلك فلا عجب أن نجد خطباء العربية قليلين في هذا العصر معدودين بالأصابع لأننا اليوم في زمان ننشد فيه:

أتى الزمان بنوه في شبيبته فسرهم وأتيناه على الهرم

فمن خطباء العصر الذين عرفناهم عبد العزيز التونسي وقد اجتمعت به في قسطنطينية قبل بضع سنين فرأيته من أبين الناس وكنت معجباً بحسن بيانه جداً وهو يتكلم بالعربية الفصحى دون تلجلج ولا تلعثم وقد أخبروني عنه أنه يخطب بالفرنساوية كما يخطب بالعربية.

ومنهم الشيخ عبد العزيز شاويش العالم النحرير والكاتب الشهير صاحب مجلة الهداية وله كتب ورسائل مشهورة وله تفسير للقرآن بديع جداً وهو من زعماء الحزب الوطني في مصر وقد أثار بكتاباته حرباً عواناً على الإنكليز بمصر وكان قد ناوأ في مجرى السياسة، خديوي مصر عباس حلمي باشا الذي كان من ديدنه الخنوع للإنكليز، وضايقته الحكومة المصرية حتى اضطر أن يبارح القاهرة ويقدم قسطنطينية فانضم إلى حزب الاتحاديين فيها وهناك تعرفت به وكثيراً ما زرته وجلست إليه.

ثم إن الحكومة المصرية طلبته مرة من حكومة القسطنطينية ولم يكن الحكم إذ ذاك للاتحاديين بل كان رئيس الوزارة يومئذٍ أحمد مختار باشا الملقب بالغازي، فأسلمه أحمد مختار باشا إلى الحكومة المصرية فشق ذلك على الاتحاديين واستاؤوا منه وابتأسوا به وقد قلت في ذلك قصيدة أخاطبه بها، قلت فيها بعد ذكر ما جرى:

إن العلى همست إليك بسرها ... ولقد فهمتَ كلامها المهموسا
فنهضت بين المسلمين تلمهم ... وتجد منهم مخلقاً ودريسا
فرماك منهم حاسدوك بتهمة ... ملأوا الفضاء بزورها تدليسا
إن يبغضوكَ فإن حبك لم يزلْ ... في قلب كل موحد مغروسا
والشمس تشهد أن فضلك مثلها ... يحيي النفوس ويقتل الخنديسا
يا ليت شعري أي كأس مرة ... لكَ أرهقوا مذ جرّعوك البوسا
وبأي سلسلة رموك مكبلاً ... وبأي سجن غادروك حبيسا
قد بت من جزعي عليك منجماً ... في الليل عنك أسائل البرجيسا
إن يسجنوك فإن ذكرك مطلق ... يجني الثناء ويقطف التقديسا
أو يوحشوك بقعر سجنك مفرداً ... فالحق عندك قد أقام أنيسا
ولئن لقيت أذىً فكم من مصلح ... لقي الأذاة مفجعاً متموسا

ومن خطباء العصر الأمير شكيب إرسلان وهو عربي قح من ذوي الفصاحة واللسن يتكلم بكلام الأعراب الأقحاح وقد برّز في صناعتي المنظوم والمنثور وهو في كليهما ينسج نسيج البداوة على منوال الحضارة فترى في شعره وكتاباته جزالة البدوي ورقة الحضري وهل هو في كتاباته أبرع منه في شعره أو الأمر بالعكس هذا ما أتردد في الجواب عليه الآن لأن الذي قرأته من رسائله وأشعاره في الصحف السيارة قليل جداً بالنسبة إلى ما فاتني ولم أره. والحكم البات متوقف على استقراء ذلك واستقصائه. والأمير شكيب إرسلان من بيت رفيع العماد من أمراء لبنان ويقال إن نسبه ينتهي إلى النعمان بن المنذر.

ومن الخطباء الشيخ صالح الشريف التونسي وهو من العلماء الفضلاء وقد شهدت له خطبة خطبها مرة في قسطنطينية تكلم فيها على العصبية القومية بكلام أحسن فيه إلا أنني رأيته يتشادق في القول.

ومن الخطباء الشيخ أسعد شقير وهو ذو بداهة فاق فيها على خطباء عصره فتراه إذا خطب متجاً يقتضب الكلام اقتضاباً إلا أنه من جهة ألفاظه لا يعد من المبرزين في الفصاحة وهو مع ذلك مكثار يكاد في كثرة كلامه يجنح إلى الثرثرة وقد شهدت بعض خطبه في قسطنطينية وهو يحسن الخطابة بالتركية أيضاً كالعربية.

ومن الخطباء محمد كرد علي صاحب مجلة المقتبس وهو عالم فاضل ذو بحث وتنقيب في العلم لا يجاريه فيه أحد وهو من مشاهير الكتاب في هذا العصر بارع جداً في ترسله إلا أنك تحس في كتابته بشيء من الجفاف ووحدة السياق وذلك مغتفر في جنب ما ترى فيها من السهولة وحسن الاتساق. ومحمد كرد علي أول صديق صادقته على الغياب إذ كنت أكاتبه وهو بمصر حيث كان ينشر مجلته المقتبس ثم إنه عاد إلى وطنه دمشق الشام وأخذ ينشر فيها مجلته مع صحيفة يومية باسم المقتبس أيضاً وقد اجتمعت به هناك لما عرجت على دمشق في طريقي إلى قسطنطينية وهو اليوم في دمشق.

ومن الخطباء الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة المنار بمصر وهو عالم فاضل ومعدود في الكتاب إلا أن أسلوبه في الكتابة هزيل معروق لا يسمن ولا يغني من جوع وهو إلى العلم أقرب منه إلى الفصاحة واللسن، وقد شهدت خطبة له خطبها في قسطنطينية فرأيت فيه من معايب الخطيب أنه ضئيل الصوت ولضؤولة صوته كان يتشادق في كلامه تشادقاً بارداً جداً، وفيه أيضاً لثغة خفيفة في حرف الراء وفيه لكنة عامية أيضاً فإنه إذا قال كذا قال كزا وإذا قال ذلك قال زالك وإذا قال نظرت قال نزرت إلا أنه مكثار جداً لا يعجز عن الإطالة وربما خرج عن أول الكلام إلى ما لا يقتضيه المقام ولولا ذلك لحمدت منه الإطالة.

ومن الخطباء الشيخ مصطفى الغلاييني صاحب مجلة النبراس ببيروت وهو معدود في العلماء والكتاب والشعراء أيضاً إلا أنه لا يجيد في شعره كما يجيد في كتابته وله كتب ورسائل غير قليلة وقد اجتمعت به في بيروت إلا أني لم أشهد شيئاً من خطبه. وقد أخبرت عنه أنه مفوه يسيل غرباً في الخطابة.

ومن خطباء العصر فيلكس فارس صاحب جريدة الاتحاد ببيروت وهو ذو قدم راسخة في الأدب وهو خطيب وكاتب وشاعر ولكنه في كتابته أعلى منه في شعره وهو يجيد أيضاً الترجمة من الفرنساوية إلى العربية وقد اجتمعت به مرة في حلب فقرأ لي شعراً منثوراً للشاعر الفرنسي فيكتور هوغو كان قد ترجمه إلى العربية فأحسن فيه كل الإحسان وهو معدود في الخطباء المبرزين.

ومن الخطباء المبرزين في الخطابة الأديب الفاضل اسكندر العازار وقد اجتمعت به في بيروت وهو من الخطباء المشهورين في تلك الديار وهو إذا خطب يشوب كلامه ببعض الظرف والهزل وهو شاعر أيضاً.

ومن خطباء تلك الديار الياس طراد العالم الفاضل وكذلك إبراهيم الحوراني وأنطوان شحيبر وأمين الريحاني وبشارة الخوري صاحب جريدة البرق وداود مجاعص صاحب مجلة الحرية وغيرهم ممن لا أتذكر أسماءهم الآن وهؤلاء كلهم من لبنان وكلهم خطباء وفيهم الشاعر المجيد كبشارة الخوري والفيلسوف الحكيم كأمين الريحاني والكاتب البارع كداود مجاعص.

المبحث السابع عشر
في ذكر بعض الخطب المشهورة

خطبة لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه):

إنما الدنيا أمل مخترم وأجل منتقض وبلاغ إلى دار غيرها وسير إلى الموت ليس فيه تعريج فرحم الله امرأً فكر في أمره ونصح لنفسه وراقب ربه واستقال ذنبه، بئس الجار الغني يأخذ بما لا يعطيك من نفسه فإن أبيت لم يعذرك. إياكم والبطنة فإنها مكسلة عن الصلاة ومفسدة للجسم ومؤدية إلى السقم وعليكم بالقصر في قوتكم فهو أبعد من السرف وأصح للبدن وأقوى على العبادة وإن العبد لن يهلك حتى يؤثر شهوته على دينه.

وله أيضاً من خطبة في الحث على السعي قال:

لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق وهو يقول اللهم ارزقني وقد علم أن السماء لم تمطر ذهباً ولا فضة والله تعالى إنما يرزق الناس بعضهم من بعض فقد قال تعالى: (فإذا قضيت الصلوة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون).

خطبة لمعاوية بن ابي سفيان

قال الجاحظ: رواها شعيب بن صفوان وزاد فيها اليقطري وغيره قالوا لما حضرت معاوية الوفاة قال لمولى له: من بالباب؟ قال: نفر من قريش يتباشرون بموتك. فقال: ويحك ولم؟ قال: لا أدري. قال: فوالله ما لهم بعدي إلا الذي يسوؤهم وأذن للناس فدخلوا.

فحمد الله وأثنى عليه وأوجز ثم قال:

يا أيها الناس إنا قد أصبحنا في دهر عنود وزمن شديد يعد فيه المحسن مسيئاً ويزاد فيه الظالم عتوّاً لا ننتفع بما علمناه ولا نسأل عما جهلناه ولا نتخوف قارعة حتى تحل بنا فالناس على أربعة أصناف، منهم من لا يمنعه من الفساد في الأرض إلا مهانة نفسه وكلال حده ونضيض وفره ومنهم المصلت لسيفه المجلب بخيله ورجله والمعلن بشره قد أشرط نفسه وأوبق دينه لحطام ينتهزه أو مقنب يقوده أو منبر يفرعه ولبئس المتجر أن تراها لنفسك ثمناً ولمالك عند الله عوضاً ومنهم من يطلب الدنيا بعمل الآخرة ولا يطلب الآخرة بعمل الدنيا فقد طامن من شخصه وقارب من خطوه وشمّر من ثوبه وزخرف نفسه للأمانة واتخذ ستر الله ذريعة للمعصية ومنهم من أقعده عن طلب الملك ضؤولة نفسه وانقطاع سببه فقصرت به الحال عن أمله فتحلى باسم القناعة وتزين بلباس الزهاد وليس من ذلك في مراح ولا مغدى وبقي رجال غض أبصارهم ذكر المرجع وأراق دموعهم خوف المحشر فهم بين شريد نافر وخائف منقمع وساكت مكعوم وداع مخلص وموجع ثكلان قد أخملتهم التقية وشملتهم الذلة فهم في بحر أجاج أفواههم ضامرة وقلوبهم فرحة قد وعظوا حتى ملّوا وقهروا حتى ذلوا وقتلوا حتى قلوا فلتكن الدنيا في أعينهم أصغر من حثالة القظة وقراضة الجلمين واتعظوا بمن كان قبلكم مثل أن يتعظ بكم مَنْ بعدكم فارفضوها ذميمة فإنها قد رفضت من كان أشغف بها منكم.

قال الجاحظ: وفي هذه الخطبة ضروب من العجب منها أن هذا الكلام لا يشبه السبب الذي من أجله دعاهم معاوية ومنها أن هذا المذهب في تصنيف الناس وفي الإخبار عنهم وعمّا هم عليه من القهر والإذلال من التقية والخوف أشبه بكلام عليّ وبمعانيه وبحاله منه بحال معاوية، ومنها أنا لم نجد معاوية في حالة من الحالات يسلك في كلامه مسلك الزهاد ولا يذهب مذاهب العباد. قال وإنما نكتب لكم ونخبر بما سمعناه وانتهى.

قلت أما أنا فلا أرى في هذه الخطبة شيئاً من العجب ذلك لأن معاوية إنما دعاهم وأذن لهم بالدخول لما سمع من أنهم شامتون يتباشرون بموته فأراد أن يكلمهم بكلام الواعظ المقرع والزاجر الموبخ فسلك في كلامه مسلك الزهاد جرياً

على ما اقتضاه المقام وفي كل جملة من كلامه هذا تعريض بهم كما هو ظاهر، وأما أن هذا الكلام أشبه بكلام علي ومعانيه فقد قلنا إن معاوية تعمد في هذا المقام التشبه بعلي وأمثاله توصلاً إلى تبكيت حاسديه الشامتين دون أن يظهر لهم جزعاً من الموت، لعمري إن هذا مما يدل على دهاء معاوية وحسن تجلده.

خطبة لعبد الله بن الأهتم عند عمر بن عبد العزيز

قال الجاحظ: قال أبو الحسن عن يحيى بن سعيد عن ابن خربوز البكري عن خالد بن صفوان قال: دخل عبد الله بن الأهتم على عمر بن عبد العزيز مع العامة فلم يفجأ عمر إلا وهو ماثل بين يديه يتكلم، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

أما بعد فإن الله خلق الخلق غنياً عن طاعتهم آمناً لمعصيتهم والناس يومئذٍ في المنازل والرأي مختلفون والعرب بشر تلك المنازل أهل الوبر وأهل المدر تحتاز دونهم طيبات الدنيا ورفاغة عيشتها ميتهم في النار وحيّهم أعمى مع ما لا يحصى من المرغوب عنه والمزهود فيه فلما أراد الله أن ينشر فيهم رحمته بعث إليهم رسولاً منهم، عزيز عليه ما عنتم، حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم، فلم يمنعهم ذلك أن جرحوه في جسمه ولقبوه في اسمه ومعه كتاب الله لا يرحل إلا بأمره ولا ينزل إلا بإذنه، واضطروه إلى بطن غار، فلما أمر بالغرامة اصفر لأمر الله لونه فأفلج الله حجته وأعلى كلمته وأظهر دعوته ففارق الدنيا نقياً تقياً صلى الله عليه وسلم ثم قام بعده أبو بكر (رضي الله عنه) فسلك سنته وأخذ بسبيله وارتدت العرب فلم يقبَل منهم بعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلا الذي كان قابلاً منهم فانتضى السيوف من أغمادها وأوقد النيران من شعلها ثم ركب بأهل الحق أهل الباطل فلم يبرح يفصّل أوصالهم ويسقي الأرض دماءهم حتى أدخلهم في الذي خرجوا عنه وقررهم بالذي نفروا منه وقد كان أصاب من مال الله بكراً يرتوي عليه وحبشية ترضع ولداً له فرأى ذلك غصة عند موته في حلقه فأدى ذلك إلى الخليفة من بعده وبرئ إليهم منه وفارق الدنيا تقياً نقياً على منهاج صاحبه رضي الله تعالى عنه .ثم قام من بعده عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فمصّر الأمصار وأعد للأمور أقرانها وللحرب آلتها فلما أصابه قن المغيرة بن شعبة أمر ابن عباس ليسأل الناس

هل يثبتون قاتله فلما قيل له قن المغيرة استهل بحمد الله أن لا يكون أصابه ذو حق في الفيء فيستحل دمه بما استحل من حقه وقد كان أصاب من مال الله بضعاً وثمانين ألفاً فكسر بها رباعه وكره بها كفالة أهله وولده فأدّى ذلك إلى الخليفة من بعده وفارق الدنيا تقياً نقياً على منهاج صاحبه رضي الله تعالى عنهما ثم إنا والله ما اجتمعنا بعدهما إلا على ظلع ثم إنك يا عمر ابن الدنيا ولدتك ملوكها وألقمتك ثديها فلما وليتها ألقيتها حيث ألقاها الله فالحمد لله الذي جلا بك حوبتها وكشف بك كربتها، امضِ ولا تلتفت فإنه لا يغني من الحق شيئاً أقول قولي هذا وأستغفر الله لكم وللمؤمنين والمؤمنات.

قال ولما قال إنا والله ما اجتمعنا بعدهما إلا على ظلع سكت الناس كلهم إلا هشاماً فإنه قال: كذبت.

خطبة لعمر بن عبد العزيز

قال أبو الحسن حدثنا المغيرة بن مطرف عن شعيب بن صفوان عن أبيه قال: خطب عمر بن عبد العزيز بخناصرة خطبة لم يخطب بعدها حتى مات رحمه الله. فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

أيها الناس إنكم لم تخلقوا عبثاً ولم تتركوا سدى وإن لكم معاداً يحكم الله فيه بينكم فخاب وخسر من خرج من رحمة الله التي وسعت كل شيء وحرم الجنة التي عرضها السموات والأرض واعلموا أن الأمان غداً لمن خاف ربه وباع قليلاً بكثير وفانياً بباق ألا ترون أنكم في أسلاب الهالكين وسيخلفها من بعدكم الباقون كذلك حتى تردوا إلى خير الوارثين ثم أنتم في كل يوم تشيعون غادياً ورائحاً إلى الله قد قضى نحبه وبلغ أجله ثم تغيبون في صدع من الأرض ثم تدعونه غير موسد ولا ممهدٍ قد خلع الأسباب وفارق الأحباب وواجه الحساب غنياً عما ترك فقيراً إلى ما قدم وأيم الله إني لأقول هذه المقالة وما أعلم عند أحد منكم من الذنوب أكثر مما عندي فأستغفر الله لي ولكم وما تبلغنا حاجة يتسع لها من عندنا إلا سددناها ولا أحد منكم إلا وددت أن يده مع يدي ورحمى الذين يلونني حتى يستوي عيشنا وعيشكم وأيم الله أن لو أردت غير هذا من عيش أو غضارة لكان اللسان مني ناطقاً

ذلولاً عالماً بأسبابه لكنه مضى من الله كتاب ناطق وسنة عادلة دل فيها على طاعته ونهى فيها عن معصيته.

ثم بكى فتلقى دموع عينيه بطرف ردائه ثم نزل فلم يرَ على تلك الأعواد حتى قبضه الله.

خطبة أبي حمزة الخارجي

قال الجاحظ: دخل أبو حمزة الخارجي مكة ـ وهو أحد نساك الإباضية وخطبائهم، واسمه يحيى بن المختار ـ فصعد منبرها متوكئاً على قوس له عربية، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

أيها الناس، إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان لا يتأخر ولا يتقدم إلا بإذن الله وأمره ووحيه، أنزل الله كتاباً بين له فيه ما يأتي وما يتقي، ولم يكُ في شك من دينه، ولا في شبهة من أمره ثم قبضه الله وقد علّم المسلمين معالم دينهم، وولّى أبا بكر صلاتهم، فولاه المسلمون أمر دنياهم حين ولاه رسول الله أمر دينهم، فقاتل أهل الردة، وعمل بالكتاب والسنة، فمضى لسبيله رحمة الله عليه.

ثم ولي عمر بن الخطاب رحمه الله، فسار بسيرة صاحبه، وعمل بالكتاب والسنة، وجبى الفيء، وفرض الأعطية، وجمع الناس في شهر رمضان، وجلد في الخمر ثمانين، وغزا العدو في بلادهم، ومضى لسبيله رحمة الله عليه.

ثم ولي عثمان بن عفان فسار ست سنين بسيرة صاحبه، وكان دونهما، ثم سار في الست الأواخر بما أحبط به الأوائل، ثم مضى لسبيله.

ثم ولي عليّ بن أبي طالب فلم يبلغ من الحق قصداً، ولم يرفع له مناراً، ثم مضى لسبيله.

ثم ولي معاوية بن أبي سفيان لعين رسول الله وابن لعينه، فاتخذ عباد الله خولاً، ومال الله دولاً، ودينه دغلاً، ثم مضى لسبيله فالعنوه لعنه الله.

ثم ولي يزيد بن معاوية، يزيد الخمور، ويزيد القرود، ويزيد الفهود الفاسق في بطنه، المأبون في فرجه، فعليه لعنة الله وملائكته.

ثم اقتصهم خليفة خليفة، فلما انتهى إلى عمر بن عبد العزيز أعرض عنه، ولم يذكره. ثم قال:

ثم ولي يزيد بن عبد الملك الفاسق في دينه، المأبون في فرجه، الذي لم يؤنس منه رُشد، وقد قال الله تعالى في أموال اليتامى: ﴿فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم﴾ فامر أمة محمد عليه السلام أعظم. يأكل الحرام ويشرب الخمر ويلبس الحلة قُوِّمت بألف دينار، قد ضربت فيها الابشار، وهتكت بها الأستار، وأخذت من غير حلها. حبابة عن يمينه وسلامة عن يساره تغنيانه، حتى إذا أخذ الشراب منه كل مأخذ قدَّ ثوبه، ثم التفت إلى إحداهما فقال: ألا أطير ألا أطير! نعم فطر إلى لعنة الله، وحريق ناره، وأليم عذابه.

وأما بنو أمية ففرقة الضلالة، بطشهم بطش جبرية، يأخذون بالظنة ويقضون بالهوى، ويقتلون على الغضب، ويحكمون بالشفاعة، ويأخذون الفريضة من غير موضعها، ويضعونها في غير أهلها، وقد بيّن الله أهلها فجعلهم ثمانية أصناف، فقال: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل﴾. فأقبل صنف تاسع ليس منها فأخذها كلها. تلكم الفرقة الحاكمة بغير ما أنزل الله.

وأما هذه الشيع فشيع ظاهرت بكتاب الله، وأعلنوا الفرية على الله، لم يفارقوا الناس ببصر نافذ في الدين ولا بعلم ناقد في القرآن، وينقمون المعصية على أهلها، ويعملون إذا وُلُّوا بها، يصرون على الفتنة ولا يعرفون المخرج منها، جفاة عن القرآن، أتباع كهان، يؤملون الدول في بعث الموتى، ويعتقدون الرجعة إلى الدنيا، قلدوا دينهم رجلاً لا ينظر لهم، قاتلهم الله أنى يؤفكون.

ثم أقبل على أهل الحجاز فقال: يا أهل الحجاز، أتعيرونني بأصحابي وتزعمون أنهم شباب؟! وهل كان أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلا شباباً. أما والله إني لعالم بتتابعكم فيما يضركم في معادكم، ولولا اشتغالي بغيركم عنكم ما تركت الأخذ فوق أيديكم. شباب والله مكتهلون في شبابهم، غيبة عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أرجلهم، أنضاء عبادة وأطلاح سهر، ينظر الله إليهم في جوف الليل منحنيةً أصلابهم على أجزاء القرآن، كلما مر أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها، وإذا مر بآية من ذكر النار شهق شهقة كأن زفير جهنم بين

أذنيه. موصول كلالهم بكلالهم: كلال الليل بكلال النهار. قد أكلت الأرض ركبهم وأيديهم وأنوفهم وجباههم، واستقلوا ذلك في جنب الله، حتى إذا رأوا السهام قد فوقت والرماحَ قد أشرعت، والسيوفَ قد انتُضيت، ورعدت الكتيبة بصواعق الموت وبرقت، استخفوا بوعيد الكتيبة لوعد الله، ومضى الشباب منهم قدماً حتى اختلفت رجلاه على عنق فرسه، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه فأسرعت إليه سباع الأرض، وانحطت عليه طير السماء، فكم من عين في منقار طائر طالما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف الله، وكم من كف زالت عن معصمها طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود لله.

ثم قال: آه آه (ثلاثاً). ثم بكى ونزل.

خطبة قطري بن الفجاءة

وهي تتضمن وصف الدنيا ووصف سكان القبور وصفاً بديعاً.

قال الجاحظ: صعد قطري بن الفجاءة منبر الأزارقة ـ وهو أحد بني مازن بن عمرو بن تميم ـ فحمد الله وأثنى عليه وصلى على نبيه ثم قال:

أما بعد فإني أحذركم الدنيا فإنها حلوة خضرة، حفت بالشهوات وراقت بالقليل، وتحببت بالعاجلة وحليت بالآمال وتزينت بالغرور، لا تدوم حبرتها ولا تؤمن فجعتها، غرارة ضرارة، خوانة غدارة، حائلة زائلة، نافدة بائدة، أكّالة غوّالة، بدلة[1] نقالة، لا تعدو إذا هي تناهت إلى أمنية أهل الرغبة فيها، والرضا عنها، أن تكون كما قال الله: ﴿كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا﴾.

مع أن امرأ لم يكن منها في خبرة إلا أعقبته بعدها عبرة، ولم يلقَ من سرائها بطناً إلا منحته من ضرائها ظهراً، ولم تطله غيمة رخاء إلا هطلت عليه مزنة بلاء، وحرى إذا أضحت له منتصرة أن تمسي له خاذلة متنكرة، وإن جانب منها اعذوذب واحلولى أمرّ عليه منها جانب وأوبى، وإن آتت امرأ من غضارتها ورفاهتها نعماً،

---

(١) وردت في المطبوع بدلة وهو تصحيف وصوابه ما أثبتناه عن البيان والتبيين ٢/١٢٦. (عبد الحميد الرشودي).

أرهقته من نوائبها نقماً[1]، ولم يمسِ امرؤ منها في جناح أمن إلا وأصبح منها على قوادم خوف، غرارة غرور ما فيها، فانية فانٍ من عليها، لا خير في شيء من زادها إلا التقوى من أقل منها استكثر مما يؤمنه، ومن استكثر منها استكثر مما يوبقه ويطيل حَزَنَه، ويبكي عينه، كم واثقٍ بها قد فجعته، وذي طمأنينة إليها قد صرعته، وذي اختيال فيها قد خدعته. وكم من ذي أبهة فيها قد صيرته حقيراً، وذي نخوة قد روته ذليلاً وكم من ذي تاج قد كبته لليدين والفم. سلطانها دول، وعيشها رنق، وعذبها أُجاج، وحلوها صبر، وغذاؤها سمام، وأسبابها رمام وقطافها سلع. حيها بعَرَض موت، وصحيحها بعرض سقم، ومنيعها بعرض اهتضام. مليكها مسلوب وعزيزها مغلوب، وسليمها منكوب، وجامعها محروب. مع أن وراء ذلك سكراتِ الموت، وهولَ المطلع، والوقوف بين يدي الحكم العدل؛ ﴿ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى﴾. ألستم في مساكن من كان أطول منكم أعمارا، وأوضح آثاراً، وأعدّ عديداً، وأكثفَ جنوداً، وأعند عنوداً، تعبدوا الدنيا أيَّ تعبد، وآثروها أيّ إيثار، وظعنوا عنها بالكره والصّغار، فهل بلغكم أن الدنيا سمحت لهم نفساً بفدية، أو أغنت عنهم فيما قد أهلكتهم بخطب، بل قد أرهقتهم بالفوادح وضعضعتهم بالنوائب وعقرتهم بالمصائب. وقد رأيتم تنكرها لمن دان لها وآثرها، وأخلد إليها، حين ظعنوا عنها لفراق الأبد إلى آخر المسند. هل زودتهم إلا الشقاء وأحلتهم إلا الضنك، أو نوّرت لهم إلا الظلمة أو أعقبتهم إلا الندامة. فهذه تؤثرون أم عليها تحرصون، أم إليها تطمئنون يقول الله: ﴿من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون. أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون﴾.

فبئست الدار لمن أقام فيها. فاعملوا وأنتم تعلمون أنكم تاركوها لا بد، فإنما هي كما وصفها الله باللعب واللهو؛ وقد قال الله: ﴿تبنون بكل ريع آية تعبثون، وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون﴾. وذكر الذين قالوا من أشد منا قوةً ثم قال:

حملوا إلى قبورهم ركباناً، وأنزلوا فيها فلا يدعون ضيفانا، وجعل لهم من

---

(١) في المطبوع نبعا والصواب ما أثبتناه عن البيان والتبيين ٢/١٢٦. (عبد الحميد الرشودي).

الضريح أجنان، ومن التراب أكفان ومن الرُّفات جيران، فهم جيرة لا يجيبون داعياً، ولا يمنعون ضيماً، إن أخصبوا لم يفرحوا، وإن أقحطوا لم يقنطوا، جميع وهم آحاد، وجيرة وهم أبعاد متناؤون[(١)] لا يزارون ولا يزورون، حلماء قد ذهبت أضغانهم، وجهلاء قد ماتت أحقادهم، لا يخشى فجعهم ولا يرجى دفعهم وكما قال جل وعزّ: ﴿فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلا وكنا نحن الوارثين﴾. استبدلوا بظهر الأرض بطناً، وبالسعة ضيقاً، وبالأهل غربة، وبالنور ظلمة، فجاءوها كما فارقوها: حفاةً عراةً فرادى، غير أنهم ظعنوا بأعمالهم إلى الحياة الدائمة، وإلى خلود الأبد. يقول الله: ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا أنا كنا فاعلين﴾.

فاحذروا ما حذركم الله، وانتفعوا بمواعظه، واعتصموا بحبله. عصمنا الله وإياكم بطاعته، ورزقنا وإياكم أداء حقه.

خطبة لعبيد الله بن زياد بالبصرة

قال الجاحظ: صعد عبيد الله بن زياد المنبر بعد موت يزيد بن معاوية، وحيث بلغه أن سلمة بن ذؤيب الرياحي[(٢)] قد جمع الجموع يريد خلعه فقال:

يا أهل البصرة انسبوني، فوالله ما مهاجرُ أبي إلا إليكم، ولا مولدي إلا فيكم، وما أنا إلا رجل منكم. والله لقد وليكم أبي وما مقاتلتكم إلا أربعون ألفاً، فبلغ بها ثمانين ألفاً، وأنتم أوسع الناس بلاداً، وأكثره جواداً، وأبعده مقاداً، وأغنى الناس عن الناس. انظروا رجلاً تولونه أمركم يكف سفهاءكم، ويجبي لكم فيئكم، ويقسمه فيما بينكم، فإنما أنا رجل منكم. قال: فلما أبوا غيره قال: إني أخاف أن يكون الذي يدعوكم إلى تأميري حداثة عهدكم بأمري.

خطبة يزيد بن الوليد

هو الخليفة الثاني عشر من بني أمية وهو الذي ولد في الكعبة ولم يولد في الكعبة غيره وأمه من بنات يزدجرد بن كسرى وهو الذي قتل ابن عمه الوليد بن يزيد بن عبد الملك لما رأى منه المنكر.

---

(١) في المطبوع متنادون والصواب ما أثبتناه عن البيان والتبيين ٢/ ١٢٩. (عبد الحميد الرشودي).

(٢) في المطبوع الرياضى والصواب ما أثبتناه عن البيان والتبيين ٢/ ١٣٠. (عبد الحميد الرشودي).

قال الجاحظ: ولما قتل يزيد بن الوليد ابن عمه الوليد بن يزيد بن عبد الملك قام خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

والله يا أيها الناس، ما خرجت أشراً ولا بطراً ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في الملك، وما بي إطراء نفسي، وإني لظلوم لها. ولقد خسرت إن لم يرحمني ربي، ويغفر لي ذنبي، ولكني خرجت غضباً لله ولدينه، وداعياً إلى الله وسنة نبيه، لما هدمت معالم الهدى، وأطفئ نور التقى، وظهر الجبار العنيد [وكثرت حوله الحزق والجنود][1]، المستحلُ لكل حرمة، والراكب لكل بدعة، مع أنه والله ما كان يؤمن بيوم الحساب، ولا يصدِّق بالثواب والعقاب. وإنه لابن عمي في النسب وكفيِّي في الحسب. فلما رأيت ذلك استخرت الله في أمره، وسألته أن لا يكلني إلى نفسي ودعوت إلى ذلك مَنْ أجابني من أهل ولايتي. حتى أراح الله منه العباد، وطهر منه البلاد بحول الله وقوته لا بحولي وقوتي.

أيها الناس إن لكم عليّ ألاّ أضع حجراً على حجر، ولا لبنةً على لبنة ولا أكري نهراً ولا أكنز مالاً، ولا أعطيه زوجاً ولا ولداً، ولا أنقل مالاً من بلد إلى بلد حتى أسدَّ فقر ذلك البلد وخصاصة أهله، بما يغنيهم فإن فضل فضل نقلته إلى البلد الذي يليه ممن هو أحوج إليه منه.

ولا أجمّركم في ثغوركم فأفتنكم وأفتن أهاليكم، ولا أغلق بابي دونكم فيأكل قويكم أضعفكم، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما أجليهم به عن بلادهم وأقطع نسلهم.

ولكم عندي أعطياتكم في كل سنة، وأرزاقكم في كل شهر، حتى تستدر المعيشة بين المسلمين، فيكون أقصاهم كأدناهم.

فإن أنا وفيت فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة والمكانفة، وإن أنا لم أوفِ لكم فلكم أن تخلعوني، إلا أن تستتيبوني، فإن أنا تبت قبلتم مني، وإن عرفتم أحداً يقوم مقامي ممن يعرف بالصلاح، يعطيكم من نفسه مثل ما أعطيكم، فأردتم أن تبايعوه فأنا أول من بايعه ودخل في طاعته.

---

(١) سقطت من المطبوع نقلناها عن البيان والتبيين ٢/١٤١. (عبد الحميد الرشودي).

أيها الناس: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

فلما بويع مروان بن محمد نبشه وصلبه كان يقرأون في الكتب: «يا مبذر الكنوز، يا سجاداً بالأسحار، كانت ولايتك لهم رحمة وعليهم حجة أخذوك فصلبوك».

خطبة الحجاج بعد دير الجماجم

قال الجاحظ: خطب الحجاج أهل العراق بعد دير الجماجم فقال:

يا أهل العراق، إن الشيطان قد استبطنكم فخالط اللحم والدم، والعصب والمسامع، والأطراف والأعضاء والشغاف، ثم أفضى إلى الأمخاخ والأصماخ، ثم ارتفع فعشش، ثم باض وفرّخ، فحشاكم نفاقاً وشقاقاً، وأشعركم خلافاً، واتخذتموه دليلاً تتبعونه، وقائداً تطيعونه، ومؤامراً تستشيرونه، فكيف تنفعكم تجربة أو تعظكم وقعة، أو يحجزكم إسلام، أو ينفعكم بيان. ألستم أصحابي بالأهواز، حيث رمتم المكر وسعيتم بالغدر، واستجمعتم للكفر، وظننتم أن الله يخذل دينه وخلافته، وأنا أرميكم بطرفي، وأنتم تسللون لواذاً وتنهزمون سراعاً. ثم يوم الزاوية وما يوم الزاوية، به كان فشلكم وتنازعكم وتخاذلكم، وبراءة منكم ونكوص وليكم عنكم، إذ وليتم كالإبل الشوارد إلى أوطانها، النوازع إلى أعطانها، لا يسأل المرء عن أخيه ولا يلوي الشيخ على بنيه، حين عضكم السلاح، ووقصتكم الرماح. ثم يومُ دير الجماجم وما يوم دير الجماجم؟! به كانت المعارك والملاحم، بضرب يزيل الهام عن مقيله ويُذهل الخليلَ عن خليله.

يا أهل العراق، الكفرات بعد الفجرات، والغدرات بعد الخترات والنزوةَ بعد النزوات! إن بعثتكم إلى ثغوركم غللتم وخنتم، وإن أمنتم أرجفتم، وإن خفتم نافقتم.

لا تذكرون حسنة، ولا تشكرون نعمة. هل استخفكم ناكث، أو استغواكم غاوٍ، أو استنفركم عاصٍ واستنصركم ظالم، أو استعضدكم خالع إلا تبعتموه وآويتموه، ونصرتموه ورجبتموه.

يا أهل العراق، هل شغب شاغب أو نَعَب ناعب، أو زفر زافر إلا كنتم أتباعه وأنصاره. يا أهل العراق، ألم تنهكم المواعظ؟ ألم تزجركم الوقائع؟! ثم التفت

إلى أهل الشام فقال: يا أهل الشام، إنما أنا لكم كالظليم الرامح عن فراخه، ينفي عنها المدر، ويباعد الحجر، يُكنها من المطر، ويحميها من الضباب، ويحرسها من الذئاب.

يا أهل الشام، أنتم الجُنة والرداء، وأنتم العدة والحذاء.

خطبة أخرى للحجاج أيضاً

قال ابن العربي في محاضرة الأبرار: ومن خطب الحجاج ما روينا من حديث ابن أبي الدنيا. قال حدثني محمد بن الحسين قال حدثنا خلف بن تميم أنبأنا أبو رجاء الهروي عن أبي بكر الهذلي قال: رأيت الحجاج يخطب على المنبر فسمعته يقول:

أيها الناس إنكم غداً موقوفون بين يدي الله عز وجل ومسؤولون فليتقِ الله امرؤ ولينظر ما يعد لذلك الموقف فإنه موقف يخسر فيه المبطلون وتذهل العقول ويرجع الأمر فيه إلى الله لتجزى كل نفس بما كسبت إن الله سريع الحساب، بادروا آجالكم بأعمالكم قبل أن تخترموا دون آمالكم. قال ثم بكى وانتحب وهو على المنبر فرأيت دموعه تنحدر على لحيته.

قلت ولا عجب من الحجاج أن يأمر الناس بالتقوى وهو على المنبر ويذكرهم بيوم الحساب لأن من عادة الأمراء في ذلك الزمان أن يتكلموا كهذا الكلام إذا صعدوا المنابر. فالحجاج إنما أمر بالتقوى وهو على المنبر جرياً على عادتهم في خطبهم وقد ذكرنا لك فيما سبق ما قاله ابن أبي بردة لسليمان بن عبد الملك من أن الحجاج كان يصعد المنبر فيتكلم بكلام الأخيار فإذا نزل عمل عمل الفراعنة وإنما العجب كل العجب منه أن يبكي حتى تتحدر دموعه على لحيته فإن قلنا إنه في قوله كاذب فماذا نقول في بكائه ودموعه. وهذا لعمري في الفعال عجيب.

خطبة اخرى لأبي حمزة الخارجي المتقدم ذكره يوبخ فيها اهل المدينة

قال أوصيكم بتقوى الله وطاعته بسنته وصلة الرحم وتعظيم ما صغرت الجبابرة من حق الله وتصغير ما عظّموا من الباطل وإماتة ما أحيوا من الجور وإحياء ما أماتوا من الحقوق وأن يطاع الله ويعصى العباد في طاعته فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. ندعو إلى سنة الله والقسم بالسوية والعدل في الرعية، إنا والله ما خرجنا

بطراً ولا لهواً ولا لدولة نخوض فيها ولا لثأر قد نيل منا ولكن لما رأينا أن الأرض قد أظلمت ومعالم الجور قد ظهرت وكثر الادعاء في الدين وعمل بالهوى وعطلت الأحكام وقتل القائم بالقسط وعنف القائل بالحق سمعنا منادياً ينادي إلى الحق وإلى طريق مستقيم فأجبنا داعي الله وأيدنا بنصره فأصبحنا بنعمته إخواناً وعلى الدين أعواناً. يا أهل المدينة أولكم خير أول وآخركم شر آخر إنكم أطعتم قراءكم وفقهاءكم فاختانوكم بتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين حتى أصبحتم عن الحق ناكبين أمواتاً غير أحياء وما تشعرون.

يا أهل المدينة يا أبناء المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان.

ما أصح أصلكم وأسقم فرعكم كان آباؤكم أهل اليقين وأهل المعرفة بالدين والبصائر الناقدة والقلوب الواعية وأنتم أهل الضلالة والجهالة استعبدتم الدنيا فأذلتكم والأماني فأضلتكم فتح الله لكم باب الدين فأفسدتموه وأغلق عنكم باب الدنيا ففتحتموه، سراع إلى الفتنة بطاء عن السنة عميٌ عن البرهان صمٌ عن العرفان عبيد الطمع حلفاء الجزع نعم ما أورثكم آباؤكم لو حفظتموه وبئس ما تورثون أبناءكم إن تمسكوا به نصر الله آباءكم على الحق وخذلكم على الباطل كان عدد آبائكم قليلاً طيباً، وعددكم كثير خبيث اتبعتم الهوى فأرداكم واللهو فأسهاكم، تزجركم مواعظ الدين فلا تزدجرون وتعبركم فلا تعتبرون سألناكم عن ولاتكم هؤلاء فقلتم والله ما فيهم عادل أخذوا المال من غير حله فوضعوه في غير حله وجاروا في الحكم فحكموا بغير ما أنزل الله واستأثروا بفيئنا فجعلوه دولة بين الأغنياء منهم فقلنا لكم تعالوا إلى هؤلاء الذين ظلموا وجاروا في الحكم فحكموا بغير ما أنزل الله فقلتم لا نقوى على ذلك وودنا أنا أصبنا من يكفينا فقلنا نحن نكفيكم ثم الله راع علينا وعليكم إن ظفرنا لنعطينّ كل ذي حق حقه فجئنا فقابلنا الرماح بصدورنا والسيوف بوجوهنا فعرضتم لنا دونهم فقاتلتمونا فوالله لو قلتم لا نعرف الذي نقول ولا نعلمه لكان أعذر للجاهل ولكن أبى الله إلا أن ينطق بالحق على ألسنكم ويأخذكم به في الآخرة.

خطبة لواصل بن عطاء وهي خلو من الراء كما ترى

قال: الحمد لله القديم بلا غاية والباقي بلا نهاية الذي علا في دنوه ودنا في علوه فلا يحويه زمان ولا يحيط به مكان ولا يؤوده حفظ ما خلق ولم يخلقه على

مثال شيء سبق أنشأه ابتداعاً وعدله اصطناعاً فأحسن كل شيء خلقه وتمم مشيئته وأوضح حكمته فدل على ألوهيته فسبحانه لا معقب لحكمه ولا دافع لقضائه تواضع كل شيء لعظمته وذل كل شيء لسلطانه ووسع كل شيء فضله لا يعزب عنه مثقال حبة وهو السميع العليم وأشهد أن لا إله إلا الله وحده إلهاً تقدست أسماؤه وعظمت آلاؤه، علا عن صفات كل مخلوق وتنزّه عن شبيه كل مصنوع فلا تبلغه الأوهام ولا تحيط به العقول ولا الأفهام، يُعصى فيحلم، ويُدعى فيسمع، ويقبل التوبة من عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما يفعلون وأشهد شهادة حق وقول صدق بإخلاص نية وصحة طوية أن محمد بن عبد الله عبده ونبيه وخالصته وصفيه ابتعثه إلى خلقه بالبينة والهدى ودين الحق فبلّغ مألكته ونصح لأمته وجاهد في سبيل الله لا تأخذه في الله لومة لائم ولا يصده عنه زعم زاعم ماضياً على سنته موفياً على قصده حتى أتاه اليقين. فصلى الله على محمد وعلى آل محمد أفضل وأزكى وأتم وأنمى وأجل وأعلى صلاة صلاها على صفوة أنبيائه وخالصة ملائكته وأضعاف ذلك إنه حميد مجيد. أوصيكم عباد الله مع نفسي بتقوى الله والعمل بطاعته والمجانبة لمعصيته وأحضكم على ما يدنيكم منه ويزلفكم لديه فإن تقوى الله أفضل زاد وأحسن عاقبةً في معاد ولا تلهينكم الحياة الدنيا بزينتها وخدعها وفواتن لذاتها وشهوات آمالها فإنها متاع قليل ومدة إلى حين وكل شيء منها يزول فكم عاينتم من أعاجيبها وكم نصبت لكم من حبائلها وأهلكت من جنحَ إليها واعتمد عليها أذاقتهم حلواً ومزجت لهم سماً أين الملوك الذين بنوا المدائن وشيدوا المصانع وأوثقوا الأبواب وكاثفوا الحجاب وأعدوا الجياد وملكوا البلاد واستخدموا التلاد قبضتهم بمحملها وطحنتهم بكلكلها وعضتهم بأنيابها، وعاضتهم من السعة ضيقاً ومن العزة ذلاً ومن الحياة فناءً فسكنوا اللحود وأكلهم الدود وأصبحوا لا تشاهد إلا مساكنهم ولا تجد إلا معالمهم، ولا تحس منهم ولا تسمع لهم نبساً.

فتزودوا عافاكم الله فإن أفضل الزاد التقوى واتقوا الله يا أولي الألباب لعلكم تفلحون.

المبحث الثامن عشر
في بيان المنهج الذي يجب
على من زاول الخطابة أن ينتهجه

قد رأينا أن نختم هذه الرسالة بما ذكره الجاحظ من كلام بشر بن المعتمر في الخطابة والمنهج الذي أنهجه لها فتقول:

قال الجاحظ: مرّ بشر بن المعتمر بإبراهيم بن جبلة بن مخرمة السكوني الخطيب وهو يعلم فتيانهم الخطابة فوقف بشر فظن إبراهيم أنه إنما وقف ليستفيد أو ليكون رجلاً من النظارة فقال بشر: اضربوا عما قال صفحاً واطووا عنه كشحاً ثم دفع إليهم صحيفة من تحبيره وتنميقه وكان أول ذلك الكلام: خذ من نفسك ساعة نشاطك وفراغ بالك وإجابتها إياك، فإن قليل تلك الساعة أكرم جوهراً وأشرف حسباً وأحسن في الأسماع وأحلى في الصدور وأسلم من فاحش الخطأ وأجلب لكل عين وغرّة من لفظ شريف ومعنى بديع، واعلم أن ذلك أجدى عليك مما يعطيك يومك الأطول بالكد والمطاولة والمجاهدة وبالتكلف والمعاودة ومهما أخطأك لم يخطئك أن يكون مقبولاً قصداً وخفيفاً على اللسان سهلاً وكما خرج من ينبوعه ونجم من معدنه، وإياك والتوعر فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك ويشين ألفاظك ومن أراد معنى كريماً فليلتمس له لفظاً كريماً فإن حق المعنى الشريف، اللفظ الشريف، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما وعما تعود من أجله إلى أن تكون أسوأ حالاً منك قبل أن تلتمس إظهارهما وترتهن نفسك بملابستهما وقضاء حقهما.

وكن في ثلاث منازل فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقاً عذباً وفخماً سهلاً ويكون معناك ظاهراً مكشوفاً وقريباً معروفاً. أما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت وأما عند العامة إن كنت للعامة أردت، والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني العامة. وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال. وكذلك اللفظ العامي والخاصي فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك ولطف مداخلك واقتدارك على نفسك أن تفهم العامة معاني الخاصة وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدهماء ولا تجفو عن الأكفاء فأنت البليغ التام. فإن كانت المنزلة الأولى لا تواتيك ولا تعتريك ولا تسنح لك عند أول نظرك في أول تكلفك وتجد اللفظة لم تقع موقعها ولم تصر إلى قرارها وإلى حقها من أماكنها المقسومة لها والقافية لم تحل في مركزها وفي نصابها ولم تتصل بشكلها وكانت قلقة في مكانها نافرة في موضعها فلا تكرهها على اغتصاب الأماكن والنزول في غير أوطانها، فإنك إذا لم تتعاطَ قريض الشعر الموزون ولم تتكلف اختيار الكلام المنثور لم يعبك ترك ذلك أحد وإن أنت تكلفت ذلك ولم تكن حاذقاً مطبوعاً ولا محكماً لسانك بصيراً ما عليك وما لك عابك من أنت أقل عيباً منه ورأى من هو دونك أنه فوقك، فإن ابتليت بأن تتكلف القول وتتعاطى الصنعة ولم تسمح لك الطباع في أول وهلة وتعصى عليك بعد إجالة الفكرة فلا تعجل ولا تضجر ودعه بياض يومك أو سواد ليلك، وعاوده عند نشاطك وفراغ بالك فإنك لا تعدم الإجابة والمواتاة إن كانت هناك طبيعة أو جريت من الصناعة على عرق فإن تمنع عليك بعد ذلك من غير حادث شغل عرض ومن غير طول إهمال فالمنزلة الثالثة أن تتحول من هذه الصناعة إلى أشهى الصناعات إليك وأخفها عليك فإنك لم تشته ولم تنازع إليه إلا وبينكما نسب والشيء لا يحن إلا إلى ما يشاكله وإن كانت المشاكلة قد تكون في طبقات لأن النفوس لا تجود بمكنونها مع الرغبة ولا تسمح بمخزونها مع الرهبة كما تجود به مع المحبة والشهوة فهكذا هذا.

قال بشر فلما قرئت على إبراهيم قال لي: أنا أحوج إلى هذا من هؤلاء الفتيان.

ومما يحسن أن يذكر في هذا الباب ما نقله الجاحظ أيضاً عن إسحاق بن حسان ابن نوهة من أنه قال: لم يفسر البلاغة تفسير ابن المقفع أحد قط. سئل ما البلاغة؟ فقال: البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة فمنها ما يكون في السكوت ومنها ما يكون في الاستماع ومنها ما يكون في الإشارة ومنها ما يكون في الحديث ومنها ما يكون في الاحتجاج ومنها ما يكون جواباً ومنها ما يكون ابتداءً ومنها ما يكون شعراً ومنها ما يكون سجعاً وخطباً ومنها ما يكون رسائل. فعامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى والإيجاز هو البلاغة فأما الخطب بين السماطين وفي إصلاح ذات البين فالإكثار في غير خطل والإطالة في غير إملال وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك كما أن خير أبيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته.

قال الجاحظ: كأنه يقول فرق بين صدر خطبة النكاح وبين صدر خطبة الصلح وخطبة المواهب حتى يكون لكل فن من ذلك صدر يدل على عجزه فإنه لا خير في كلام لا يدل على معناك ولا يشير إلى مغزاك وإلى العمود الذي إليه قصدت والغرض الذي إليه نزعت. قال فقيل له أي لابن المقفع فإن مل المستمع الإطالة التي ذكرت أنها حق ذلك الموقف؟ فقال: إذا أعطيت لكل مقام حقه وقمت بالذي يجب من سياسة ذلك المقام وأرضيت من يعرف حقوق الكلام فلا تهتم لما فاتك من رضا الحاسد والعدو فإنه لا يرضيهما شيء وأما الجاهل فلست منه وليس منك ورضا جميع الناس شيء لا تناله وقد كان يقال «رضاء الناس شيء لا ينال». انتهى.

***

هذا ما أردنا جمعه وتلفيقه في هذه الرسالة ونسأل الله تعالى أن ينفع به طالبيه إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير وقد وقع الفراغ من تسويدها لإحدى وعشرين ليلة خلت من شعبان سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة بعد الألف[1].

---

(١) لقد قمت باستنساخ هذا الكتاب عن النسخة الوحيدة التي كان يحتفظ بها الصديق المرحوم مصطفى علي والتي قدمها له في وقته معروف الرصافي الذي جلبها معه من الآستانة وقد وقع الفراغ من استنساخها في منتصف شهر تموز سنة ١٩٦٨. (عبد الحميد الرشودي).

الرؤيا في بحث الحرية

للكاتب العثماني الشهير
المرحوم محمد كمال بك

مع ترجمة حياته

تعريب الفاضل معروف افندي الرصافي

محمد نامق كمال بك

أكتب كتّاب الأتراك وأشعر شعرائهم في القرن الماضي
ولد سنة ١٢٥٦ وتوفي سنة ١٣٠٦

هذه الترجمة ملخصة من رسالة كتبها رفيق صباه صاحب السعادة أبو الضياء توفيق بك الكاتب التركي. ولد كمال بك المشار إليه في قصة (تكفور طاغي) سنة ١٢٥٦ هجرية وكان جده (أبو أمه) محصلاً هناك والمحصل لقب قديم في الدولة فأرخ عارف أفندي أحد شعراء تلك الأيام مولده بهذا المصراع:

«ايردي شرف بودهرره محمد كمال آيله»

ومعناه بالعربية (فقد تشرف هذا الدهر بمولد محمد كمال) وقد تسلسل كمال بك من بيت عريق في الحسب والنسب فوالده (مصطفى عاصم بك) وجده (شمس الدين بك) القرين الأول لجلالة السلطان (سليم الثالث) ووالد جده القبطان (أحمد راتب باشا) من نوابغ الشعراء ووالد هذا (طوبال عثمان باشا) الصدر الأعظم المشهور ومن أقوال صاحب الترجمة في فضل النسب (إن مزايا الحسب والنسب من الأمور التي لا يستطاع القول إنها مما يرغب فيه أو يسعى إليه فإن من خالط الناس واختبر أخلاقهم تحقق أن المولود من نسب رفيع أفضل من المولود من نسب دنيء على أن طيب أرومة هذا الرجل لا تزيد شيئاً في تعريف فضله ولو فرضنا أنه من أصل دنيء لكان كفواً لاكتساب الفخر والمجد بجده واجتهاده وإيراثهما لأعقاب أعقابه) فلما ترعرع دخل في مدرسة بيازيد فقضى فيها بعض سنين ثم انتظم في سلك تلامذة مدرسة (الوالده) لكنه لم يمكث فيها إلا بضعة

أشهر فخرج منها سنة ١٢٦٨ وهو في الثانية عشرة من عمره فقضت الأحوال أن يسير والده بمهمة إلى (قارصة) فلم يعد يستطيع مزاولة الدرس وذلك دليل على أن ما اشتهر به بعد ذلك من العلم والفضل إنما بلغ إليه بالجد والاجتهاد من تلقاء نفسه لا بواسطة المدارس وأول ما جال بخاطره وأخذ بمجامع قلبه في أوان شبابه الشعر فنظم القصائد الحسان وكان أهل الآستانة يتناقلون أقواله ويتمثلون بها ويتحدثون به وبذكائه وظفره حتى لقبوه (نامق) وأول شعر اشتهر به قصيدة نظمها وهو في السابعة عشرة من عمره قال في مطلعها:

ظهوراتك كثرت بيبرتو نور خدا دندر   تلون هيأت اشياده تأثير ضيا دندر

معناه أن للكثرة (ربما يريد الجماعة أو الاتحاد) لوناً أو شكلاً حاصلاً من انعكاس نور الله كما أن ألوان الأشياء في الطبيعة ناتجة عن انعكاس نور الشمس، وسار كمال بك في نسق شعره على خطوات الشاعرين التركيين المفلقين (نفعي وفهيم) فبلغ من ذلك شأواً عظيماً ونبغ بالأشعار الحماسية والفخرية ومن قوله في الفخر:

بزا اول عالي همم أرباب جد واجتهاد زكيم   جهانكيرانه بر دولت جيقار دق بر عشيرتدن

معناه (نحن نشأنا من أمة حقيرة وبجدنا واجتهادنا أنشأنا دولة عظمى فتحت العالم) وفي سنة ١٢٧٧ تولى تحرير جريدة (تصوير افكار) وكان مع ذلك يزاول الترجمة في الباب العالي ومن هذا التاريخ أخذت أفكاره وآراؤه في الظهور فلم يغادر موضوعاً أدبياً أو فلسفياً إلا طرقه وأجاد فيه فلقبوه (كمال) بدلاً من (نامق) وكانت جريدة (تصوير افكار) هذه فاتحة النهضة التركية الحديثة من حيث الإنشاء والأدب فهي أول جريدة تركية خاضت في المناظرات الأدبية التي استلفتت انتباه أهل اللسان التركي وأهم تلك المناظرات ما قام بينها وبين جريدة (روزنامة جريدة حوادث). وكانت حدّاً فاصلاً بين الإنشاء التركي القديم والإنشاء التركي الحديث ومن ذلك الحين أخذت الآداب الحديثة في الانتشار هناك وكثر أشياعها ومدعوها واتفق إذ ذاك سفر العلامة شناسي مؤسس جريدة (تصوير افكار) إلى باريس لدواع اقتضت ذلك فعهد بإدارة جريدته إلى كمال بك سنة ١٢٨١ هجرية وكان في ريعان الشباب فاعتزل العلم والشعر وانقطع إلى السياسة بالرغم منه ولا يخفى ما في ذلك

من التكلف والمشقة مما لا يفلح فيه إلا نوابغ الرجال القادرون على تكييف مواهبهم حتى تطابق وظائفهم ولو اقتصر صاحب الترجمة على نظم الشعر لبلغ منه مبلغاً فاق به (نفعي) الشاعر الشهير ولكنه لو فعل ذلك ما استطاع ما استطاعه من خدمة ملته ووطنه خدمة كان يسعى في سبيلها ليله ونهاره. لا نقول ذلك امتهاناً للشعر فإننا نقدره حق قدره ولكننا نرى له ما نرى للنثر من التأثير في ترقية شأن الآداب. ومن الشواهد على ذلك (هيغو وتيرس) العالمان الفرنساويان الشهيران فهيغو أشعر شعراء الفرنسيس في القرن التاسع عشر ولكنه لم ينفع أمته بنظمه كما أفادها تيرس بأدبه وسياسته.(وجملة القول أن كمال بك اندفع بكليته إلى السياسة وعلم الأخلاق وهما ركنا الأدبيات فبث بين أبناء لغته روحاً عصرية نشطتهم وفتحت عيونهم وقلوبهم وبعد أن كنت لا ترى بين الأتراك عشرين كاتباً أصبح كتّابهم يعدون بالمئات والألوف والفضل في ذلك لصاحب الترجمة فإنه هو الذي أحيا فيهم حب العلم وحبب إليهم الأدب بما كان ينشره بين ظهرانيهم أو يشنف بها آذانهم من المقالات الرنانة في (تصوير افكار) وغيره مما قد ألبس اللغة التركية حلة عصرية جديدة (وأول ما نشر على نفثات أقلامه رسالة (دور استيلاء) طبعت سنة ١٢٨٣ (قال أبو ضياء) وقد أملى عليّ هذه الرسالة في الساعة الثالثة من الليل في اليوم الحادي عشر من رمضان المبارك سنة ١٢٨٣ هجرة فخبرت مقدرته على الإنشاء فإنه أوعز إليّ أن أتناول القلم والورق ثم أخذ يملي عليّ فقال (وقتاكه مقدما) فلم أتمالك نفسي عن التوقف محتاراً فقال ما بالك لا تكتب فقلت لا أعرف حتى الآن عبارة تبدأ بلفظ (وقتاكه) وكنت أظن أنك تخاطبني في شأن من الشؤون فتبسم وقال: (اكتب ما أقول لك وستعلم) وما زال يملي عليّ وهو يخطر ذهاباً وإياباً تارة يقف وطوراً يطوف غرف المنزل حتى انتهت الرسالة في الساعة العاشرة فجاءت كما قيل (كالفاتحة مكتوبة على ارز) وما زال ذكرها متغلباً على كل ما كتبه بعد ذلك (ومن مواهبه الخصوصية حدة اللسان وقوة الحجة فإنه لم يناظر كاتباً أو خطيباً إلا ظهر عليه وأفحمه) ومن آثار فضله أنه أدخل الآداب التركية في دور جديد فقد كان كتّاب الأتراك منذ ستماية سنة سائرين على خطة واحدة في آرائهم وإنشائهم فجاء كمال بك فنوّع الإنشاء تنويعاً هو أساس النسق التركي الحديث

(ومما يذكر له أنه لم يستخدم قلمه للهجو ولا أدخل في إنشائه ألفاظاً بذيئة أو معاني مخجلة وكان إذا كتب في المواضيع المدنية مثل الحقيقة تمثيلاً واضحاً يفتن المطالع ولو كان من المعطلين وكان يستخدم ألفاظاً لغوية لم يألفها العامة لكنه كان يسبكها في قالب يسهل عليهم فهمها) وكان كثير المطالعة دقيق التنقيب والبحث حتى قيل إنه لم يغادر كتاباً تركياً أو فارسياً مطبوعاً أو غير مطبوع من مؤلفات الأتراك أو ما ترجموه عن الألمانية والفرنساوية والإنكليزية إلا طالعه وتبحر فيه وكان قوي الذاكرة إلى حد يفوق التصديق حتى يكاد لا ينسى شيئاً نظره أو سمعه فقد يتلو عليك ألوفاً من الأشعار الفارسية والتركية والعربية والإفرنسية وكان متمكناً من الفقه وعلم الكلام مدركاً لأكثر المسائل الغامضة المتعلقة بهما وقد طالع علم الحقوق على العلامة الفرنساوي الشهير (إميل افولا) ودرس فني الاقتصاد والسياسة أما التاريخ فقد كان من أكبر علمائه. وهاك أشهر مؤلفاته وترجماته: (تراجم الأحوال) وترجمة صلاح الدين الأيوبي، والسلطان سليم، والفاتح وامير نوروز (حكايات وروايات وطن وهي رواية ترجمت إلى اللغات الألمانية والفرنساوية والروسية) وكل نهال، وعاكف بك وزواللي جوجق، وانتباه، وجزمي (رسائل) (دور استيلاء) (وبارقهء ظفر) وفانيزه (وحكمة الحقوق) و(مكتوب إلى عرفان باشا) و(به بيزون مؤاخذه سي) (وتخريب) (وتعقيب) و(مقدمة جلال) و(بهار دانش) و(منتخبات تصوير افكار) (مقالات متنوعة) تصوير أفكار ومخبر وحريث وعبرة وبصيرة وحديقة (واتحاد) و(صداقت) وغير ذلك من المقالات التي يكتبها إلى أصدقائه وفيها الحكم الفلسفية والأدبية. (ترجماته من اللغات الافرنجية) شرائط الاجتماع (تأليف روسو) وروح الشرائع (تأليف مونتسكيو) وبعض كتابات باكون وفولني وغيرهما وقسم كبير من كتابات كوندرسه تحت عنوان (تاريخ ترقيات افكار بشر) وكان في أثناء أعماله هذه مشتغلاً بتأليف التاريخ العثماني وهو تاريخ مطول بحث فيه عن عظمة هذه الدولة وما مرت به من الأدوار من أول عهدها إلى الآن له مقدمة يصح أن تسمى وحدها تاريخ الإسلام لأنها حوت كل ما وقع من المسلمين من البعثة إلى السلطنة العثمانية وكل ما وافق ذلك من الحوادث في آسيا وأفريقيا وأوروبا والمقدمة المشار إليها مكتوبة على نحو ألف وخمسماية طلحية من الورق

ولكن من موجبات الأسف أن مطالعتها منعت ثاني يوم ظهورها لوشاية بعض ذوي الأغراض فحفظاً لآثار هذا الفاضل نرجو أن يعاد نشرها مع ما تم تأليفه من هذا التاريخ وهو أربعة أجزاء تنتهي بوقائع السلطان سليم القانوني (وكانت وفاته بعلة الخناق الصدري فلم تمهله إلا عشرة أيام فقضى بعد ظهر الثامن من ربيع الأول سنة ١٣٠٦ هجرية).

انتهى[1]

---

(١) وجدت هذه الترجمة منشورة بنصها في كتاب «تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر» لجرجي زيدان ٢/ ٩٣ ـ ٩٨، الطبعة الثانية، مطبعة الهلال، مصر، سنة ١٩١١. (عبد الحميد الرشودي).

مقدمة

هذه هي الرؤيا الشهيرة بمعانيها الطيبة، وبألفاظها المستعذبة. طيف الأديب الكبير شهيد الحرية والدستور المرحوم (محمد نامق كمال بك) عربها السالك على أثره في العلوم والمعارف والمعبر عن رؤياه بمرآة عرفانه الأديب المتقن والشاعر اللسن شاعر العراق على الإطلاق معروف أفندي الرصافي.

ونشر صاحب امتياز جريدة (بغداد) الغراء الحر الصادق حضرة مراد بك قدراً يسيراً منها في جريدته بعد أن أخذ المأذونية من شبل ذلك الضيغم حضرة أكرم بك (بدلالة الحر الماجد والأفضل الواحد منار الأداب وعلم مكارم الأخلاق الهمام الأوحد حضرة أبو الضياء توفيق بك دام علاه) وبعد ذلك صرف النظر عن نشرها فرأينا احتياج الأمة إلى فوائدها الكثيرة وفرائدها المستنيرة فأحببنا نشرها جملة شوقاً إلى نشر المعارف وذويها وطمعاً بذكر الكمالات وبنيها وخدمة لأبناء الوطن وتذكرة لأحرار هذا الزمن فاسئل (كذا) الله أن يوفق الأمة للانتفاع بها والاقتباس من أنوار حريتها. إنه على ذلك قدير.

م ر. د.

بعدما وزعنا جريدتنا التي صدرت يوم السبت على قرائها أخذنا نطالع ما نشرته الصحف في ذلك اليوم فقضت النوبة بمطالعة صحيفة الشرق الغراء وكان ما ورد إلينا منها في ذلك اليوم العدد ٢٠٠ فبينما نحن نقرء (كذا) منها مقالة كانت قد نشرتها تحت عنوان الحرية إذ طلع علينا رجل تلوح عليه علائم السياحة وتتأرج منه نوافح الزكانة والرجاحة فبعد أن حيانا بالسلام جلس في أخريات المجلس.

أما نحن فلم نزل نقرأ وهو بمرأى منا ومسمع فلما أتممنا تلاوتها تبسم متعجباً منا وقال:

إني كنت قد رأيت رؤيا منذ أيام وأظنها بل يقيني أنها سر مقالتكم هذه فحبذا لو أعرتموني أسماعكم وساعدتموني على سردها إليكم أيها الكرام.

فلما سمعنا مقاله وقد أعجبنا بطلاقة لسانه وحيرنا بفصاحة بيانه ولم يكن لنا إذ ذاك مانع من استماع مقالته أحببنا أن نستمع ما يقصه علينا من رؤياه فأعرناه الأسماع وقلنا له شأنك والحديث فاندفع في المقال وهو ينسج الكلام على هذا المنوال:

وما الكون إلا كالخيال وطالما	رأينا مثال الكون في عالم الرؤيا
إذا قست ماضيه بمستقبل ترى	كما قبل أحلاماً بأحوالها الدنيا

مساء اليوم الرابع والعشرين من صفر الخير كنت قد ذهبت إلى قصر في بستان قرب خليج ناظر على البحر فجلست في جانب كوة من كوى ذلك القصر مطلقة على البحر وقد انتشرت في فضاء خيالي من أحوال هذا العالم أوهام وضربت من غرائب آلامه في فؤادي خيام.

أما البحر فقد كان رهواً سوى أن ما كان يتكون في لجحه الخضر من صغار الأمواج بسبب نسمات الرياح يخيل للناظر أنها موكب طيور بيض في أرض خضراء.

وأما الهواء فقد كانت نسماته عليلة تحكي برقتها قلب العاشق تجاه المعشوق وكانت أوراق الأشجار المهتزة بهبوب تلك النسمات تصور للرائي أن لا فرق بينها وبين طرة غانية اهتزت بضربات قلبها الشفيق على طفل لها طالما هجرت لراحته الوساد وباتت ولم تذق طعم الرقاد.

ثم إني بما عراني إذ ذاك من غرائب الأحوال أحسست أن نور بصري قد ابتدأ ينقص وظننت أن ما صورته المشاهدة في لوحة خيالي ليس إلا من آثار نصبي الغرامي.

ثم رمقت السماء بطرفي فإذا الشمس قد انحدرت نحو مغرب استتارها ممزقة ما عليها من السحاب فكأنها رجل قد قوض بناء مجده الدهر بعدما ضرب على هام السماكين أطنابه فشق من جزعه الجيوب وانجرَّ معتزلاً عن الناس إلى غار الخمول. وبعيد غيبوبتها أخذ لون الأرض يصور برعب غبرته مقابر الفناء تجاه عيني، حتى لم يبقَ في أطراف الشمس سوى ما يحكي حمرة نار يصح أن تكون أنموذج دم قد امتزج بأدمع جرت من مقلة يتيم وصار كلما مضى وقت الغروب أنت في نواحي الأرض دهشة واستولت على الكون منها بهتة وحيرة.

وقد طفقت إليها ثم تأنّ (كذا) فارة إلى آجامها والطيور تنعب ذاهبة إلى أوكارها حتى لم يمضِ من الوقت ما يسع نحر جزور إلا وقد هدأت الأصوات وصرت لا أسمع غير تغريد عندليبين في البر ونغمة مترنمين في البحر.

أما أنا فقد اعترى قلبي الخفقان من هول ما شاهدت وحجبت بصري عن النظر ستور الظلام التي أرخاها الليل على الأرجاء حتى احلولك واشتدت ظلمته بحيث لو كنت أقبض على الدجى بكفّي لأمكن. وصيّر الظلام تلك الأشجار التي كنت أتنعم في ظلالها هائلة في عينيّ كأن كلاً منها غول تعرضت لي في مهمة قفر.

كأن وجه الأرض قد زوى إلى داخلها. أو ظلمات القبور قد خرجت إلى سطحها. كأن الموت قد تشخص متلفعاً بثياب الحداد فأخذ يطوف في الأطراف. كأن يد القهار قد قبضت على هذه الأرض فرمت بها في مهاوي العدم والنسيان كأن الدماء المائرة التي سفكتها سيوف الظلم من شهداء الحرية قد انصبت في هيئة بحر

أحاطت أمواج الحمية منه بالجبال ثم جمدت فحفظت بالانجماد هيئة انتفاخها على سطح ذلك البحر.

فعند ذلك أردت أن أجيل الطرف في أطرافي فلم يتعلق (لشدة دهشة الحال) نظري بشيء مما هنالك فكأن نور بصري لا جرأة له أن يتجاوز الحدقة إلى الأهداب.

فأطرقت وأنا أناجي الله في سري بهذه الخطرات: يا رب! كم مظلوم يسفك دمه تحت سدول هذا الظلام المرخاة بحيث لا يراه أحد سواك، كم غدار يحد شفرته غدره لرقاب الغافلين ولا يعلم به أحد غيرك، كم يتيم تسيل سيلان الميزاب دموع عينيه ولا يطلع عليه أحد عداك، كم هضيم قد اهتضمته يد الظلم فهو يستغيث ولا يسمعه أحد سواك!...

فبينا أنا مستغرق الفكر في تيار هذه المناجاة، إذ هاجت زعازع رأيت منها كأن القيامة قد قامت حتى سمعت من الكوى التي كنت جالساً جانبها صكة تستك لها الآذان فانفتحت كأنها باب قلعة انقلعت بقنابل لفظتها أفواه مدافع المحاصرين فالتفت عند ذلك مذعوراً فرأيت نوراً ساطعاً قد قام عموداً على الأرض له من السنا ما يكاد يخطف الأبصار ومن السعة ما يحيط بكثير من الممالك والأمصار.

ثم أمعنت النظر فإذا الزوابع يتلوها غمام قد غمت به الآفاق سوى أن البدر المنير كان من بين ذلك الغمام كاليد البيضاء شاقاً لبحر تلك الظلم نصفين وحين عطفت النظر إلى البحر رأيت أمواجه المتلاطمة بحيث لو قلت إن كلاً منها كأنه جبل سيال لكان صحيحاً لا بل لم تكن تلك من الأمواج في شيء، فكأنها وهي تمثل هول القيامة ـ قد تكونت من صلاب الصخور فأخذت تقطع بتلاطمها الأطواد المشمخرة وتضرب بعضها ببعض فتقذفها في أبعاد غير متناهية مما هنالك! أو كأنها اكم من الجلامد قد عرتها الزلازل فجعلتها تهتز وتزلزل على الدوام.

أما سنا البدر الذي كان مطروراً به رداء الظلماء من بين ذلك الغمام فلا يكفي في بيانه أنه مجرد نور كان يترقرق على سطوح تلك الأمواج بل كان يصور لي بهيئة انعكاسه أن مجرة الفلك قد هوت من هول تلك الزوابع فوقعت بين هاتيك الجبال فهي في كل لحظة بصعودها وهبوطها مع الأمواج تتراءى في شكل جديد! أو كأن

هيئة انعكاس ذلك النور نهر شفاف قد جرى بين تلك الصخور فله من اصطدامه بها خرير يبلغ العيوق.

بيد أن ذلك النور لم يلبث أن أخفاه السحاب فكان كلمح البصر بين انفتاحه وانطباقه وبعد أن اختفى لم يظهر للعيان مرة أخرى.

فكأنه برق تألق في الحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

وبعد هذا جعلت لوامع البروق تأتلق في الآفاق وعيون الغمام تسكب الغيث في النواحي ولا انسكاب دموع عاشق قد صنعته يد البين بعدما سقاه الهوى كأس الحب دهاقا.

فكلما هبت الرياح العواصف حكت بدهشتها دهشة الزلازل!... وكلما جلجلت السماء خلت من هزيم رعدها أن الأرض تأن!... وكلما أومض البرق وارتعج تبينت تلك السحب المكفهرة تقذف شعلاً من النيران كأنها بركانات!.

ولم تمتد هذه العوارض أكثر من نصف ساعة لكن كرة الأرض لم تزل إذ ذاك تتدحرج في أمواج تلك الظلمة كأنها قطعة من جبل اجترفها بتياره السيل الجراف!

وقد طالت عليّ تلك الليلة بحيث خلت أنها موصول بها الدهر أجمع أو أن صباحها مات فهو منوط بيوم التناد!...

أما أنا فيما عرا أعصابي بتلك الدهشة من الاضطراب، وعرض في قلبي من الانقباض كنت مسلوب الراحة عديم القرار وقد بقيت حتى مطلع الفجر أدور في حجرتي منشداً قول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الأصباح منك بأمثل

ثم غلبني السهر، حتى صارت أجفاني تقع منطبقة كأنها مريض اضطجع على الوساد. فما اضطجعت في زاوية من زوايا الحجرة إلا وقد استغرقت في النوم آه! واهاً لها من نومة زادت بها لذائذ الحياة! فلو أن صبياً احتضنته أمه وقد أخذت تكرر برقيق صوتها الأناشيد لأجل تنويمه أو عاشقاً تيمه الحب وقد توسد زند عشيقته ملتفاً بغدائرها لما احتمل أن ينام نومة هي أهنى من هذه النومة!...

رأيت في تلك النومة رؤيا أفدي لها وإن كانت طيف خيال ألف حقيقة وأبذل دون كل آن منها أربعين سنة من العمر وإن لم تزد على أربعين دقيقة!...

رأيتني كأني في صحراء وقد طلعت الشمس مشرقة من الأفق فأخذت تكسو ما تمر عليه من الأماكن برداء من أشعة أنوارها الساطعة غير أن ضياءها لم يكن كما هو معهود لنا الآن بل كان كأنه مايعة من المايعات! كما أن الألوان التي كنت أراها في تلك الرؤيا ليست كما نعهدها في اليقظة بل كأنها جوهر سيال ترى في العيان وإن لم تتعلق بجسم من الأجسام! . . .

فما مر من الزمان ـ والحالة هذه ـ دقيقتان إلا وقد رأيت تلك الأنوار تستطير منتشرة وتلك الألوان تستفيض منحدرة من سائر الأشجار والأزهار والأنجاد والأغوار حتى أن أوراق الأشجار كانت تحكي في لطافتها قطعاً رقيقة من السحاب منتثرة في السماء وقت الأسحار تضاهي ـ وهي على الأغصان ـ كواكب مشرقة الأنوار.

ثم رأيت على الروابي ما له نصف حجم البدر من فرائد الجمان المثقوبة وقد اتخذت فيها أوكارها آلاف الطيور التي كل منها في تلونه كالحرباء.

ورأيت في السهول ما هو كأمثال الهضاب من حجارة الماس المنحوتة وقد برزت في ساحة التماعها آلاف البهائم الرائعة.

وكان في ذلك الصباح المبارك من المسرة والنشاط ما أحس منه كل إنسان أن روحه تنمو في بدنه آناً بعد آن وأنها تزايدت بحيث صارت الحياة تستفيض من جميع جسده حتى كأن الحياة سارية في جميع أجزاء العالم: فالأزهار كالهزار كانت تتواثب مغردة من غصن إلى غصن والياسمين يتنفس متلاعباً في الهواء تلاعب الحمام.

ولما سرحت النظر في أطرافي رأيت من الازدحام ما ظننت به أكثر من نصف أبناء الوطن كانوا مجتمعين هناك.

فبينما كان كل منا يسرح طرفه منبهراً بما قد جاوز حد الطبيعة من لطائف تلك البدائع المعجزة التي أظهرتها يد القدرة إذ نشأ من الأفق سحاب رقيق يحكي بحمرته شعلة نار وأخذ يتمدد في الآفاق رويداً رويداً.

ثم لاحت لنا بين ذلك السحاب فتاة يترشح منها ماء الدلال ويتلألأ من وجهها

رونق الحسن والجمال بحيث يليق أن تعتبر «آلهة الحسن» في نظر الوثنيين. وصار كلما ازداد السحاب تمدداً ازداد شخصها ظهوراً في العيان حتى انتصبت قائمة تجاه الأنظار وقد سترها من ذلك السحاب إزار من ركبتيها إلى ما فوق سرتها ورفعت طرفاً على كتفها الأيمن متشحة به وأنزلته إلى ما بين ثدييها.

وهي فتاة قوية البنية طويلة القامة في اعتدال تبدو قمراً وتميس غصناً وترنو غزالاً.

إذا لمح الطرف باهر جمالها وناعم بدنها رأى كأن الشمس من الأول ولطائف وشي الربيع من الثاني قد تمثلا بإزائه في شكل إنسان. وقد كان فرعها الذهبي المرسل على متنها يحكي أشعة الشمس وقت طلوعها، وكانت إذا رنت أنفذت في القلوب لحاظها كأنها تستكشف بها خفيات الأسرار. إذا عاينت ثغرها البسام قلت:

كأنما يبسم عن لؤلؤ   منضد أو برد أو أقاح

أو نظرت إلى جيدها الحالي وهو عاطل قلت:

فماذا أجيد قد بدا وهو عاطل   لعيني أم هذا عمود من الصبح

أو تصفحت صحائف الدلال في صدرها:

أقرأتك الجمال حرفاً بحرف   وهو في صدرها المطرز سطر

وقد ركب عليه حقان يسميان ثديين وليسا بثديين بل كأن قرص البدر قد قسم نصفين فعلق كل واحد منهم في جهة من ذلك الصدر.

وقد كان جسمها الشفاف من اللطافة بحيث ترى ألوانه المنعكسة أنواره في ذلك السحاب الذي اتزرت به.

وبينما هي تلتف بذلك السحاب إذ رأينا شعرها وقد اقشعر كشعر لبدة الأسد عندما ينقبض على براثنه للوثبة ولاحت منها علائم الغضب حتى اغرورق جبينها في نور أحمر وقرن التقطيب بين حاجبيها وعادت كأنما ترتمي من نظرها الشزر شرار في مسارح لحظاتها الغضبية.

وبعدئذٍ ابتدأت من منتهى الأفق تمشي نازلة إلينا مشي مقيد فتتقدم نحونا قدماً قدماً.

اما أنا فقد كنت أحس لقلبي مع هذا الشخص النوراني تعارفاً وائتلافاً وأجد في صدري منه انشراحاً، وكنت إذ ذاك أقول في نفسي إن ما أراه خيال ليس إلا وأيضاً أقول في خاطري أبشراً يكون هذا أم ملكاً كريماً، وإن كان ملكاً فهل يتيسر أن تكون بيننا وبينه معارفة ما؟

فبينما كنت ـ وأنا في حال بين الجزم والتردد ـ أمعن النظر في غريب طرزها وعجيب طورها ولطيف شخصها إذ رأيتها كلما رفعت قدماً ووضعت أخرى تبيّن لي معها قطع كثيرة من السلاسل تقع في طريقها فعند ذلك تحققت أن هذا الشخص اللطيف هو التمثال السماوي ـ للحرية ـ التي لم أزل أسير هواها مسرحاً أنظار أفكاري في تخيل جمالها الباهر العجيب.

فلما قربت منا (الحرية) بحيث صارت الجماعة بمرأى منها ومسمع رفت فوق ربوة مشرفة وراست بالتحقير سهام ألحاظها الغضبية ورمت بها من حولها من القوم وصاحت صيحة كادت تقطع بفزعها الأكباد حتى خر القوم صعقين ولكل عضو من أعضائهم هزة كما انتفض العصفور بلله القطر فكأنهم قد تفرقعت بينهم الصواعق.

فلما رأت منهم هذا الاندهاش الدال على أن كلاً منهم جبان رعديد بدا منها هيجان ناري كأنه برق تجسم وجعلت تناديهم تقول: أيها الراقدون في نوم الغفلة!... أيها المؤتلفون بالانحطاط والسفالة!... أيها العابدون لأوثان الإساءة!... أيها العائلون لذل الجبن والانذعار!... أيها المرتكبون كل مذلة وشنار!...

أيوم المحشر تفتحون عيونكم؟ ألأجل تسليمها إلى مالك تحفظون أطواق الاسارة التي في رقابكم؟ ألأجل هذه الحياة الفانية ترضون أن تذكر ألسنة الذم شنيع جبنكم إلى الأبد؟ هيهات هيهات لما تزعمون!

أيها الراقدون في نوم الغفلة! إن الصانع القدير جلت عظمته خلق الأبصار لأجل الاعتبار بالنظر إلى آثار رحمته وبديع صنعه وأنتم معرضون عن هذه الحكمة الجليلة تجهدون أن تبصروا بخيالاتكم أو بآذانكم!... عيونكم مفتحة وأنتم نيام كأنكم أرانب وإذا أغمضتموها فأنتم أموات! أعقل امرئ منكم قد حنكته التجارب لا يصيب في نظره من الحقيقة ولو قدر رؤية الصبيّ الأكمه! وهذا سعيكم الذي

سعيتموه لأجل تنبيه أفكاركم سعي قليل لا يساوي أجرة الغسال الذي يغسل أثوابكم من أدرانها.

لا تبعدوا أبدانكم عن فراشة الراحة فإن ليالي العدم إليكم آتية وها هي بكم ملمة وعليكم نازلة وعما قليل لتصبحُنّ لا تستطيعون السعي ولو رغبتم فيه وعزمتم عليه ولتكونن أبصاركم لا تطيق النظر وإن كانت منفتحة ولتقصرن أيدي أفكاركم عن إدراك الحقائق ولو توغلت في تحريها لتعودن فرش منامكم تراباً وإن كانت من الحديد.

ارقدوا!... ارقدوا!... فلا يلفى لتبديل غفلة الحياة برقدة الممات طريق أسهل من هذا لديكم..

أيها المؤتلفون بالانحطاط والسفالة!... إن الخالق عزت كلمته قد أوجدكم مستعدين إلى أن تكونوا مظهراً لأنواع السعادة الدنيوية والأخروية وأنتم تشبعون بطونكم من حيث تتركون من يخلفكم من أعقابكم أسرى الخوف والجوع وتسمون ذلك توكلاً على الله! تتركون السعي في مناكب الأرض مكتفين من العيش بالقوت الزهيد وتزعمون أن هذه الحالة هي القناعة مع علمكم بأن الكاسب حبيب الله!... تتخذون ترك السعي ذريعة إلى مقاصدكم الدينية والدنيوية مع أن البراهين العقلية حاكمة بأن لا ينال الإنسان بغيته إلا بالسعي والإقدام.

تعفروا في التراب!... تعفروا!... فعما قليل تكونون من هذا الذي أنتم عليه!...

أيها العابدون لأوثان الإساءة!... إن الفعال لما يريد قد تفضل على الإنسان بالعقل ومنحه الإرادة والاختيار وأنتم لا زلتم تسلبونهما عن أنفسكم ما عبادتكم إلا أطواق الاسارة التي في رقابكم المسماة بألسنتكم عادة أو منفعة. إذا لمستكم الأيدي الطاهرة تنهشونها بأنياب جهلكم وإذا رفستكم الأرجل القذرة تلحسونها بألسنة خضوعكم.

حتى أن هذه الحالة جرت مجرى الدم منكم وصارت من الملكات الراسخة فيكم!... انضغطوا تحت أثقال الهوان! انضغطوا!... حتى تذهب هذه الأثقال معكم إلى القبور فإن أعقابكم لا طاقة لهم على تحمّلها.

أيها العائلون لذل الجبن والاندعار! . . . إن أحسن الخالقين عز شأنه قد جعل الإنسان ذا عقل يزن بمعياره مقادير الأمور وألبسه لامة الإدراك يقي بها نفسه مطاعن الملمات وابتلاه بأنواع الفتن والمحن وأنتم لشدة خوفكم من الموت ترمون بأنفسكم إلى الردى وتلقون بأيديكم إلى التهلكة فمثلكم مثل من فر من المطر فوقف تحت الميزاب أو استجار من الرمضاء بالنار، يا هؤلاء. . . ألستم الغرقى فما خوفكم من البلل؟ .

ولكثرة خشيتكم من السجن تسجنون أفكاركم في قحوف رؤوسكم وتحبسون حسكم الوجداني في مطاوي أفئدتكم وتحرصون سرايا منطقكم وراء حصون شفاهكم وقد استحكم فيه الجبن حتى إذا رأى أحدكم غير شيء ظنه رجلاً أو بدا له ظله في جدار ارتعدت منه فرائصه. ارتجفوا! ارتجفوا! . . . فإن تفتت أبدانكم محتاج إلى مثل هذا الاضطراب.

أيها المرتكبون كل مذلة وشنار! . . . إن رافع الدرجات جلّ جلاله قد برأ كل إنسان مطلقاً من أداهم الأغلال بريأ عن تحمل الأحمال عدا التكاليف المعنوية وما ذلك إلا لأجل إيصاله إلى مراتب العز والكمال وأنتم لا تريدون إنقاذ أنفسكم أن تحمل ظلامة مئات من الفقراء وحقارة آلاف من المساكين فمع شدة ضعف أبدانكم ووهنها لو أريد تحميل كرة الأرض على رؤوسكم ومتاعب الكائنات على ظهوركم لما امتنعتم! وقد جرى مجرى الأمور الطبيعية لديكم أن يجعل كل منكم في تذلّله عاتقه ركاباً لأقدام الآخر الصغير للكبير والكبير للأكبر على حسب تفاوتكم في المراتب.

انسحقوا! . . . تحت الأقدام انسحقوا! . . . فإن وأد أجسامكم تحت الأرض يلزمه مثل هذا الضغط والتضييق.

متى تنتبهون أيها الراقدون؟ متى تفتكرون في فوزكم ونجاحكم؟ متى تعرفون أنكم ذوو إرادة واختيار؟ متى تستيقظون من نوم الغفلة؟ متى تكونون من ذوي الشجاعة والبسالة؟ متى تعرفون أنفسكم؟ هؤلاء الأقوام! أما ترونهم يحثون قلائص الجد مسرعين نحو مغاني المجد والفخار؟

فما بالكم لا ينهض بكم العزم؟ وقد ثبطكم العجز حتى أبيتم الانبعاث وصرتم خوالف البيوت قابضين على مساكنكم قبض السبع على فريسته بالبراثن والأنياب.

أفتظنّون أن ستغلبوا المشيئة الربانية مع شنيع عجزكم وفظيع خمولكم هذا؟ أفتأملون أن سيبقى لكم الحال على ما أنتم عليه؟ أولم يكن لكم من العقل ما تدركون به أن كل نفس من أنفاسكم يقلع حجراً من بناء أعماركم فيرمي به في بلاقع الفناء والعدم.

ويا للعجب العجيب منكم! إذ ما حاور بعضكم بعضاً إلا وأكثر مقاله الشكوى من هذا الحال وهو من المحافظين له والقابضين عليه لا يزال عاضاً عليه بناجذيه. تزعمون أن هذا العالم الذي هو لعبة بيد الحادثات ومضغة بين أضراس التقلبات سيبقى لكم مأوى تسكنونه إلى الأبد فهيهات لما تزعمون وسحقاً لما تظنون!!!

أي حال من أحوال هذه الدنيا التي رأيتموها دام ولم يطرقه التغير أي حادثة من الحوادث علمتموها قبل حدوثها؟ وهل يستطيع الأب أن يعلم لولده الجنين من تشكلات الخلقة وما فيه من الأخلاق وما لديه من الذكاء والفطنة؟ فإذا لم يستطع فكيف يمكن كشف ما اختفى في بطون الأيام من أحوال المستقبل طبق الحال وسيقع كثير مما لم يخطر بالبال! سيحدث كثير مما لم تنله يد التصور! جميع أبناء هذا العصر موجّهون أنظارهم نحو المستقبل وأنتم لا زلتم جاعلين الماضي مطمح أنظاركم كأن يد الدهر الباطشة قد لطمتكم على وجوهكم فردتها إلى خلف وصيرتكم بحيث لا ترون مواطئ أقدامكم من الأرض حتى لا يرفع أحدكم قدماً إلا وقد وضع الأخرى على خطر. هلا تأملتم أن لو كان في توجيه الأنظار إلى الماضي تقتضيه الحكمة لجعل الخالق الحكيم جلت عظمته أبصاركم خلف رؤوسكم!... ماذا تحاولون من الماضي؟ أإرجاع ما مضى من أعماركم؟ فهيهات هيهات لما تحاولون. ماذا ترومون منه؟ أإعادة أيامه الخالية؟ فيا للعجب مما ترومون.

من ذا يستطيع أن يعيد أدوار الزمان إلى البدء؟

عماذا تبحثون من الماضي؟ أعن سؤدد آبائكم الهالكين فبعد ما عنه تبحثون! ويحكم! آه ما مضى فات فليس له ارتجاع وما هو آت آت فليس له اندفاع!

ويحكم! ليس لكم من سؤدد من آبائكم الغابرين سوى قراطيس قد سوّدت بقطرات المداد.

ويحكم! أفأجسامهم البالية تطلبون؟ فاذهبوا إذن إلى القبور وانبشوها فننظر هل سوى العظام النخرة تجدون؟ فبماذا منهم تفتخرون وهم في الأجداث مغادرون ولله من قال مفوقاً نحوكم سهام التهكم والتوبيخ:

أقول لمن غدا في كل وقت … يباهينا بأجداد عظام

أتقنع بالعظام وأنت تدري … بأن الكلب يقنع بالعظام

كل منكم إنسان وعلى الإنسان أن يجعل عقبه إنساناً فاجهدوا أن تكونوا فضائل آبائكم وسؤددهم فيكم وفي أعقابكم كي تغبطكم أرواحهم وتبتهج بكم وأنتم في العالم السفلي بدل أن تغبطوهم وأنتم وهم في العالم العلوي!...

أفلا تتفكرون إنكم كلما علوتم إلى أوج الافتخار بآبائكم حططتم قدرهم إلى حضيض العار والشنار؟

إن هذا العصر عصر الترقي والكمال فلا خير في أب لم يخلف له ابناً أكمل منه ما أقبح نوم الغفلة فيكم! لقد طال رقودكم وعيونكم مفتحة! فأيّ رؤيا رأيتموها فيه أصابت الحق وطابقت الصدق؟ ماذا حصل لكم من النجاح في عيشكم هذا سوى تضييع مدة الحياة؟

أراكم لا تزالون تذكرون مآثر أسلافكم فأنتم ماذا تذكر لكم من المآثر أخلافكم؟ أفتكتفون من بقاء ذكركم بعد الموت بنقش أسمائكم في أحجار المقابر؟ ألم تعلموا أن أحجار المقابر لا تبقى مائة سنة مهما سالمتها زلازل الحدثان؟

لقد طلعت شمس العرفان من مغربها وقامت قيامة المدنية القديمة وأظهرت سكك الحديد علامة دابة الأرض وأفشت ألسنة المعارف أسرار الطبيعة وعطلت الأسلاك البرقية مجاري الأرض وحكت صرخة المدافع على من دلعت لهم ألسنة قنابلها نفخة الصور هذا وأنتم نائمون! أحتى يوم القيامة لا تنتبهون؟

ما أشنع ائتلافكم بهذه السعاية! كنتم وأنتم أطفال لا يجاوز طول أحدكم الشبرين وكان أقل عزكم أن تقعدوا في أحضان أمهاتكم محبوبين مكرمين أما الآن

وقد ساوى طول أحدكم الباعين فلا زلتم تطأطئون رؤوسكم لمن أراد أن يضع قدميه على رقابكم!

هذا نبات الأرض التي تطؤونها بأقدامكم قد علا حتى ساوى أبدانكم طولاً وأنتم حتى الآن لم تستطيعوا إقامة أبدانكم بحيث يرى ما لها من الطول الخلقي.

قد كان آباؤكم الذين تفتخرون بهم وتحبونهم لا ينحنون إلا ساجدين لله أو متكئين على صوارمهم في الهيجاء أما أنتم فلا تنحنون إلا بين يدي من لا خلاق لهم من أرذال الناس منكبين على أقدامهم تقبلونها رجاءً منفعة أو خوف مضرّة. هؤلاء آباؤكم مستقيمو الجثث حتى في قبورهم وأنتم في الدنيا تمشون محدودبين كمن احدودب تحت صفعات الصافعين.

قد طالت يد المدنية وامتد باع الحضارة حتى إنها تحاول جعل ما تقدم من أرجل الحيوانات أيدياً وما اعوج من ظهورها مستقيماً وتجاهد أن تجعل القرد إنساناً! وأنتم تجعلون أيديكم سواء في الحكم وأرجلكم وتلتزمون احيداب ظهوركم التي فطرها الله مستقيمة فلا تثقفون قدودكم بثقاف الاتحاد وتنهض بكم الهمم عن دركات هذه الوهاد فمتى تجنح بكم الهمة إلى الرقي إلى هام العلياء حتام تبقى أنظاركم لا مطمح لها سوى الغبراء.

ما أقبح عبادتكم لأوثان الإساءة! انظروا إلى قيود الذلّ التي أنتم بها مقيدون فهل تروق أنظاركم أكثر من غدائري المسترسلة؟

أوليس من العجب العجيب أنكم لا تطيقون النظر إليّ مع أنكم حاملون قناطير هذا الحديد من هذه الأغلال التي في أيديكم والقيود التي في أرجلكم فيا ليت شعري أهي أحسن منظراً في عيونكم من طلعتي الغرّاء؟

أو أن صوتي الذي يختلب القلوب برقته لم يكن ألطف مسمعاً في آذانكم من صلصلة هذا الحديد الذي أنتم به مقيدون؟

أنا التي وهبكم الله إياي هبة تبتهج بها أرواحكم فليت شعري كيف ترجحون هذه القيود التي قيدت أجسامكم بها أيدي الظلمة الطغاة على هذه الهبة التي هي عين لطف الله بكم وعنايته؟

إن هذه القيود التي تحملونها لو قبضت عليها أيدي أجدادكم بقوتها أو مشت

أرجل ذوي السعي والإقدام من إخوانكم فوقها لعادت وهي تتميع من حرارة الشمس إذا أشرقت عليها وتنفصم من هبوب الريح إذا نفختها وتذوب من رشاش الماء إذا رش عليها!

وها هي فانظروها كيف لا تقاوم فتك أنظاري بها بل تنفصم تحتها وتتساقط قطعاً قطعاً! فما بالكم ترتجفون تحتها منذعرين وترتعدون منها مندهشين أفبعد هذا تظنون أنها السوام ضئال الأفاعي الرقش وقد أخذت تنهش أبدانكم بأنيابها التي نقعت فيها قواتل السموم؟!!!

إلى متى تبقون مقيدين بهذه الأوهام؟ أفي المستقبل أيضاً لا تيممون مرابعي الرحاب وتأتونها متبخترين لنيل السعادة التي لا تستراب؟!

ما أفظع هذا الذل فيكم! وما أشنع هذا الجبن منكم!

ماذا الذي منه تخافون؟ أمن الموت؟ فانظروا متى كان الخوف من دواعي الحياة وأسبابها؟ أمن الشقاء والتعب؟ فتأملوا من ذا الذي شقى في الدنيا بأن حمل أثقالاً هي أكثر ثقلاً وأعظم مشقة من قيود الإساءة التي أنتم بها مقيدون ولأثقالها حاملون؟ قد كان أجدادكم يتخذون الأثر الباقي من دم من خاطر بنفسه منهم لنيل الفضائل واستشهد في طريق تحصيلها عبرة يعتبرون بها ووصية باتباع تلك الفضائل يتبعونها حتى أن من استشهد منهم في طريق إحراز الحرية وتوفير سعادة الوطن وتحصيل ترقي الإنسانية أكثر عدداً ممن مات منهم بداهية الوباء أو إطباق الحمى أو داء الورم أو غير ذلك من العلل والأمراض!

فلم تبعدون أنفسكم عن هذه الخصال الحميدة التي كانت لأسلافكم مع أنكم لهم محبون وبهم مفتخرون؟!

ألم تعلموا أن لا محيص من طارق المنون ولو طالت لكم مدة الحياة وكنتم من المعمرين عمر لبد؟ فإذا علمتم فلم لا تسعون فيما يبقى لكم الذكر الجميل بعد الموت؟

هو الموت فاختر ما علا لك ذكره ولم يمت الإنسان ما بقي الذكر

إلى متى تزحفون على تراب الذل والهوان طمعاً في أن تجدوا ما تأمنون به الدخول في المقابر؟ مع علمكم بأنكم تموتون على أي حال كنتم وبأي جنة من

الموت اتقيتم! ألا تجتنبون ذل السؤال واستعطاء الحياة حتى من عزرائيل؟ ألم تعلموا أن من مات وهو كريم خير ممن عاش وهو ذليل؟ ألم يطرق أسماعكم قول من قال:

واختر لنفسك منزلاً تعلو به　　أو مت كريماً تحت ظل القسطل

على أن اختياركم هذا الذل ورضاكم بهذا الهوان لا يخفف عنكم شدة وطأة الموت فإن طعم الموت واحد سواء متّم ذليلين أو كريمين ولله من قال:

إذا غامرت في شرف مروم　　فلا تقنع بما دون النجوم

فطعم الموت في أمر حقير　　كطعم الموت في أمر عظيم

ما أشنع اختياركم لهذا الذل والهوان! أي فائدة تأملونها وأيّ مكرمة ترجون نيلها من تذللكم هذا؟ انظروا إلى وجه الأرض وما فيه من التراب فإنه من الذل والحقارة بحيث تطؤه الأرجل وتسحقه النعال فهل رأيتم أو سمعتم أن أحداً أخذ بكفه قبضة منه فوضعها على رأسه رحمة لها مما بها من الذل والحقارة؟

أيّ أذيال قبلتها أفواهكم فالتذت بتقبيلها؟ أي أقدام خرت للأذقان عليها رؤوسكم فارتفعت بتقبيلها إلى السماء؟ أتجدون طعم السكر في شفاهكم إذا ألصقتموها بالملابس المملحة تلحسونها؟ أتجدون عرف المسك في جلود النعال المبلولة بعرق الأرجل إذا تمسحتم بها؟ من ذا سمع تأوهكم الذي لا زلتم ترفعون به أصواتكم متظلمين؟ ماذا نفعتكم الدموع التي تسكبها أعينكم وهي دماء حين تبكون بكاء المسترحمين؟ حتام تبكون كالصبي المفطوم لعدم نيلكم ما تطلبون؟ إلى متى تسجدون سجدة الشكر كالشيخ المعتوه كلما أوهمتكم الظنون أن قد حصل ما فيه ترغبون؟ أفلا تعلمون أنكم قوم أذلة إلاّ بأن تكونوا من تراب الغبراء؟ أفلا ترتفعون إلى العلو إلا بأن تثيركم الرياح وأنتم تراب فترتفع بكم نحو السماء؟ فسبحان الله العلي العظيم! ما أكثر ائتلافكم بالذل والحقارة! وما أشد أسارتكم للعوائد الغدارة! أفأنتم القوم الذين لا زلت أسمع أنهم أعلا الأقوام همة وأكثرهم بالفضائل اتصافاً وبالبسالة والشجاعة اشتهاراً وبالحمية والمروءة اتساماً وأعظمهم للمصائب احتقاراً وللمشكلات حلاً واكتشافاً وللصعاب استسهالاً وعلى المهالك إقداماً؟ ما أكذب هذه الشهرة وما أخلى تلك الصفات عن المعنى بالمرة!!!

فلما بلغت «الحرية» من الكلام إلى ما ترى وأخذت تذكر الملة العلية القدر بما سمعت من تزييف أحوالها وتكذيب شهرتها اكتوى قلبي بميسم تأثره فشاط وفي جانبيه لذعة بعد لذعة وسمة فوق سمة فكأني إذ ذاك عاشق نقل إليه الوشاة عن عشيقته ما لا يطيق سماعه من غضبها عليه ونفرتها عنه وذمها إياه!

فعند ذلك لمحت بطرفي ذلك التمثال السماوي وأمعنت النظر فيما حوله عازماً على المقابلة له والخصام معه فرأيت في جهة اليمين منه خلقاً كثيراً من ذوي الوجاهة والوقار وأصحاب النظر والاعتبار.

بعضهم قد بلغ المشيخة سناً وفاق بني العصر علماً وفناً كأن شعر أهدابهم ولحاهم خيوط من أشعة الشمس الألمعية والذكاء التي كنت أراها تلوح بين أعينهم وتنشر أنوار التجارب في نواحيها.

وأكثرهم كانوا أوراداً أنتجها ربيع الشبيبة قريبة عهد بما جادتها غر سحائب الحياة من ماء الشباب فكان دم أوجههم يغلي بحرارة الأوراد وأوجل الآساد.

وكنت أرى القوى المدركة القائمة في أدمغتهم مغرورقة فيما انعطف عليها من شمس العرفان من الأنوار اللطيفة التي تحكي في صفائها أنوار البدور في الأسحار. قلب كل واحد منهم ينشر بالتهاب حسه الوجداني من حرارة الحمية ما يستوعب بها عالماً كبيراً مثل عالم الكرة الأرضية.

وقد رأيت كلاً منهم متهيئاً لرد الجواب وله مريداً وفيه راغباً أكثر مني بألف مرة.

أما الحرية فكانت تجيل طرفها الفتان أنظارها اللطيفة في تلك الجماعة وتلمحهم بلمحات عشقية فيها من الرقة واللطف ما يقضي منه بالعجب وتكاد به القلوب تختلب.

وكأنها حينئذٍ لا تسخو بافتتاح الكلام ثانية كي لا يزول تأثير ذلك الكلام السابق الذي أنفذته في قلوب السامعين.

وبعد أن مكثت على هذا الحال ملياً رفعت صوتها بالكلام فأنشأت تقول: يا ملوك الحمية وأصحاب الهمم العلية يا من بهم الوطن قد تخصص فهم سر مراده

المشخص. يا حماة حوزة الملة ورعاة نجاتها من آفة وعلة. يا أساطين ترقي الإنسانية وبراهين كمالها بحصول كل أمنية.

إن ما قلته آنفاً من تكذيب تلك الشهرة إنما هو بالإضافة إلى أولئك الأقوام فلا أقسم بالفياض المطلق وهو المعطي الحقيقي الذي وهب أجدادكم أنواع الفضائل الإنسانية وأودع وطنكم أنواع البدايع الطبيعية إن هذا الترقي الذي اغتنمتموه بأيدي الهمة تارة من أنياب ذلك التنين المسمى بقيد الإسارة ومرة من فم تغلب ذلك الذئب العقور المسمى بالحكم التغلبيّ سيخلدكم الذين هم أولياء الإحسان للإنسانية.

إن خطة التمدن التي سعيتم بتعميرها أترى الآن موحشة كالمقبرة وحقيرة كالتراب لأن هذا أول شروعكم بتأسيسها إذ قد ابتدأتم به منذ زمن بعيد ولكنكم على يقين من أنها ستظهر لكم فردوس السعادة في المستقبل فلا تتركوا السعي متفكرين في الماضي ولا تفتروا عنه عاطفين أنظاركم إلى الحال فإن لكم حق التقدم في تمهيد الطرق إلى فيوضات الزمن الآتي وتحري ما فيه تسريع حصولها.

لماذا لا يليق بكم أن تفتخروا بأفعالكم كل الافتخار فإن ذكركم الجميل بل وأفكاركم الصائبة سيشملها البقاء إلى الأبد وتأخذ بالتزايد والنمو إلى الأبد وتكون في الحكم كروح الوقت فتبث الحياة في وجود الجمعية البشرية إلى الأبد.

أيّ سعادة يمكن تصورها في هذه الحياة الدنيا أعظم وأجلّ من خدمة هذا المقصد الأقدس الذي تكون نتيجته مثل هذا التوفيق العظيم الأنفس سواء حصل بالغالبية أو بالمغلوبية.

ماذا عليكم لو افتخرتم بخدمة الوطن مع أن الوطن الذي هو في سعة عالم صغير شبيه بالجنان العالية لم يزل مباهياً بكم الأقوام.

الغيرة! الغيرة! فإن الشرق والغرب ينظران إلى ترقيكم في عالم الحضارة بعين الحرية!

إن عالم المدنية يؤمل اعتدال ميزانه من رزانة إقبالكم عليه قد التجأت المعارف بأقلامكم وناموس الملة بأسيافكم والهمم بأفكاركم والحمية بقلوبكم!

إني أرى الجهل تجاه أفكاركم كخفاش صادف انفلاق الصبح فصار يضطرب كالمصروع من شدة التحير كما أنه تحت قبضة همتكم كذئب تمكنت منه شفرة الصياد فصار لا يقدر على شيء سوى أنه يخرج بين أيديكم ينتظر أمركم بأن يحمل راية عزمكم متى ما تأمروه كما أن التوفيق الأزلي قائم ينتظر توجهكم إليه!

تقدموا! تقدموا أيها الأمة العالية الهمة! فإن دار السعادة وراء مضيق هذا الاضطراب المتوقف اجتيازه على تحمل مشاق أيام قليلات لم أدرِ ماذا أعرف لكم؟ إن ثمار الكمالات التي حصلت مما زعموه من بذور فيض الحمية وحسنت تربيتها لكم في دار سعادة المستقبل ها هي ظاهرة في العيان فشاهدوها.

***

ثم انتفض ذلك التمثال السماوي راجعاً بسرعة إلى حيث أتى ونضى عنه ذلك السحاب الذي كان متزراً به واكتسى برداء أحمر نوراني أشد احمراراً من جمر تنفخه الريح في ظلمة الليل!

أما السحاب الذي انتضاه فقد عاد في يده علماً في لون ذلك الرداء أيضاً وقد صور في وسطه «نجم وهلال» إيماءً إلى علو شأن الملة وإشعاراً بكمال سعوديتها وقد طرزت حواشيه طرازاً ذهبياً ووشيت وشياً تبريّاً مكتوباً في هذا البيت:

يا راية في يد الحرية انتصبت   بالنصر والعز تُعلي كل عثماني

وصار كلما خفقت تلك الراية وتموجت بهبوب النسيم الذي يحكى الروح في إفاضة الحياة رأينا كأنَّ الهواء قد سطح كرة الأرض بشدة تطبيقه وأزال اعوجاجها فصارت تبين تجاه الأنظار على هيئة إقليم عظيم بجميع بلدانها وصحاريها وأنهارها وبحارها.

ثم أمعنت النظر فإذا ذلك الإقليم الذي يخيل للناظرين أنه قصر روحاني قد أهبط إلى الدنيا ليكون أنموذجاً لعمران العالم العلوي هو الوطن المقدس الذي لم نوجد إلا من عطير ترابه.

غير أنه لم يبقَ ولا بالألف واحد مما نعهده فيه من الآثار المادية والمعنوية التي هي من مصنوعات البشر فلم يك يمكننا أن نعرف بعلامة من علائمه أنه هو الملك

الذي نحن فيه متعيشون لولا وضعه الهندسي الذي كم فيه من البدايع ما يصعب تصويره بل تصوره ولو في الخيالات الشعرية.

فلما رأيت من الوطن هذا العمران العجيب ذهبت إليه مسرعاً وفي الشوق إليه والمسرة برؤياه ما في رجل احتضنته السعادة وهو في عالم بشّر أهلوه بالحياة الأبدية.

وقد أظلم الفضاء أثناء تقربي إليه إلا أنه استضاء من جميع نواحيه بالتنويرات البرقية حتى أني كلما نظرت إلى ما في مدنه وطرقه وصحاريه من المساكن التي تنتشر منها الأنوار الساطعة ظننت أن القدرة الربانية قد أظهرت تجاه نظري عالماً آخر قد زين بآلاف الأقمار المضيئة ومئات من المجرات العلوية وملايين من الكواكب الدرية فما انجلت ظلمة الليل بغرة الصبح إلا وقد وصلت إلى أرض تلك الغمرات فرأيت في مسافة كل مرحلة من المدن ما كل واحدة منها أعظم ثروة من عالم كبير وأكثر عمراناً من قطعة عظيمة وفي مسافة كل فرسخ من القرى ما كل واحد منها أكبر من أمصارنا الآن وفي كل محلّة من الدور ما كل واحدة منها أحسن زينة وألطف زخرفاً من القصور التي ننبهر بزخارفها وأشد متانة وإحكاماً من القلاع التي نتحصن بها.

أما السكك الحديدية والجواد الممتدة والأنهر الجارية والجداول المتشعبة فهي في الكثرة تحكي عروق البدن وشرايينه متصلاً بعضها ببعض لم تزل ولا تزال توصل وسائط الحياة إلى جميع الجهات بحركة أسرع من الدم في الأبدان.

وقد رأيت هناك من الوسائط النقلية ما بعضها يسبح كالحيتان غائصاً في أقصى قعر البحر أو يمر كالطير محلقاً في جو السماء حتى إن كل فرد من أفراد البشر يستخدم في حوائجه كلاً من الأجسام الصلبة والمايعات البخاريّة كأن خواص الطبيعة قد ظهرت في ساحة انتفاعهم فهم ينتفعون بها كيفما أرادوا والأسرار الحكمية قد نضدت في مخازن كتبهم فهم يقتبسون من أنوارها مهما أحبوا فالذي يعد أفقر الناس عندهم هو أرغد عيشاً وأهنى حياةً من أعظم ملوك زماننا هذا كما أن الذي يعد أغبى الناس عندهم هو أجمع في محفوظاته لأنواع المعارف الفنية وصنوف الكمالات الأدبية من أعظم ما يوجد في عواصم البلاد المتمدنة من مخازن الكتب العلمية.

وناهيك بالحكم لديهم والأمن عندهم فإنهما من متممات إرادتهم الاختيارية بحيث قد جعلا كل إنسان هناك حراً في أفعاله مطلقاً من اتباع القوانين الطبيعية لأكثر الأشياء المادية.

وبما أن كل واحد منهم في نفسه ذو سلطنة خاصة به يغبطه بها أعظم سلاطين الأرض وينفذ بها أوامره المعقولة في الجمعية التي هو منسوب إليها. ترى الجمعية البشرية هناك كأنها شخص واحد كل جزء من أجزاء جسمه ملك من الملوك حتى أن قوى الحكومة التي هي في الحقيقة كالمثلث لا يمكن تشكله بأقل من ثلاثة خطوط مستقيمة أبت عندهم أن تكون في يد تغلب شخص واحد يخبط بها كيفما يشاء ويلعب بها كيفما يريد بل ترى كل واحد منهم في نفسه حداً مانعاً لتطاول الآخر كما أن كل فرد منهم متمم في نفسه لتشكل الهيئة الاجتماعية.

ألا تزال ترى الوفود المبعوثين من قبل الملة يسعون باتباع العدالة الربانية أن يجعلوا هذه الحياة الدنيا مجردة عن صفة الظلم خلواً عن ظهور الفتن والمحن كما أنهم يجهدون أن يجعلوا المحاكم أنموذجاً في حكمها بالعدل لديوان الحساب يوم القيامة فتراها كأنها سد من الحديد قد أقيم حاجزاً بين الظلم وبين الناس وكأن الحكام الموظفين فيها ملائكة تمثلت بصور البشر فأخذت تسابق الكرام الكاتبين في تحقيق الحسنات والسيئات.

وبما أن نطاق المعارف قد اتسع لديهم دخلت القواعد الحقوقية في تطهيرها الضمائر وتنويرها السرائر قد أعلمت كل واحد منهم أن إجراء إرادات تلك المحاكم وترويجها والانقياد إلى أوامرها هو من مقتضيات الإنسانية ومتممات لذائذ الحياة فبسبب ذلك لا يمكن أحداً أن يجد ما يحتاج إلى وضعه من النظام كما لا يمكن الموظفين أن يجدوا ما يحتاج إلى التنفيذ من الأوامر والأحكام!

إن أصول المؤاخذة عندهم قد أوجدت في قلب كل موظف منهم على حسب وظيفته محكمة ذات أسرار إلهية يحاكم بها نفسه حتى أن كلاً منهم يرى المضجع الذي ينام فيه كاللحد له فأقيم فيه الفكر والوجدان عليه مقام ملكي السؤال لأجل مناقشة نفسه الحساب!!

إن الحرية (التي بها تستكمل جميع فضائلها وفيها تجد النفس كافة لذائذها وفيها التسلية العظمى للإنسان عن جميع متاعب حياته ومشاقها) قد أعطت كل فرد منهم حكماً قاطعاً واستقلالاً بارعاً في أفعاله وأفكاره ونشرياته. فينتج اختلاف آرائهم اتحاداً وافتراق مطالبهم اجتماعاً كالآلات الموسيقية يحصل من اختلاف نغماتها وتباين ألحانها لحن واحد بنغم واحد!.... لم تبرح أفكارهم في تصديقاتها وتصوراتها مطلقة من كل قيد عدا منع الإضرار والاعتداء مصونة عن كل قدح ومعارضة خلا نظر العقلاء فيها وسبرهم إياها بمحك العقل إظهاراً لما عسى أن يوجد فيها من الزيف فتراها في كل يوم تخترع بتجاربها العديدة اختراعاً جديداً وتكشف باستدلالاتها السديدة أمراً رشيداً وفي كل يوم يظهر منها للعيان من الآثار البديعة والأمور العجيبة ما يعود بالفوائد الجمة على كل فرد من أفراد البشر.

أما الآراء الصائبة والأنظار الصادقة التي من خواصها العجيبة أنها كالشمس تجلو غياهب الأرجاء بضيائها الممتد وتفيض الحياة بنورها المنتشر فهي تخلصت من بلية انحصارها في مجالس الألفة كما هي عندنا وما ذاك إلا لأن المطابع قد عدت لديهم من الحوائج الضرورية بل كل من بلغ سن الرشد منهم يرى نفسه أشد احتياجاً إليها منه إلى المأكل والملبس اللذين هما من ضروريات حياته! فمن هنا ترى خواطرهم الفكرية وتصوراتهم الذهنية لا يمر عليها من الزمان يومان إلا وقد أوصلتها أيدي المطابع إلى مدارك ملايين من الناس!...

وبما يحصل من تلاحق الأفكار التي تنشرها الصحف منهم إليهم أصبح كل فرد منهم في إحاطته علماً بالحقائق يوازن أمة عظيمة في علمها بها.

كما أن كل فرد منهم يرى جميع أبناء ملته أشقاء نفسه وطريق سعادة الوطن طريقاً مشتركاً بينه وبينهم فلا تزال تراهم يجتمعون آلافاً مؤلفة يتذاكرون من أمور السياسة فيما هو أهم اعتباراً وأعظم خطراً ومن مسائل العلوم والفنون فيما هو أشد غموضاً وأكثر خفاءً.

وقد ارتضعوا كما قيل أفاويق الوفاق ولاحوا كأسنان المشط في الاتفاق فلا ترفع الدرجات عندهم إلا بالعلم ولا يعتبر الرجحان لديهم إلا بالعرفان حتى أن

للوضيع فيهم حق البروز للمسابقة في حلبة العلم مع الشريف منهم ولا ينحط في نظرهم الشريف قدراً بالمسابقة مع الوضيع بل الأمر بالعكس فيزداد شرفاً وفخراً.

إن زعامتهم لقاعدة «أن للمالك حق التصرف فيما ملك» قد جعلت كل فرد يرى ملكه كأنه لم يخلق إلا لأجله فهو يتنعم به كيفما أحب فتجد كلاً منهم لأجل استحصال جميع ما تحتاج إليه عائلته من الأثاث واستكمال كل ما ترغب فيه من لذائذ الحياة قد جعل داره التي يسكنها كمعمل من معامل الصنايع ومدرسة من مدارس العلم ومخزن من مخازن الكتب ومعرض من معارض الغرائب والنفائس يجد فيها كل ما فيه يرغب ويلقى كل ما طلب.

وقد أضحى كل بيت من بيوتهم حرماً آمناً مقدساً يكاد يساوي بيت الله الحرام في المرتبة فلا يمر بأبوابهم الفسق والتعدي ولا يجتاز منهم الظلم والتغلب.

وقد أطلقت لهم يد الحرية وثاق المخابرة بعضهم بعضاً حتى أن من أحب فله أن يوجد في داره التلغراف يخابر بلسانه البرقي من شاء بأي لغة أراد على أي رمز وإشارة أحب فتراه يجمع الشوارد ويحصل الفوائد وهو في داره قاعد. كل فرد منهم يحب أن يبذل دون ملّته النفيس مما يملك ولكن الملة لها غنى عما يبذل دونها الباذلون.

كل واحد منهم يود أن يفدي النفيس في سبيل وطنه ولكن الوطن غنيّ عن أن تقرب في سبيله القرابين.

والحاصل أن كلاً من أبناء الوطن أصبح في فضله وعرفانه أمة وحده وتغلب بعلمه ودهائه على القوى الطبيعية حتى لا يوجد في دائرة الإمكان من المطالب المشروعة ما يتعذر تحصيله على كل فرد منهم ولا يلقى في عالم الخيال من اللذائذ والكمالات ما لم يوجد مثله في عالم الشهود.

أما أنا فقد كدت أن يغشى علي من شدة تحيري وفرط مسرتي بما قد شاهدته في الوطن من هذا الترقي العجيب والتمدن الغريب فاستيقظت وفكري مغرورق بتلك الخيالات التي هي للروح منعشة وللعمل بغرابتها مدهشة.

ثم إني لفرط تولهي بما أعجبني من لطائف تلك الرؤيا وشدة شغفي بما سرني

من محاسنها عزمت على أن أنام مرة أخرى ظناً مني أن إعادة الرؤيا بالنوم ممكنة فأغمضت عينيّ متناوماً وحاولت أن أنزه طرفي في روض تلك المحاسن وأسرح نظري في عالم تلك الكمالات التي رأيتها من وراء سدول الظلام المرخاة تجاه أنظاري فلم أوفق لنيل ما حاولت بيد أني حتى الآن أرى تلك الرؤيا أعظم مسرة سمح لي الذهن بها في عمري.

خاتمة الطبع

إن رسالة الرؤيا في الحرية رسالة تغني شهرتها عن وصفها كيف لا وهي تبحث عن الحرية التي هي نعم العيش وباب من أبواب القناعة تأليف أكتب الكتاب العثمانيين المرحوم (محمد نامق كمال بك) الذي ملأ ذكره الدفاتر وطار صيته على جناح البرق والبواخر معربة بقلم العالم الفاضل والاجتماعي الكامل معروف أفندي الرصافي ولما كان أبناء العرب عاجزين على الاطلاع على ما فيها بادرنا إلى طبعها في مطبعة الشابندر ذات الأحرف الطيبة والأدوات الكاملة فجاءت بحمد الله تحفة يرتاح لها الأحرار، وهدية تسر الأبصار وكان ختام طبعها في اليوم الحادي والعشرين من شهر شعبان المعظم سنة ١٣٢٧ من هجرة صاحب المعجزات صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما جرى قلم بمدام وتم طبع كتاب بسواد[1].

---

(١) كتبها لنفسه نقلًا عن نسخة مديرية الأوقاف العامة المرقمة ١٢٥٧٠ عبد الحميد الرشودي وكان الفراغ من نسخها في السابع عشر من شهر ذي الحجة سنة ١٣٨٢ هـ الموافق ١٠/ أيار/ ١٩٦٣.

عالـم الذباب

نشر الدكتور فائق شاكر مدير الأمور الطبية في الجيش العراقي رسالة بهذا العنوان، وهي أول رسالة من نوعها نشرت في العراق، وقد جاءت ممتعة بأبحاثها الشهية، نافعة بفوائدها الصحية، طبق ما نعرفه للدكتور من براعة في الفن، ومقدرة في العلم والأدب.

وقد تكلم الدكتور في رسالته هذه عن البكتريوفاج أي مفترسات الجراثيم، كما فسرها هو، وذكر أنها توجد في الذباب، وتطرق إلى ذكر الحديث النبوي القائل بغمس الذبابة كلها في الشراب عند وقوعها فيه، ثم نزعها. وتكلم عن صحة هذا الحديث، وعدّه من معجزات الرسول، وفند رأي القائلين بعدم صحته. وقد أردنا أن نبدي بعض الملاحظات على ما جاء من أقواله حول هذه المسألة، عسى أن تظهر الحقيقة فيها بصورة أجلى وأوضح، وما نريد بذلك أن نكون عند صديقنا الدكتور إلا متطفلين على موائد علمه وأدبه.

معروف الرصافي

١٥ أيار ١٩٤٣

الطبعة الأولى

مطبعة الزمان ـ بغداد ١٩٤٧

الحديث النبوي

نذكر لك أولاً نص عبارة الحديث الذي ذكره الدكتور في رسالته:

عن أبي هريرة «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه، فإن في أحد جناحيه داء، وفي الآخر شفاء وإنه يتقي بجناحه الذي فيه الداء».

وفي روايتي النسائي وابن ماجة: «إن أحد جناحي الذباب سم، والآخر شفاء، فإذا وقع في الطعام فامقلوه فإنه يقدم السم ويؤخر الشفاء».

هذا ما ذكره الدكتور في رسالته. ونذكر نحن الروايات الآتية نقلاً عن شرح البخاري للعيني: «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه، فإن في إحدى جناحيه داء، وفي الأُخرى شفاء» الجزء ٧ الصفحة ٣٠٢.

ونقلاً عن شرح البخاري أيضاً للعيني: «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه، فإن في إحدى جناحيه شفاء، وفي الآخر داء» الجزء ١٠ الصفحة ٢١٧.

ونقلاً عن الجامع الصغير للسيوطي هكذا: «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه كله ثم لينزعه فإن في إحدى جناحيه داء، وفي الأُخرى شفاء».

رواه البخاري وابن ماجة

عن أبي هريرة

وقبل كل شيء نطلب انتباه القارئ إلى اختلاف هذه الروايات في عبارة الحديث اختلافاً لفظياً ناشئاً على ما نرى من أنهم كانوا في الأكثر يروون الأحاديث بالمعنى فيتصرفون في ألفاظها كل بحسب رأيه في معناها كما تراه في رواية هذا

الحديث فبعضهم قال إذا وقع في الشراب، وبعضهم في الطعام وبعضهم في الإناء، ومنهم من عبر بالغمس، وبعضهم بالمقل وهو بمعنى الغمس، وبعضهم عبر بالنزع والآخر بالطرح والمراد من كليهما واحد، ومنهم من اقتصر على الغمس ولم يذكر النزع ولا الطرح، ومنهم من قال فليغمسه كله ومنهم من أسقط كلمة كله، ومنهم من قال أحد جناحيه داء ومنهم من قال سم، وبعضهم قال يتقى والآخر قال يقدم.

ولكن الروايات كلها اتفقت على أن الداء أو السم هو في أحد الجناحين وأن الشفاء في الجناح الآخر، وكذلك اتفقت أيضاً في بيان سبب الأمر بالغمس، وهو أن الذباب عند وقوعه في الشراب يتقى بالجناح الذي فيه الداء، أو يقدم الجناح الذي فيه السم ويؤخر الآخر كما جاء في الرواية الأخرى. فالأمر بالغمس إنما جاء لكي يدخل الشراب الجناح الآخر الذي فيه الشفاء.

إن هذا الاختلاف اللفظي الذي جاء في هذه الروايات لا يقدح في صحة الحديث إن كان صحيحاً ما دام المعنى المراد فيها كلها واحداً، ولكن على فرض صحة الحديث يستبعد أن يكون رسول الله تكلم بهذه الألفاظ كلها، وإنما عبر بواحدة منها، والرواة التزموا جانب المعنى فعبروا عنها بما يوافقها أو يقاربها، سواء كان ذلك منهم عن قصد لمراعاة المعنى، أم عن نسيانهم وذهولهم عن الألفاظ، فإن المعنى قد يرسخ في ذهن الراوي وتشذ عنه الألفاظ فإذا أراد بيانه عبر عنه بألفاظ من عنده. وكل من قرأ في كتب التاريخ شيئاً عن حياة الواقدي أحد مشاهير الرواة في القرن الثاني عرف كيف تكون الرواية بالمعنى، فإن هذا الرجل كان من أعجز الناس على حفظ الألفاظ، حتى أن المأمون الخليفة العباسي أراد مرة أن يحفظه سورة الجمعة من القرآن فما استطاع ثم وكل به من يحفظه إياها فما استطاع، وكان الموكل به إذا حفظه آية ثم انتقل به إلى ثانية نسي الأولى وإذا عاد إلى تحفيظه الأولى نسي الثانية، وكان يقرأ ما نسيه بالمعنى فيبدل الألفاظ، وأمثاله في الرواة كثيرون.

لا يتسع المقام هنا لنقد الرواية بالمعنى، وبيان ما ينتج عنها من مضار، فنترك ذلك لفرصة أخرى، سوى أنا نقول إن لجوهر المعنى ارتباطاً كلياً بجوهر اللفظ،

فكل تغيير في اللفظ، لا يخلو من تغيير في المعنى، قل أو كثر حتى أننا لو وزنا الألفاظ المترادفة بقسطاس مستقيم من الفهم والإدراك لما قلنا بأنها مترادفة، فتبديل الألفاظ بما يراد فيها أو يقاربها في المعنى، فيه خطر عظيم على النص خصوصاً في النصوص التي لا مستند لفهمها فهماً صحيحاً سوى الألفاظ. ولا مرية في أن لفهمها تبديل الكلمات بما يراد فيها أو يقاربها في النصوص قد يغير وجه الحكم المستنبط منها، كما أنه قد يبعد بها عن المعنى المراد بعداً شاسعاً، ولهذا، نعم! لهذا قالوا بأن المترجم خائن. لأن المترجم مهما برع وأجاد في نقل المعنى بوضع ألفاظ من اللغة التي يترجم إليها، تؤدي معنى الألفاظ من اللغة التي يترجم منها فإنه لن يستطيع أن يوفي المعنى حقه بتمامه، بل لا بد أن يخون المعنى بعض الشيء في ناحية من نواحيه. فالمترجم لا يتخلص من الخيانة وإن كانت خيانته اضطرارية غير اختيارية.

ولهذا أيضاً امتنعت الإصابة والإجادة في ترجمة الشعر من لغة إلى لغة أُخرى لأن محاسن الشعر لا تقوم بالمعنى وحده بل بانتقاء ألفاظه، وحسن سبكه وانسجام تراكيبه أيضاً، ولا ريب أن محاسن الكلام في كل لغة تختلف كل الاختلاف فالذي يترجم الشعر لا بد له أن يتصرف فيه مراعاة لمحاسن الكلام في اللغة التي يترجم إليها، وإلا جاءت الترجمة تافهة وخرج الشعر عن كونه شعراً، وبهذا التصرف الذي لا بد منه يقع البعد بين المترجم منه والمترجم إليه.

ولهذا أيضاً امتنعت ترجمة القرآن من العربية إلى غيرها من اللغات، فإن ترجمته مع المحافظة على ما فيه من روعة وطلاوة تكاد تكون مستحيلة، وقد ترجمه الترك في أيامهم الأخيرة عدة ترجمات فلم يفلحوا، بل جاءت ترجماتهم شيئاً مضحكاً، وقد ترجمه إلى لغاتهم أهل أوربا أيضاً وقد ذكر لي أحد معارفي ممن يحسنون معرفة اللغات الغربية أنه قرأ في إحدى ترجماتهم قوله تعالى ﴿وكل إنسان ألزمناه طائرة في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا﴾ مترجماً بما معناه أن كل إنسان يوم القيامة يكون في رقبته عصفور معلق، وهذا شيء مضحك أيضاً.

إن الكلام عن الرواية بالمعنى، قد أخرجنا عن الصدد فلنعد إلى ما نحن فيه فنقول:

لا كلام لنا عن اختلاف الرواة في عبارة الحديث، لأن المعنى المراد فيها كلها واحد، وإنما نريد أن نتكلم عن المعنى المقصود من الحديث فنثبته للقارئ واضحاً صريحاً، ثم نرى هل ينطبق على ما يقوله الدكتور ويدعيه.

إن المفهوم بصراحة من الروايات كلها، هو أن الداء والسم، لا يكون إلا في أحد جناحي الذباب، لا في كليهما، وأن الذباب عند وقوعه في الشراب أو الطعام، يتقي صدمة الوقوع بالجناح الذي فيه الداء، فينغمس ذلك الجناح بالشراب، ويبقى الجناح الآخر فوقه غير منغمس، وكأن عبارة إحدى الروايات القائلة بأنه «يقدم السم ويؤخر الشفاء» قد جاءت تفسيراً لعبارة الرواية الأخرى القائلة بأنه «يتقي بجناحه الذي فيه الداء».

وإذا علمنا هذا فقد علمنا لماذا جاء الحديث بالغمس، ذلك لأن الجناح الذي فيه الداء قد انغمس في الشراب، فتلوث الشراب بدائه بطل حكم الداء الذي حصل من الجناح الأول، وسلم الشراب.

هذا هو المعنى الواضح الصريح الذي تؤديه عبارة الحديث في جميع الروايات على اختلافها في التعبير. وبعد هذا فلننظر فيما يقوله الدكتور حفظه الله، ليتبين لنا أين وجه الصواب.

أين محل البكتريوفاج من الذباب

نستخلص الجواب على هذا السؤال من كلام الدكتور نفسه فنقول: يدّعي الدكتور بأن المراد من الشفاء المذكور في الحديث هو ما اكتشفه العلم في هذا العصر من «البكتريوفاج» التي فسرها بمفترسات الجراثيم، وإذا كان المراد بالشفاء هو هذا، فلننظر أين يوجد البكتريوفاج في الذباب، أهو في أحد الجناحين، أم في كليهما، أم في جسم الذبابة كله، أم في قناتها الهضمية، أم في ذراعيها ورجليها؟.

قال حفظه الله في الفصل التاسع والصفحة (٢٥) «إن الذباب المعروف بذباب البيوت، يقع على البراز، والمواد القذرة، وكل هذه مملوءة بالجراثيم المولدة للأمراض فاختيار الذباب لها يدل على أنه يأكل الجراثيم والبكتريوفاج معاً فبأكله الجراثيم اجتمع فيه الداء. وبحصول البكتريوفاج اجتمع فيه الشفاء».

إن المفهوم بصراحة من عبارة الدكتور هذه، أن البكتريوفاج موجود في جسم الذبابة ولم يخص به عضواً دون آخر، ولما كان الجسم يشمل الجناحين، جاز أن يقال بأنه موجود في الجناحين أيضاً. (ولا تنس أن عبارة الحديث تخص به أحد الجناحين دون الآخر).

ويفهم أيضاً ضمناً من عبارة الدكتور أن البكتريوفاج يوجد في القناة الهضمية من الذبابة لأنه قال بأنها تأكله مع الجراثيم المضرة أيضاً وتتضمن عبارته أيضاً أن البكتريوفاج يوجد في رجلي الذبابة وفي يديها لأنه قال تقع في البراز، ولا شك أن يديها ورجليها ترتطمان في البراز فتعلق بهما الجراثيم المضرة والبكتريوفاج معاً. فمن هذه العبارة نفهم صراحة وضمناً أن البكتريوفاج يوجد في جسم الذبابة كله حتى الجناحين.

ولنا على هذا اعتراض، وهو أن الذبابة بوقوعها على البراز تلوثت به يداها ورجلاها، أي تلوثت بالجراثيم المضرة والبكتريوفاج معاً و أنها بأكلها البراز قد حصل البكتريوفاج في قناتها الهضمية أيضاً، ونتوسع أكثر من هذا فنقول إن البكتريوفاج يوجد في صدرها أيضاً وفي بطنها، لأنهما يليان البراز الذي وقعت عليه، ولكن كيف تلوث جناحاها بالبراز فوجد فيهما البكتريوفاج، وهما في القسم الأعلى من جسمها، لا مساس لهما بالبراز. (سنذكر كلاماً للدكتور يكون جواباً لهذا. ثم نجيب عليه).

وقال أيضاً في الصفحة (٥٣).

«وبنقله (أي الذباب) الجراثيم والبكتريوفاج المهيأ في براز الناقهين مباشرة، اجتمع في الذباب الداء والشفاء» قال «فهذا هو معنى ما ورد في عجز الحديث الشريف «قال في أحد جناحيه داء وفي الآخر شفاء».

إن الدكتور يرمي الكلام على عواهنه رمياً وإلا فكيف يكون هذا، هو معنى ما ورد في الحديث.

لا شك أن الذباب بوقوعه على براز الناقهين وأخذه منه الجراثيم، يكون قد اجتمع فيه كلا النوعين من الجراثيم المضرة والنافعة بلا ريب، فاجتماع كلا

النوعين في الذباب أي جسمه أمر لا مرية فيه، ولكن كيف يكون ذلك هو المعنى المقصود مما ورد في الحديث الذي يخص كل واحد من النوعين بواحد من الجناحين. ولولا وجود المضر في جناح والنافع في جناح آخر لبطلت حكمة الأمر بغمس الذباب في الشراب. إذ لا شك أن الأمر بالغمس مسبب عن وجود الشفاء في جناح واحد، وعن كون الذباب يتقى عند وقوعه بالجناح الذي فيه الداء، فالجناح الذي فيه الشفاء خارجاً غير مغمس. فلذا أمر بغمس الجناح الثاني أو بغمس الذبابة كلها كما جاء في بعض الروايات، لكي ينغمس الجناح الآخر الذي فيه الشفاء، فيبطل حكم الداء.

ولو كانت الجراثيم النافعة موجودة في كلا الجناحين أو في جسم الذبابة كله لما أمر بالغمس، بل كان الأمر عبثاً، لأن الذبابة بوقوعها في الشراب قد ارتطمت في أرجلها وأيديها وبطنها وصدرها وأحد جناحيها، وفي هذه الأعضاء كلها يوجد النافع والضار كما يقول الدكتور وقد حصل البكتريوفاج في الشراب أيضاً وبطل حكم الجراثيم المضرة، أفليس من العبث بعد هذا أن نغمس الذبابة بالشراب.

وخلاصة القول أن الحديث إن صح فإنما ورد لبيان أمرين لا ثالث لهما. أحدهما غمس الذبابة عند وقوعه في الشراب، والثاني بيان سبب الغمس وحكمه. وعليه فالجدل بيننا وبين الدكتور ينحصر في نقطة واحدة هي الغمس لا غير، ولذا نقول إن كان الشفاء لا يوجد إلا في أحد الجناحين كما يقول الحديث، وكان الذباب يتقى بالجناح الذي فيه الداء كما يقول الحديث أيضاً كان الغمس واجباً، وكان الأمر به معقولاً و مقبولاً، لكي يتم دخول الشفاء في الشراب مع الداء. وإن كان الشفاء أو البكتريوفاج موجوداً في جسم الذبابة كله كما يقول الدكتور كان الغمس عبثاً، وكان الأمر به غير معقول ولا مقبول، لأن الذبابة بوقوعها في الشراب قد انغمس فيه أكثر جسمها، ولم يبق منها إلا جناح واحد، وقد دخل منها في الشراب كلا النوعين النافع والمضر من الجراثيم، فأي حاجة تبقى إلى الغمس.

ثم إن الدكتور بعدما فسر عجز الحديث على هذا الوجه أخذ يتكلم عن صدره فقال:

«وأما ما ورد في صدر الحديث الشريف: (إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه) فالغمس هو لأجل أن يدخل البكتريوفاج للشراب».

أما نحن فنقول: أما أن الغمس هو لأجل أن يدخل الشفاء أو البكتريوفاج في الشراب فصحيح لا مرية فيه ولكن ذلك لا يتجه إلا بأن يكون البكتريوفاج في أحد الجناحين دون الآخر كما بيناه آنفاً، وإلا لم تبق حاجة إلى الغمس لأن البكتريوفاج موجود في ذراعي الذبابة وفي رجليها وقد انغمستا في الشراب، كما أنه موجود في الجناح الآخر (على ما يقول الدكتور) وقد انغمس في الشراب، ودخل البكتريوفاج فيه، فلماذا يأمر بالغمس، والبكتريوفاج داخل قبل الغمس.

وقال أيضاً في الصفحة (٥٣) «فالفن قد أثبت وجود البكتريوفاج في جسم الذبابة، سواء بحصوله من بلعها الجراثيم المرضية في أنبوبتها الهضمية أو بنقلها من براز الناقهين».

وقال أيضاً في الصفحة نفسها: «وحيث ورد في نص الحديث (فليغمسه) أي فليغمس الذبابة كلها فقد دخل في الغمس جسمها مع جناحيها، ولم يرد في الحديث غمس الجناحين فقط. مما دل على أن الداء والشفاء في الجناحين أمر اعتيادي لا يفيد التخصيص. والأمر بغمسها يؤيد ذلك. وهو لأجل تطهير الشراب من الجراثيم بإدخال البكتريوفاج للشراب من جسم الذبابة».

هذه هي العبارة بعينها ومينها. وقد جاءت بالأعاجيب فلننظر فيها بشيء من التحليل والتمحيص ليظهر ما يرمي إليه الدكتور فيها.

يقول «قد دخل في الغمس جسمها مع جناحيها» فنقول: إذا وقعت الذبابة في الشراب، فقد انغمس فيه جسمها لا محالة، أما الجناحان فيجوز أن يكونا منغمسين أيضاً تبعاً للجسم، ويجوز أن يكونا غير منغمسين لرقتهما، ولكونهما من الفروع العليا في جسم الذبابة، وبناءً على هذا، كان ينبغي للدكتور أن يقول فقد دخل في الغمس جناحا الذبابة مع جسمها، ولكنه عكس العبارة لكي يجر الحديث إلى ما يريده هو، ولما كان من الجائز انغماس الجسم دون الجناحين، أو دون أحدهما، ورد الأمر في الحديث بغمس الذبابة كلها، لكي ينغمس جناحاها أيضاً مع جسمها،

لا جسمها مع جناحيها كما يقول الدكتور، وهنا نعود فنقول إن حكمة الأمر بالغمس تبطل إذا كان الشفاء أو البكتريوفاج موجوداً في جسم الذبابة كله كما يقول الدكتور ولا في أحد جناحيها كما يقول الحديث.

ويقول في عبارته هذه أيضاً: «ولم يرد في الحديث غمس الجناحين فقط». أي بل أراد غمس الجسم أيضاً مع الجناحين، هذا هو تفسير مراده من هذه العبارة، فنقول يا سبحان الله إن عبارة الحديث بمنطوقها ومفهومها تدل على أن جسم الذبابة عند وقوعها في الشراب يكون منغمساً فيه، وكذلك أحد جناحيها، فلذلك أمر بغمسها كلها لكي ينغمس الجناح الآخر الذي فيه الشفاء، وعليه كيف يريد غمس الجناحين فقط حتى يحتاج الدكتور إلى نفيه.

وقال في الصفحة (٥٣) «ولو كان للأجنحة فقط خصوصية الداء والشفاء، لأمر عليه الصلاة والسلام بغمسها وحدها».

يريد الدكتور بهذا الكلام، أن الأمر بغمس الذبابة كلها، يدل على أن الداء والشفاء موجودان في الجسم كله لا في الجناحين فقط، وإلا لزم أن يأمر بغمس الجناحين فقط، فنقول إن الأمر بغمس الذبابة كلها صحيح، ولكنه لم يأمر بذلك إلا لأجل أن ينغمس الجناح الذي فيه الشفاء لأن الجناح الثاني والجسم منغمسان في الشراب وهل من المعقول أن يأمر بغمس المغموس.

وكيف يمكن غمس الأجنحة وحدها حتى يأمر به الرسول، إن غمس الجناحين فقط لا يمكن إلا بصورة واحدة وهي أن نلقي الذبابة على ظهرها، ونمسكها بالمنقاش من يديها ورجليها، ثم نضعها بدقة وتأن على الشراب حتى ينغمس فيه جناحاها فقط دون سائر جسمها، ولا ريب أن هذا متعذر بالنسبة إلى سائر الناس، فكيف يأمر بغمس الأجنحة وحدها كما يقول الدكتور.

ويقول في عبارته المتقدمة: «مما يدل على أن الداء والشفاء في الجناحين أمر اعتيادي لا يفيد التخصيص والأمر بغمسها يؤيد ذلك، وهو لأجل تطهير الشراب من الجراثيم، وذلك بإدخال البكتريوفاج في الشراب من جسم الذبابة».

يريد الدكتور بعبارته هذه المضطربة أن يفهمنا أن الجناحين إنما ذكرا في

الحديث جرياً على العادة. لأن العادة تقضي بوجود الجراثيم المضرة والنافعة في الجناحين أيضاً كما توجد في جسم الذبابة، فعبارة الحديث لا تفيد تخصيص الجناحين بالجراثيم. بل جاء ذكرهما اعتيادياً. هذا هو مراد الدكتور من عبارته هذه فنقول:

قد تقدم ما يفيد بطلان هذا، ولكننا نكرره لمزيد من الإيضاح، إن عبارة الحديث تنص على تخصيص أحد الجناحين بالداء، والآخر بالشفاء. وبيان ذلك أن الحديث أمر أولاً بغمس الذبابة كلها ثم بين سبب الغمس وحكمته بقوله إن في أحد الجناحين داء، وفي الآخر شفاء. وبين أيضاً أن الذباب عند وقوعه يتقى بالجناح الذي فيه الداء، أي يقدم الجناح الذي فيه الداء. فيكون منغمساً في الشراب ويبقى الجناح الثاني الذي فيه الشفاء خارجاً غير منغمس فإذا غمسنا الذبابة كلها، انغمس الجناح الثاني الذي فيه الشفاء أيضاً، وبذلك تندفع المضرة الحاصلة من انغماس الجناح الأول. ولولا تخصيص أحد الجناحين بالشفاء والآخر بالداء لكان الأمر بغمس الذبابة كلها عبثاً، لأن جسم الذبابة مع أحد جناحيها قد انغمس في الشراب فلو كان الشفاء في الجسم كله لم تبق حاجة إلى الأمر بالغمس.

إن هذا المعنى في عبارة الحديث واضح جلي يفهمه كل من سمع الحديث ولو كان أعجمياً طمطماً، لكن الدكتور حفظه الله يقول إن عبارة الحديث لا تفيد التخصيص، وإنما جاء ذكر الجناحين اعتيادياً، أي جرياً على العادة التي تقضي بوجود الجراثيم في الجناحين كوجودها في الجسم، مع أن العادة تقضي خلاف ذلك، لأن الجناحين يكونان بحكم العادة وبحكم الضرورة أبعد أعضاء الذبابة عن الجراثيم لأنهما لا يباشران المواد التي تقع عليها الذبابة بل يكونان في أعلى الذبابة بعيدين عنها.

ولا شك أن أول شيء من الذبابة يباشر المواد التي تقع عليها هو يداها ورجلاها، ثم بطنها وصدرها ثم سائر جسمها ثم جناحاها إذا كانت المادة التي تقع عليها من السوائل. ولكن الحديث يقول إن طبيعة الذباب إذا وقع في السوائل يقدم الجناح الذي فيه الداء ويؤخر الجناح الذي فيه الشفاء فينغمس الأول ويبقى الآخر غير منغمس. فلذا أمر بغمس الذبابة كلها لكي ينغمس الجناح الذي فيه الشفاء أيضاً.

إن عبارة الحديث لا يعزب معناها عن فطانة الدكتور ولكنه أخذ يتمحل في التوجيه ويتعسف في التفسير لكي يقربها من المعنى الذي يريده هو. إلا أنه رغم هذه التمحلات، بقي قلق الخاطر، غير مطمئن الضمير، لأنه يعلم أن الجناحين أبعد أعضاء الذبابة عن الجراثيم، فماذا يعمل حتى يجعلها مقراً للجراثيم أكثر من سائر الأعضاء.

والظاهر أنه فكر طويلاً حتى وجد طريقاً إلى حل هذا المشكل فقال: «وبما أن الذبابة تمسح دائماً رجليها بأجنحتها، كانت الأجنحة لذلك مقراً للبكتريوفاج وللجراثيم أكثر من غيرها من أعضاء الذبابة». فلله دره ما أقدره على قلب الحقيقة بالكلام المجرد.

يقول إن الذبابة تمسح دائماً رجليها بأجنحتها، إن الباء في هذه العبارة مثلها في قولهم كتبت بالقلم أي هي للاستعانة، فالممسوح هو الرجل، والماسح الذبابة، والجناح هو آلة المسح، والظاهر أن المسح يكون بظهر الجناح لا ببطنه، لأن الذبابة إذا خفضت جناحيها وأنزلتهما إلى ما تحت رجليها، كان ظهر الجناح تحت الرجل بالطبع، إذ لا تستطيع الذبابة في هذه الحالة أن تقلب جناحيها إلى حيث يكون باطنهما إلى الأعلى، وظاهرهما إلى الأسفل، ومهما يكن فجناح الذبابة على هذا أصبح منديلاً لها تمسح به رجلها.

إن الدكتور قد أثبت للذباب بهذا القول طبيعة لا يعرفها الناس، ولم يستند في إثباتها إلى قول علمي من أقوال علماء الحشرات الذين درسوا حياتها، وعرفوا طبائعها وأحوالها، وقد تكلم هو في الفصل الخامس من رسالته عن خواص الذباب وطباعه، فلم يذكر فيه شيئاً من ذلك.

لا يقال إن في عبارة الدكتور قلباً، وإن أصلها هكذا:

إن الذباب يمسح دائماً أجنحته بأرجله، لأنا نقول إن رجلي الذبابة وهما في اتجاههما إلى الأسفل معقوفتان إلى الأمام، وليس في استطاعتها أن ترفع رجلها إلى ما فوق جناحها فتمسحه بها، ولا أن تخفض جناحها إلى ما تحت رجلها فتمسحها به، إذ ليس ذلك من طبيعة الذباب فمن المحال عادةً وطبعاً أن يمسح

الذباب أجنحته بأرجله أو أرجله بأجنحته، وإنما المعروف من طبيعة الذباب من قديم الزمان هو أنه يحك إحدى ذراعيه بالأخرى، كما ذكره عنترة في معلقته. ولم يشاهده أحد يحك إحدى رجليه بالأخرى، ولا يحك بجناحيه رجليه، وقد شاهدته أنا في بعض الأحيان يمسح وجهه بذراعيه ويمر بهما على رأسه. فمن أين أخذ الدكتور هذا القول عن طبيعة الذباب، وكيف تكون أجنحته مقراً للجراثيم أكثر من الأرجل والأيدي التي هي متصلة مباشرةً بالمواد التي تقع عليها الذباب.

والمشهور من الذباب أنه ينقل الجراثيم بأرجله وبأيديه، لا بأجنحته. والدكتور نفسه قد ذكر ذلك في رسالته فقال في الصفحة (٤٤): «وعلاوة على ذلك، تنقل الذبابة الجراثيم برجليها ويديها المكسوة بالشعر» ثم قال «ومما يجدر بيانه هو أن قدمي الذبابة وكفيها تشبهان خف البعير، عليه شيء يشبه الشعر، أو الوبر. وهذه تفرز إفرازات لزجة فتلتصق الجراثيم عليها، وتستطيع الذبابة بهذه المادة اللزجة، وبفضل هذا الخف، أن تقف على السقوف والجدران بأي وضع شاءت».

وعليه فإذا كانت أيدي الذباب وأرجله كما يقول الدكتور تفرز مادة لزجة. وعليها شيء يشبه الشعر أو الوبر، كانت بلا ريب مقراً للجراثيم أكثر من سائر أعضائها، لذلك، ولأنها أول ما يباشر الأقذار التي لم يقع عليها الذباب، فكيف تكون الأجنحة مقراً للجراثيم أكثر من أيديها وأرجلها.

سؤالان

هل البكتريوفاج موجود في الذباب دائماً وأبداً؟ وهل هو شافٍ لجميع الأمراض؟

نريد أن نجيب على هذين السؤالين بما علمناه وفهمناه من كلام الدكتور في رسالته، لأننا لسنا من أهل هذا الفن، ورحم الله امرأً عرف قدره، ولم يتعد طوره، فلذا نرجو من القارئ أن يقرأ أولاً ما كتبه الدكتور في هذا الباب، خاصة في الفصل الحادي عشر من رسالته، ثم ينظر فيما نقوله هنا، ويحكم بما يشاء.

تكلم الدكتور في الفصل المذكور عن دوريل مكتشف البكتريوفاج. وقال بأنه اثبت أن البكتريوفاج هو العامل الوحيد على إطفاء جائحات الهيضة المسماة بالهواء

الأصفر أو الكوليرا، وأنه موجود في براز من هم في دور النقاهة من المرض المذكور، وأن الذباب يأخذه وينقله من براز هؤلاء، وأنه متى ظهر وانتشر الذباب الحامل البكتريوفاج بكثرة في البلاد، انطفأت جذوة الهواء الأصفر، وانقطع دابره بسرعة.

فيفهم من هذا أن البكتريوفاج لا يوجد إلا في أيام الهيضة. لأن الذباب إنما يأخذه من براز الناقهين من هذا المرض. فإذا انقطعت أيام الهيضة لم يبق للبكتريوفاج وجود، ولم يذكر لنا الدكتور في كتابه لا صراحةً ولا ضمناً أن البكتريوفاج موجود في كل براز من برازات الإنسان والحيوان لأنه إذا كان موجوداً في كل براز لزم أن يكون موجوداً في الذباب دائماً وأبداً، فأينما وجد الذباب وجد معه البكتريوفاج، وإلا فلا.

ثم تكلم الدكتور في الفصل المذكور، فبين كيف كان دوريل يعمل على تكثير البكتريوفاج بازدراعه، وكيف كان يداوي به المريض بمرض الهيضة، وقال ثم أجريت تجارب عديدة في الهند فأتت بنتائج باهرة فيما يختص بباسيل الدوزنطاريا الحادة، إلى أن قال فحصلوا على نتائج، وكان البكتريوفاج العامل في شفاء الكوليرا والدوزنطاريا الحادة.

وقال ثم جاءت مجلة التجارب الطبية في عددها (٥٤) الصادر عام ١٩٢٧ بمقال عنوانه البكتريوفاج في ذباب البيوت، وقالت فيه لقد أطعم الذباب الذي يألف البيوت زرع الجراثيم المرضية.

وبعد حين اختفى أثر هذه الجراثيم في الذباب فماتت كلها وتولد في الذباب مادة قاتلة للجراثيم تسمى البكتريوفاج، ويدعي الكاتب أنها خلاصة من الذباب ومن محلول ملحي فسيولوجي، وأن هذه الخلاصة تحتوي على المادة البكتريوفاجية القوية المضادة لأربعة أنواع من الجراثيم المولدة للأمراض أو أنها تحتوي على مادة نافعة أخرى ليست من نوع البكتريوفاج، ولكنها من حيث الجوهر تفيد الدفاع العضوي عند مقاومته أربعة أنواع من الجراثيم المرضية. هذا آخر ما قاله الدكتور في الفصل المذكور.

فيفهم من هذا فهماً جلياً واضحاً، أن البكتريوفاج لا يشفي من جميع الأمراض وإنما يشفي من مرض الهيضة والدوزنطاريا لأن هذين المرضين يشتركان في أنهما اختلال في الأمعاء، ويفهم أيضاً أن البكتريوفاج لا يضاد جميع الجراثيم المضرة وإنما يضاد أربعة أنواع منها والجراثيم المضرة التي ينقل الذباب بواسطتها الأمراض إلى الناس كثيرة، تكلم الدكتور عنها وعدّدها في الفصل الثاني من رسالته. فذكر منها السل والدراخوما والتيفوئيد والزحار والطاعون والجمرة الخبيثة والكوليرا والجذام والتيفوس والرمد بأنواعه.

وبهذا يتضح أن الذباب لا يأخذ البكتريوفاج إلا من براز الناقهين من مرض الهيضة. وهذا لا يوجد في كل زمان ومكان. أما الخلاصة التي ذكرها عن مجلة التجارب الطبية والتي تحتوي على المادة البكتريوفاجية فالبكتريوفاج فيها حاصل بالتطعيم ولم يأخذه الذباب من الخارج، إلا أنها تدل على أن الذباب فيه خاصية توليد المادة البكتريوفاجية المضادة لأربعة أنواع من الأمراض لا للأمراض كلها، وهذا لا يلزم منه أن يكون الذباب مطهراً بالبكتريوفاج من جميع الأدواء، ولا شافياً من جميع الأمراض، كما أنه لا يستوجب غمس الذباب في الشراب على الإطلاق، أما الحديث فإنه يطلق الأمر بغمس الذباب ولم يقيده بشيء.

هذا ما نستخلصه من كلام الدكتور للجواب على السؤالين المذكورين في صدر المقال ثم نقول:

إن البكتريوفاج لا يخلو من أحد أمرين، إما أن يكون موجوداً في الذباب دائماً وأبداً وشافياً من جميع الأمراض، وإما أن لا يكون كذلك. فعلى التقدير الأول يلزم أن نتخذ الذباب في حياتنا واقياً لنا من جميع الأمراض، وأن نعنى كل العناية به وبتنميته وبتكثيره في بيوتنا وأن لا نتحاشاه، بل نضعه في أطعمتنا وأشربتنا لنأمن به من عاديات الإسقام وجائحات الأمراض.

وإذا كان هذا حقاً فلماذا نرى الدكتور في رسالته يصيح بالناس صيحة النذير العريان، فيحذرهم من أخطاره، وينذرهم بأضراره، ويستحثهم إلى محوه واستئصاله، كما أطال الكلام بذلك في الباب السادس والسابع والثامن من رسالته.

وأما على التقدير الثاني وهو أن البكتريوفاج لا يوجد في الذباب دائماً وأبداً، وإنما يوجد فيه عند حدوث أحوال وظروف خاصة. وأنه لا يشفي من جميع الأمراض ولا يضاد جميع الجراثيم، وإنما يشفي من أمراض خاصة ويضاد أنواعاً أربعة من الجراثيم المضرة فنقول فيه أنه يلزم حينئذ أن يكون الأمر بغمس الذباب في الشراب مقيداً بتلك الظروف والأحوال، لا مطلقاً، ولا يخفى أن الحديث الذي جعله الدكتور من معجزات الرسول يطلق الأمر بالغمس ولم يقيده بشيء، كما أنه يخص بالشفاء أحد الجناحين دون الآخر.

أما أنا فلا أشك أن الحديث موضوع لا أصل له كما ذكرت ذلك وبينته في كتابي (الشخصية المحمدية) عند الكلام على الرواية عند العرب.

ومن العبث أن نفتش عن معجزات رسول الله في مثل هذه الأمور التي يكتشفها الناس ويصلون إلى معرفتها بالطرق العلمية، والوسائط الفنية، ولو كانت معجزة لما قدروا على اكتشافها، ولو جاز أن نثبت معجزة من هذا النوع لجاز أن نثبتها للمتنبي شاعر العرب فإنه قبل عشرة قرون قال:

لعل عتبك محمود عواقبه ... فربما صحت الأجسام بالعلل

وانتقد المتنبي على هذا وقيل له هذا من قول الطب أو الحكيم كما في رسالة الحاتمي أو غيره فانظر إليها. فقد قال هذا في الأيام التي كان التطعيم فيها بجراثيم الأمراض غير معلوم. وفن البكتريولوجيا غير موجود فأين هذا؟ وأين المعجزات؟

إن الله لم يرسل رسوله إلى الناس لتعليمهم العلم وإنما أرسله إليهم ليصلحهم، ويأخذهم بالطاعة، وبالأعمال الصالحة، والأخلاق الفاضلة، ذلك لأن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع، وأن المجتمع لا يتم بناؤه إلا بالتعاون المخلص، والخلق المستقيم الصادق. وبالعمل الصالح، كما ذهب إليه ابن رشد وغيره من فلاسفة الإسلام، فليس غرض الشارع تلقين العلم. بل غرضه كما قلنا أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة.

المعجزة

أما المعجزة فهي كل ما خرج عن مقدور البشر عادة فلا بد في المعجزة من خرق العادة، ولذلك قالوا «لله خرق العادات». وأما هذه الأمور المجهولة فهي داخلة في مقدور الناس عادة. لأنهم يتوصلون إلى اكتشافها ومعرفتها إما بالتجريب أو بالبحث والتنقيب، أو بغير ذلك من الطرق العلمية.

ونحن إذا أردنا أن نعرف معجزة المعجزات فلننظر إلى رسول الله محمد بن عبد الله، يتيم مكة وفقيرها، كيف قام بالدعوة إلى الإسلام في أيام كان العرب فيها محتربين، متعادين، متناكرين يأكل بعضهم بعضاً كالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله. وكيف قاومته العرب حتى عشيرته الأقربون. وكيف استمر على الدعوة بنفسه الكبيرة. وعزمه العظيم الجبار متحملاً في سبيل ذلك من المصائب والمتاعب ما فوق طاقة كل إنسان حتى جمع أشتات العرب ووحد كلمتهم! وأحدث بهم نهضة كبرى، عربية المبتدا، عالمية المنتهى. فسارت بهم أعلامهم إلى أقصى الشرق، وأقصى الغرب، خافقة بالنصر ومرفرفة بالعدل والإحسان. وكان كل ذلك في مدة لا تزيد على عشرين سنة بعد وفاته.

ولو أن سائحاً في ذلك الزمان الذي لا واسطة فيه أسرع من البعير، أراد أن يسيح سياحة متفرج لا فاتح، في البلاد التي نشروا فيها لواء العدل والتوحيد، لما استطاع أن يتم سياحته في أقل من هذه المدة. فهذه هي معجزة المعجزات التي أظهرها الله على يد محمد، والتي لم يسبق ولن يكون لها نظير في تاريخ البشر.

مجموعة
الأناشيد المدرسيّة

كلمة مستجيد لهذه الأناشيد

أما بعد فقد استمعت تلك النشائد التي نظمها شاعر الأمة (الأستاذ الرصافي) فألفيتها قد جازت الغاية في الإبداع. وإن المدارس في فلسطين وفي كل إقليم ينطق بالضاد أهله لمفتقرة جِدّ مفتقرة إليها. ولن يجود جائد في العلم على معاهده في هذا الوقت بمثل الذي جاد الرصافي به فليجزِه الله بصنعه الجميل جزاءه وليجز الأستاذ خليل أفندي طوطح ناشر هذه النشائد فقد ظاهر الرصافي في إحسانه، وكان في بث هذا الخير من أعوانه.

إسعاف النشاشيبي

مقدمة للناشر

من ضروريات المدنية في هذا العصر انتشار الأناشيد الوطنية وغير الوطنية بين جميع طبقات الأمة ولا سيما بين طلاب المدارس حتى لقد أصبحت الأناشيد المدرسية من وسائل التربية والتعليم كما هو مشاهد اليوم عند الأمم الراقية. ولما رأينا مدارسنا اليوم في البلاد العربية يعوزها مثل هذه الأناشيد انتهزنا فرصة وجود الأستاذ معروف الرصافي بيتنا فانتخبنا بعض ما رأيناه موافقاً للمطلوب من الألحان الغربية والأغاني العربية وطلبنا إلى معروف الرصافي أن ينظم لنا كلاماً ينطبق على تقاطيع الألحان المذكورة ليغني بها أبناء مدارسنا فأجابنا إلى ذلك فجاءت كما تراها مشتملة على مواضيع وطنية علمية تنشط التلاميذ إلى طلب العلم وتقدس في نفوسهم حب الوطن إلى غير ذلك مما يجدون عند إنشاده ترويحاً لنفوسهم من عناء الدرس وتنشيطاً لهم على الطلب. وقد رأينا جمعها في هذه المجموعة وطبعها ليعم نفعها في البلاد ويترنم بها طلاب المدارس العربية في فلسطين والله تعالى هو ولي التوفيق.

خليل طوطح

مدير دار المعلمين في القدس

الإخاء المدرسيّ

ـ ١ ـ

حق الصديق أن تُجلَّ مَجلِسه ... فَضلا

لكنّ إجلال صديق المدرسة ... أَولى

إنّ الإخاء المدرسيّ عَوضُ لا ... يُنسى

تعساً لمن ينساه من هذا المَلا ... تَعسا

ـ ٢ ـ

رابطةُ العلم أشدّ رابطه ... حتّى

أعيت جميع الحادثات الخابطه ... بَتّا

كان إذَن مَن بتّها أقوى الورى ... جهلا

وكان أولى أن يُرى مُحَقَّرا ... نذلا

مارش المعارف

مـــن إلـــى الـــعــــلـــم انـــتـــمـــى   نـــــال أســـبــــاب الـــــســـــمـــــا
فـــاتـــخـــذه لـــلـــمـــعـــالـــي ســـلـــمـــا
مـــن حـــوى الـــعـــلـــم اغـــتـــنـــى   مـــدركـــاً أقـــصـــى الـــمـــنـــى
فـــابـــن لـــلـــمـــجـــد بـــه أعـــلـــى الـــبـــنـــا
إنـــمـــا نـــال الـــمـــعـــالـــي   مـــن إلـــى الـــعـــلـــم انـــتـــمـــى
مـــن إلـــى الـــعـــلـــم انـــتـــمـــى   نـــال أســـبـــاب الـــســـمـــا
فـــاتـــخـــذه لـــلـــمـــعـــالـــي ســـلـــمـــا

***

نـــدرس الـــعـــلـــم الـــثـــمـــيـــن   بـــاجـــتـــهـــاد كـــل حـــيـــن
ثـــم بـــعـــد الـــدرس نـــلـــهـــو لاعـــبـــيـــن
إن لـــذات الـــحـــيـــاة   كـــلـــهـــا فـــي الـــمـــدرســـات
فـــاســـأل الأبـــنـــاء عـــنـــهـــا والـــبـــنـــات
هل سوى مدرسة العلم مقرٌ للبنين   ندرس العلم الثمين باجتهاد كل حين
ثـــم بـــعـــد الـــدرس نـــلـــهـــو لاعـــبـــيـــن

***

كـــم تـــرى فـــي الـــمـــدرســـة   أنـــفـــســـاً مـــتـــآنـــســـة
بـــيـــن لـــعـــب ودروس مـــنـــفـــســـة

إنما تعلمنا   فيه تهذيب لنا

وافتخار وارتقاء وغنى

إن هذا العلمُ نورٌ   فاجتهد أن تقتبسه

كم ترى في المدرسة   أنفساً مستأنسة

بين لعب ودروس منفسة

أغرودة العندليب

سمعتُ شعراً للعندليب ... تلاه فوق الغصن الرطيب
إذ قال نفسي نفس رفيعه ... لم تهو إلاّ حسن الطبيعه
عشقت منها حسن الربيع ... أحسن بذاك الحسن البديع

***

فالعيش عندي فوق الغصون ... لا في قصور ولا حصون
أطير فيها لفرط وجدي ... من غصن ورد لغصن ورد
وفي فروع الأشجار بيتي ... فالظلّ فوقي والزهر تحتي

***

فسل نسيم الأسحار عنّي ... كم هزّ عطف الأغصان لَحني
وسل بشدوي زهر الرياض ... إنّي بحكم الأزهار راض
فكم زهور لِما أفوه ... أصغت وقالت لا فضّ فوه

***

يا قوم إنّي خُلِقت حُرّا ... لم أرض إلاّ الفضا مَقَرّا
فإن أردتم أنْ تؤنسوني ... ففي المباني لا تحبسوني
وإن أردتم أن تنطقوني ... بما أغني فأطلقوني

ابتسام الطبيعة

ـ ١ ـ

سرّ نفسي ليلُ أنسٍ   بَدرُه مؤنسي

ليلة قمراءُ هذي

كم بها زاد التلذذي

بدرها أمسى   مطرباً نفسي

ـ ٢ ـ

جلّ هذا الليل حُسْنا   مُشرقاً بالسنى

فيه بدر نجتليهِ

ونسيم نشتهيهِ

جوّه مُقمِرُ   روضُهُ مُزهِرُ

ـ ٣ ـ

صاح ما أحلا رياضاً   ضاحكاً زهرها

انظر الأزهارَ فيها

منعشات ناشقيها

نشرها يُحيي   وصفُها يُعيِي

- ٤ -

زهـــرة الـــدُنـــيـــا لَـــعـــمـــري حـــســـنُـــهـــا فـــتّـــانُ

انـــظـــر الـــحـــســـن الـــطـــبـــيـــعـــي

فـــــي ريـــــاض وربـــــيـــــع

يـــجـــعـــل الـــقـــلـــبـــا طـــافـــحـــاً حُـــبّـــا

حب المعالي

ويح قلبي كيف لا يصبو　　　والمعاني حسنها يصبي
إنّني من قبل ما أحبو　　　كان فيها مُولَعاً قلبي
خَلِّ عنك اللوم يا خِلّي　　　لا يَحِيكُ اللوم في الصبّ
كيف يسلو حبّه مثلي　　　بعدما قد دان بالحبّ
مَنْ يُحاوِلُ غايةً تُجدِي　　　فالمعالي غايتي القصوى
وَيحكم لا تنكروا وجدي　　　واشهدوا أنّي لها أهوى

نشيد العطلة

ـ ١ ـ

بشرى قد أكملنا أيام الدرسِ بشرى قد جاءتنا أيام التعطيل

فلنذهب ولنقصد ترويح النفسِ مما قد مارسنا أيام التحصيل

ـ ٢ ـ

لا درساً نبغيه في فصل الصيفِ فلنذهب ولنلعب في ظلّ الأشجار

ولنحذر تلويحاً من لفح الهيفِ ولنأكل ما شئنا من هذي الأثمار

ـ ٣ ـ

امضي للأرياف ابتغاء النزهة أياماً أقضيها مرور النفسِ

أقضيها ابتعاداً عن كل شبهة لكنّي لا أنسى أيام الدرسِ

أنشودة الوطن

أوطاننا وهي الغوالي   أرواحنا لها ثمن
وإنما أحيا المعالي   من مات في حب الوطن
من مات في حب الوطن
أوطاننا نحمي حماها   بكل سيف منتضى
ما مات منها من قضى   في أرضها تحت سماها
هيا بنا هيا   نسعى لها سعيا
فنحن في أوطاننا   نحيا إذا تحيا

***

أوطاننا وَهيَ الأماني   عن حبها لا ننثني
طابت لنا منها المغاني   بغيرها لا نعتني
بغيرها لا نعتني
ننشق أنفاس هواها   في كل سَهلٍ وجَبَل
لم نرضَ بالدنيا بَدَل   عن سهلها أو عن رباها
هيا بنا هيا   نسعى لها سعيا
فنحن في أوطاننا   نحيا إذا تحيا

إضحك

- ١ -

لا تــفــكّــر يــائــســا وانــسَ الــذي هَــمّــك
لا تــقــطّــب عــابــســا إنْ حــادثٌ قــد غَــمّــك
لا تــبــالِ بــالــقــضــا إنْ ســاءَ أو ســرّك
فــالِــبَــتْــه بــالــرضــا واضــحــك لــه اضــحــك

- ٢ -

شُــقّ ثــوب الــهــمّ عَــنْــك فــي هــذه الــدنــيــا
لــم يــدُم فــي الــدهــر ضَــنْــك ولا تــدومُ الــنــعــمــى
خــلّ مــا لا يُــرتــجــى واقــنــع بــمــا عــنــدك
وإذا خَــطْــبٌ دجــا فــاهــزأ بــه واضــحــك

نشيدة مدرسة بنات رام الله

مدرسة البنات في ... بلدة رام الله
لا زلت مأوى الشرفِ ... مبناه ما أحلاه
ها نحن في مدرسة الْ ... علم برام الله
غايتنا العلم وهل ... يسعدنا إلاّه

***

البنت تحكي زهرة ... وَعَرْفُها التعليم
إن أُحسِنت تربيةً ... يحسنُ منها الخيم

***

تلك لنا مدرسة ... ساطعة الأنوار
ما هي إلا روضة ... نحن لها أزهار

***

أدامها الله لنا ... ما دامت الدنيا
نظفر فيها بالمنى ... من شرف المحيا

***

نشكر فيها ربنا ... ما فاهت الأفواه
من حيث قد هذبنا ... فيها دعاة الله

فتح المدارس

- ١ -

قد مضت عطلتنا　　فرجعنا للدروس
هذه بُغيتنا　　فَلْتَطِبْ منّا النفوس
إنّ في الدرس المُنى　　إنه ينفي النحوس

- ٢ -

قد مضى لهو المصيف　　فبرحنا مأنسَه
وأتى فصل الخريف　　فحضرنا المدرسه
ملبس العلم شريف　　فاجتهد أن تلبسه

- ٣ -

إنّ أيام الصبا　　فرصةٌ للناشئين
من قضاها لاعبا　　سيرى في النادمين
فأجدّوا الطلبا　　إنما الوقت ثمين

النشيد الوطني

نحن خوّاضو غمار الموت كشّافو المحن ... ما لنا غير اكتساء العزّ أو لبس الكفن
نبذل الأرواح نرديها لإحياء الوطن ... هل سوى الأرواح للأوطان في الدنيا ثمن
يا ضلال الألى لم يكونوا الفدا ... إن نمت نحن فلتحي أوطاننا

***

نحن لم نخلق لحمل الجور أو لبس الهوان ... بل خلقنا للعلى والسبق في يوم الرهان
هذه أوطاننا فاقت فراديس الجنان ... كيف لا تفدى لها الأرواح في الحرب العوان
يا ضلال الألى لم يكونوا الفدا ... إن نمت نحن فلتحي أوطاننا

***

أنت يا أوطان من أرض حوتنا أو سما ... ارفعي في أوج علياك اللواء المعلما
وارتقي نحو المعالي واجعلينا سُلّما ... نحن من جرّاك نجري في الوغى سيل الدما
يا ضلال الألى لم يكونوا الفدا ... إن نمت نحن فلتحي أوطاننا

حماس الفوطبول

-١-

لا فوز يُرجى في اللاعبين
إلاّ لدار المعلمين لا لا
شدّوا قواكم على سواكم
نحن لكم أعوان

-٢-

ألا فشُدّوا شدَّ الأسود
حتى تردّوا كيدَ العنود لا لا
إذا اجتهدتم في اللعب فزتم
وفقتم الأقران

-٣-

صولوا ثقالاً كالراسيات
وامشوا سراعاً كالذاريات لا لا
ولا تكِلّوا كيلا تذِلّوا
في ملعب الشبان

نشيد دار المعلمين

دارَ المعلمين لا زلتِ مقراً للعُلى ... فإن داء الجهلا يشفيه من تُخرّجين

نحن نعزُّ الوطنا ومن به قد قطنا ... بالعلم ما دامت لنا مدرسة المعلمين

دار المعلمين في أرض فلسطين تفي ... بالعلم حتى نشتفي به من الداء الدفين

داراً إذا فيها ثوى من كان ظمآن ارتوى ... وعاد ريّان القوى من منبع العلم المعين

نحن جنودٌ للحِكَم في يدنا العِلم عَلَم ... نمشي بكتبٍ وقلم كي نقتل الجهل المهين

العلم لا نتركه بل إنما ندركه ... في بذل ما نملكه من كل غالٍ وثمين

يا قومُ سيروا واكدحوا للعلم حتى تنجحوا ... فإنكم لن تفلحوا إلاّ بتعليم البنين

المستقبل

يا مطمح الآمالِ   يا مرجع الأعمالِ
لولاك لم نُبالِ   حوادث الأيّام

***

إليك نجري سعيا   وفيك نرجو المحيا
لولاك في ذي الدنيا   لم نحمِلْ الآلام

***

مستقبلي أهواه   في النفس ما أحلاه
حياتنا لولاه   ضربٌ من الأوهام

***

هناك قد يقصيها   خطبٌ ترامى فيها
لكنما يُدنيها   مستقبل الأيّام

***

ففيك يا مستقبلْ   نرجو جزا ما نعمل
ما خاب مَن قد أمّلْ   مستقبلَ الأيّام

***

يا مفزع الشبان   يا مخزن الأماني
لُح لي من الأزمان   كالبرق في الغمام

***

فاكشف لنا اللثاما   واضحك لنا ابتساما

إنّ بنا أُواما   لثغرك البسّام

***

أنشودة البنت

أيها الأمُّ اغرسيني　　في رياض المدرسات
زهرةً تستنشقيني　　بين أزهار البنات

***

إنني بنتٌ صغيرة　　زهرةٌ من ياسمين
ليَ آمالٌ كبيرة　　هي في الدرس الثمين

***

إنّ نفسي لمحاطة　　بالأماني النيّرة
ما بتعليم الخياطة　　وحدَها من مفخرة

***

علّموني كلَّ فنّ　　فيه للنفس جمال
واتركوا سوء التظنّي　　نحو ربّات الحجال

***

هذّبوني أكملوني　　كي تروا منّي العُجاب
ويحكم لا تهملوني　　تحت أستار الحجاب

***

ليس للأبناء نجحٌ　　مع جهل الأمهات
فمتى يصبح صبحٌ　　فتزول الظلمات

الإِباء والنخوة

أيها الطالبُ منّي   فَتَّ أعضادي

لا تَسُمني الذل إنّي   غير مُنقاد

***

لو غدا الذلّ شميما   في الرياض الفِيح

ما تنفَّست نسيما   من هبوب الريح

***

إنّ لي نفساً أبيّه   بسجاياها

وعن الناس غنيّه   بمزاياها

نشيد العرفان

في العرفان ما يدنيني　　من كلّ مجدٍ يعليني

كل الدنيا لا تلهيني　　عن شرب كأس العرفان

***

لا يزداد يوماً أنسي　　إلاّ بكتبي أو درسي

تالله لا تزكو نفسي　　إلاّ برشف العرفان

***

ما للإنسان ذي الجهل　　على الحيوان من فضل

بالعلم المُتَنَمّي للعقل　　تبدو مزايا الإنسان

آثار الرصافي المخطوطة

١ ـ الشخصية المحمدية أو حلّ اللُّغز المقدّس:

(قامت دار الجمل بطبع كتاب «الشخصية المحمدية» في كولون ـ ألمانيا، ٧٦٦ص، سنة ٢٠٠٢):

ترجع فكرة تأليف هذا الكتاب إلى سنة ١٩٢٩ وذلك على أثر الضجة التي أثارتها كلمته المنشورة في جريدة البلاد بعنوان: «لو كنت مصوراً».

لم يكن الباعث إلى تأليف هذا الكتاب تقليد كتاب مصر والشام الذين اتجهوا إلى كتابة السيرة النبوية من أمثال الدكتور طه حسين في كتابه (على هامش السيرة) أو العقاد في كتابه (عبقرية محمد) أو توفيق الحكيم في (مسرحية محمد) أو غيرهم.

لقد ذكر الرصافي المنهج الذي اتبعه في تأليف كتابه هذا وهو القرآن والعقل لذا لم تكن المراجع التي عول عليها في تأليف هذا الكتاب لتتجاوز أصابع اليد وقد ذكرها الأستاذ المرحوم مصطفى علي حصراً وهي:

١ ـ معجم البلدان.

٢ ـ مفتاح كنوز القرآن.

٣ ـ تفسير الكشاف.

٤ ـ السيرة الحلبية.

٥ ـ سيرة ابن هشام وبهامشها سيرة ابن دحلان.

٦ ـ زاد المعاد لابن القيم.

٧ ـ الإتقان في علوم القرآن للسيوطي.

وإذا كانت مراجعه محدودة بهذا القدر الذي ذكرنا فما الذي أعانه على خوض عباب

السيرة الزاخر؟ لقد ذكر الأستاذ مصطفى علي أن الرصافي كان محيطاً بالسيرة النبوية إحاطة تامة قبل أن يشرع بالكتابة فيها وقد درسها دراسة تمحيص وإتقان وقرأها بكل تدبر وإمعان ونفذ إلى أعماقها وأغوارها وقال: إننا كنا إذا احتجنا إلى بحث في السيرة النبوية أو اختلفنا في شيء منها رجعنا إليه فنجد عنده الجواب الكافي الشافي بما يغنينا عن مراجعتها في مظانها ومطولاتها. كما ذكر (رحمه الله) أن الذي أعان الرصافي على تأليف كتابه «تفكير حر، ومنطق صحيح، وعقل سليم واستنباط دقيق ورأي مستقيم، وذكاء وقاد، وإخلاص لا مغمز فيه».

أنجز الرصافي كتابه في معتزله في الفلوجة. وقد فرغ من تبييض مقدمته في ٥ تموز ١٩٣٣ وأودعه في (٤٣) دفتراً وخصّ الرابع والأربعين للفهرس وقد بلغت عدد صفحاته (١٣١٣) صفحة.

لم يبخل الرصافي على أصدقائه وزائريه بهذا الكتاب فقد سمح لكثير منهم أن يطلعوا عليه وممن اطلع عليه أمين الريحاني والدكتور زكي مبارك وعبد الوهاب عزام وغيرهم كما أذن لمصطفى علي باستنساخه وكان كلما فرغ من دفتر سلّمه له لينسخه ويعيده وصنع هذا الصنيع مع كامل الجادرجي فقد أذن له باستنساخه ووثق نسخة الجادرجي بتوقيعه دليلاً على صحتها وإجازتها. استهل كتابه بمقدمة بعنوان (للحقيقة لا للتاريخ) وقد اخترنا من مباحثه: «العقلية العربية في الجاهلية».

«إن للإنسان عقلاً فطرياً وهو الذي خلقه الله فيه وجبله عليه والذي ينتقل إليه من أبويه بالوراثة. غير أنه لا يتقيد في وراثته بوالديه الأدنيين بل قد يرجع فيه بحكم النزوع إلى جد قريب أو بعيد من أجداده لأمه أو لأبيه. ولذا قد نرى ذكياً أبوه وأمّه غبيّان أو بالعكس. وإن للإنسان عقلاً مكتسباً أيضاً وهو الذي يكتسبه بالتجارب في حياته وهذا العقل المتكسب يتكون في الإنسان بمؤثرات شتى منها أسرته التي ربي فيها وقومه الذين نشأ بينهم وبيئته التي عاش فيها، ودينه الذي دان به وعاداته التي تعودها. فعقله المكتسب يكون بحكم الضرورة متقيداً بما أثرته فيه هذه المؤثرات لا يحيد عنها ولا يخرج عليها ولذلك نرى العربي مثلاً إذا أجار أحداً كان لا يعقل ترك حمايته بل يعد ذلك عاراً ويموت دونه موتاً لأن حفظ الجوار عادة مستحكمة فيه نشأ عليها وتلقاها من قومه وذويه منذ الصغر. وكذلك هو لا يعقل الخروج من دينه الذي تلقاه عن آبائه ودرج عليه ومشى على آثارهم فيه اللهم إلا إذا كان عقله الفطري غزيراً وافراً بحيث يتغلب على عقله المكتسب

فحينئذٍ يكون ذا عقلية ممتازة بين قومه تعلو به على الأمور التي هم بها متقيدون وبها متمسكون ولذا قال من قال:

رأيت العقل عقلين | فمطبوع ومسموع
ومـا ينفع مسموع | إذا لم يك مطبوع

فالعقل الفطري أصل للعقل المكتسب ولكل من هذين مقويات تقويه ومضعفات تضعفه. فمن مقويات العقل الفطري صحة البدن واعتدال المزاج وحسن التغذي ونشاط الروح الحيواني وصفاء النفس الناطقة وعدم ذلك من مضعفاته ومن مقويات العقل المكتسب كثرة التجارب وطول الاختبار ودراسة العلوم والفنون وكثرة الأسفار. وعدم ذلك من مضعفاته.

ومن خواص العقل الفطري النظر والتفكير، فبذلك يمتاز الفطري على المكتسب فإن الإنسان قد يكتسب كل شيء في حياته إلا التفكير فإنه مستمد من فطرته وقواه الغريزية الباطنة ولذلك قال صاحب القول المتقدم:

ولا ينفع مسموع | إذا لم يك مطبوع

ولا تنسَ أن العقل الفطري مطلق وأن المكتسب مقيّد بالمؤثرات التي ذكرناها آنفاً وقد يجوز أن يتغلب أحدهما على الآخر ولكن ليس الشأن في أن يتغلب المكتسب على الفطري وإنما هو في أن يتغلب الفطري على المكتسب فإن صاحبه عندئذٍ يكون ذا عقلية ممتازة يمتاز بها على غيره من ذوي العقول بسبب ما يظهر عليه من طول التفكير الذي هو من خواص العقل الفطري ولا يكون الشأن كذلك إذا تغلب العقل المكتسب».

٢ ـ الرسالة العراقية:

قامت دار الجمل في كولونيا ـ ألمانيا بنشرها سنة ٢٠٠٧.

وهي مباحث في السياسة والدين والاجتماع كتبها في معتزله في الفلوجة وقد فرغ من تبييضها في ٢٠ تموز ١٩٤٠ وقفت على نسخة الصديق المرحوم مصطفى علي وقد نسخها عن الأصل بدفتر استغرق ١٥٩ صفحة: جاء في ديباجة الرسالة: «الحمد لمن لا حمد لغيره، ولا جود لأحد سواه، والصلاة والسلام على من عرف قدر نفسه وأخلص النصيحة لأبناء جنسه وبعد فقد:

ركبت بحور الشعر رهواً ومائجاً | واقتحمت منها كل هول يراعيا
وسيّرت سُفني في طلاب فنونه | وألقيت في غبر المديح المراسيا

وقلت: اعصني يا شعر في المدح إنني أرى الناس موتى تستحق المراثيا
ولو رضيت نفسي بأمر يشينها لما نطقت بالشعر إلا أهاجيا

هذا ما قلته قبل خمسة وثلاثين عاماً ولم أخرج عنه فيما قلته من الشعر إلى يومنا هذا. حتى قضت الأيام أن أهجر بغداد إلى معتزلي في الفلوجة قبل سبع سنين من كتابة هذه الرسالة التي كتبتها في أيام هذه الحرب (الهتلرية الشرشلية) وأنا قابع في دار عزلتي ضحية لإبائي كل ظلم وعدائي كل ظلم.

وقد تركت قول الشعر، وما أنا بمبجل. فلم أقله إلا قليلاً، أكتبه لنفسي، وأنشده تابعاً لحسّي. وكان من جملة ما ألهمتنيه الحوادث ولقنتنيه التجارب في أيام عزلتي ما تقرؤه أيها القارئ الكريم في هذه الرسالة التي ما كتبتها لتنشر في العراق الذي لا حرية فيه للكلام، ولا حرمة فيه للرأي والفكر. بل لتكون عبرة لمن يطلع عليها من أهل هذا الجيل أو الأجيال الآتية. وسميتها (الرسالة العراقية) لأني لم أخرج في مباحثها عما له علاقة بالعراق من سياسة ودين واجتماع. فإن كنت قد أفدت فذاك وإلاّ فقد ضاع قبلها ما قلت من نظير ونثير».

ومن الموضوعات التي عالجها في هذه الرسالة:

١ - الزعماء في العراق.

٢ - الإقطاع في العراق.

٣ - طفلنا المولود.

٤ - إلى المغرورين باستقلالهم.

٥ - عناصر النصر.

٦ - داء العراق العضال.

٧ - سؤال وجوابه.

٨ - الطفل الهرم.

وقد اخترنا من بين هذه الموضوعات موضوع: (الطفل الهرم) نقدمه كنموذج لهذه الرسالة.

«من البغاء السياسي الذي حصل في الحرب العامة قد وُلد على يد الإنكليز مولود يسمى الدولة العراقية وبالنظر إلى أعمار الدول لم يزل هذا المولود طفلاً في المهد أو هو بلا مهد وإنما هو في قماط شديد يسمى بالمعاهدة الإنكليزية العراقية. فإذا لم يقيض الله

له مربية طيبة غير لخناء ورزاناً غير ورهاء تعرف كيف ترخي من قماطه وكيف تحصنه وتغذيه وكيف تحفظه من طروء الأمراض وطروق الآفات لم تكن نشأته حميدة ولا خيرهُ مأمولاً كما أنه لا ترجى له حياة سعيدة ولا عمر طويل خصوصاً في هذا العصر الذي اكتشفت فيه الطرق العلمية إلى حفظ صحة الأطفال والشبان والكهول والشيوخ.

أما حالة هذا المولود الذي هو اليوم يناهز العشرين من عمره فغريبة جداً لا تقل غرابة عن ميلاده. ومما يتقيّؤه القلم على القرطاس بمرارة علقمية أننا نرى أعراض الشيخوخة والهرم بكل ما يتصور فيها من آلام وأسقام بادية في هذا المولود لغير رشدة من البغاء السياسي الإنكليزي فهو بحالته هذه يمثل للناظر حالة الدولة العثمانية التي كان يعبّر عنها ساسة الغرب بالمريض المحتضر.

لقد أدركنا كلنا الدولة العثمانية في عهدها الأخير، وقد رأينا بأعيننا ما كان فيها من أعراض الهرم وأمراضه. إذ كان لها سلطان مستبد وهو عبد الحميد الذي كان يرى الرعية يعيشون لأجله والذي كانت له خزينة خاصة تفوق خزينة الدولة العامة. والذي كان جديراً بأن يُعدّ أكبر ملاّك في الامبراطورية العثمانية. بما امتلكه من القطائع والأملاك. وكان رجال دولته من الوزراء وغيرهم مثله أيضاً لا تهمهم إلا أنفسهم. وكان أحدهم لا يطلب المنصب إلا ليتوصل به إلى منفعته الخاصة دون المصلحة العامة وكانت الرشوة فاشية فكان الصعلوك إذ تسنّم منصباً فلا تمر عليه أيام إلا وقد أصبح من أهل الثراء. وكانت الأمور لا توسّد إلى أهلها فلا الكفاية ولا المقدرة ولا الاستقامة ولا الصدق ولا الأمانة، كل ذلك لا عبرة له في توسيدها. وإنما توسد بأحد عوامل ثلاثة «المنسوبية» و«المحسوبية» و«الرشوة». وهناك عامل رابع وهو إرضاء طائفة من الطوائف، وما أكثرها في الدولة العثمانية..

وكانت قوانين الدولة وأنظمتها في ذلك العهد غير نافذة الأحكام إلاّ على الضعفاء كما أنها كانت آلة بيد رجال الدولة يهلكون بها منْ عاداهم وينعشون من والاهم. وكانت هذه الحالة المحزنة سبباً كبيراً من أسباب فساد الأخلاق العامة. فكان التزلف إلى أهل المناصب من رجال الدولة بالتملق، وإظهار العبودية لهم عادة مستحسنة وخلقاً مرضياً عند عامة الناس. وكان التجسس لهم من دلائل الأمور بين الناس إلى غير ذلك من المفاسد التي كانت بها الدولة تسير آخر شوط من حياتها. هذا عدا ما كان من الضغط على حرية الأفكار وحرية الصحافة والنشر وحرية الاجتماع. فالأفواه مكمومة والصحف مسيّرة مأجورة، والحرمة الشخصية منتهكة والبيوت غير مصونة.

ولما أدرك خطر هذه الحالة وفظاعتها طبقة من أحرار البلاد، وكان أكثرهم من أمراء الجيش وضباطه، ألفوا جمعيتهم المعلومة وهي (جمعية الاتحاد والترقي) وأخذوا يعملون تحت أستار الخفاء حتى قاموا قومتهم المعلومة فأعلنوا الدستور ثم قضوا على عبد الحميد وأشياعه وقد انضم إليهم بادئ بدء عامة الناس في جميع البلاد إلا النزر اليسير وكان أكثر الذين انضموا إليهم من أولئك الناس الذين عاشوا زمناً طويلاً في تلك الحالة المحزنة التي دبّ منها الفساد في الأخلاق العامة. فلم يكن انضمامهم إلى الجمعية إلا بداع من دواعي المنفعة الخاصة.

ومن هنا دبّ الفساد في الجمعية نفسها أيضاً واختلط فيها الطالح بالصالح والخبيث بالطيب. وكان هذا أول خطأ وقعت فيه تلك الجمعية. ذلك الخطأ الذي أدركتها به الشيخوخة وهي في عهد طفولتها. فلذلك لم تعش هي ولا الدولة العثمانية إلا مدة يسيرة من الزمن.

فيفهم من هذا أن إعلان الدستور لم يكن إلا من قبيل صحوة الموت في الدولة العثمانية. نعم! كان إعلان الدستور من قبيل صحوة الموت للمريض المحتضر. لأن الحالة السابقة التي كانت في عهد عبد الحميد لم تتبدّل إلا بالاسم. فالعوامل التي مر ذكرها والتي كانت توسد بها الأمور إلى غير أهلها لم تزل باقية كما كانت في السابق. حتى لقد زادت عاملاً آخر وهو عامل التحزّب الأعمى للجمعية. فانتساب المرء إلى الجمعية الاتحادية كان وحده كافياً لتسنّم أعلى المناصب ونيل أكبر الوظائف في الدولة. فكيف تظهر لإعلان الدستور نتيجة حسنة وقد علمنا أن أكثر الذين انضموا إلى الجمعية إنما هم من أرباب المطامع الخاصة والأخلاق الفاسدة.

ولذا كانت النتيجة بعد إعلان الدستور بقاء الحالة السابقة واستمرار تلك العوامل في فعلها السابق من توسيد الأمور في الأكثر إلى غير أهلها، ولا سيما العامل الجديد، عامل التحزب الأعمى للجمعية.

وكانت حرية الفكر مهانة، والضغط بالغاً مبلغه على حرية الصحافة والاجتماع وعلى حرية تأليف الأحزاب السياسية التي لا تقوم الحكومة الدستورية إلا بها، حتى قضوا على كل حزب سياسي عدا حزبهم فكان مجلس النواب مؤلفاً من حزب واحد، هو حزب الاتحاد والترقي. وكان انتخاب النواب اسمياً، وكانت القوانين تسنّ في بعض الأحيان لأمور خاصة ولأشخاص معلومين يراد بهم الخير أو الشر، إلى غير ذلك من المفاسد التي كانت في عهد عبد الحميد.

ولم يمضِ على حياة الجمعية الاتحادية زمان طويل حتى حصل لها أعداء الدّاء في جميع البلاد. وليس في ذلك ما يدعو إلى التعجب أو الاستغراب لأن الذي ينضم إلى الجمعية لأجل منفعة خاصة كيف لا ينقلب عدواً لها بالحق أو بالباطل إذا فاتته تلك المنفعة! ولذا كانت الجمعية تهتم بمكافحة أعدائها وخصومها أكثر من أن تلتفت إلى شيء آخر مما تحتاج إليه البلاد. حتى جاءت الحرب العامة فقضت على الدولة العثمانية وعلى الجمعية معاً. لأن الدولة كانت بما فيها من الأوصاب كالمريض المحتضر فأقل حادث يفزعه أو يزعجه يقضي عليه.

٣ ـ خواطر ونوادر:

قامت بنشره دار رياض نجيب الريس بلندن سنة ١٩٨٩ بعناية نجدة فتحي صفوة.

رسالة صغيرة تقع في (٣١) صفحة كتبها في معتزله في الفلوجة وقد فرغ من تبييضها في ٣٠ آب ١٩٤٠ وكتب على غلاف الدفتر: «الجزء الأول من كتاب خواطر ونوادر» ويبدو من كتابة الجملة «الجزء الأول» أنه كان في نيته أن يتبعه بجزء ثان إلا أن الظروف لم تواته. قدم الرصافي لرسالته هذه المقدمة:

«الخاطر هو الهاجس الذي يقع في خلدك عفواً بلا قصد، أو بداع من دواعي التفكير. وأكثر ما يكون إذا كنت معتزل الخلطاء منفرداً عنهم. ولو أني، من أول عهدي بالتفكير، جمعت خواطري لكانت شيئاً كثيراً.

وها أنا اليوم أثبت لك في هذه الكراسة شيئاً مما عنّ أو يعنّ من الخواطر. وأضيف إليها بعض ما صادفته في كتب الأدب من المسائل التي لها شأن في الأدب أو غيره من أمور الحياة.

وإن الذي دعاني إلى إثباتها هنا هو أنها حرة طليقة في سنوحها من كل قيد فلا أرمي من ورائها إلى غاية خاصة ولا أريد بها إقناع مخالف أو إرضاء موافق. بل أنا منها مثلما هي مني حر طليق فلا أماري بها ولا أداجي. وإذا كانت كذلك فعسى أن يجد فيها من يطالعها من أهل الحرار فائدة. وإلا فكم سوّدت المحابر قبلها من قراطيس كانت في الناس أقل نفعاً من نقع الكراديس.

فإليكها كما هي بلا ترتيب ولا تبويب».

وقد اشتملت الرسالة (خواطر ونوادر) على جملة موضوعات في شتى فنون المعرفة منها:

١ ـ لو كنت مصوراً.

٢ ـ عيسى المسيح ومحمد رسول الله.

٣ ـ إله بني إسرائيل.

٤ ـ مصر قبل الحرب العامة وبعدها.

٥ ـ التلقيب بالإضافة إلى الدين.

٦ ـ تصفيق الناس للمنشدين.

٧ ـ الحق والباطل.

٨ ـ الموت والحياة.

٩ ـ الحقيقة والشعر.

١٠ ـ كتاب القبض.

١١ ـ الخردق هو الصُّجم.

وقد اخترنا من هذه الخواطر خاطرة بعنوان (أيضاً):

«كان ولي الدين يكن، أحد مشاهير الكتاب في مصر، يكره كلمة (أيضاً) أشد الكره ويؤاخذ بها الذين يستعملونها في كلامهم من الكتّاب وينتقد عليهم استعمالهم. وكنت أنا أظن أن استعمالها في الكلام ليس من الفصيح وإنما هو من المولد المحدث. غير أني كنت أرى الضرورة قاضية باستعمالها لمسيس الحاجة إليها في الكلام لأنها تفيد معنى (دخى) في اللغة التركية. وليس في العربية ما يفيد هذا المعنى سواها، فلا بد من استعمالها وإن لم تكن من الفصيح حتى وقفت على ورودها في الحديث النبوي ففي الجزء (٣) والصفحة (٢١) من السيرة الحلبية جاء استعمال كلمة (أيضاً) في كلامه (ص). وذلك أن سلمة بن الأكوع بايع ثلاث مرات يوم الحديبية. بعد قول سلمة له قد بايعت يا رسول الله. فقال له رسول الله وأيضاً. ليكون له في ذلك فضيلة لعلم رسول الله بشجاعته وشهرته في الثبات.

فبهذا علمت أنها من الفصيح القديم لا من المولد المحدث».

٤ ـ دفع المراق في كلام أهل العراق:

فرغ الرصافي من تبييض كتابه هذا في ٤ شباط ١٩١٩ وقد جاء في ختام مقدمته قوله:

«ولما كان هذا الكتاب خاصاً بلغة العامة من أهل العراق وسمته باسم من كلام العامة فسميته: «دفع المراق في كلام أهل العراق» والمراق كلمة عامية تقع في كلامهم بمعنى الافتكار في الشيء لأجل الخوف منه، أو لأجل معرفته وحب الاطلاع عليه. وهي بالمعنى المذكور دخيلة في كلامهم ولها أصل في العربية وهي جمع مرق (بتشديد القاف). يقال: مراق البطن (بتشديد القاف) لما رقّ ولان منه. ومنها أخذ الأطباء لفظ المراقية (بتشديد القاف التي هي عندهم تطلق على نوع من الماليخوليا التي معناها الخلط الأسود ومنسوبة إلى مراق البطن إلا أنهم يخففون ياءها فيقولون مراقية (بتشديد القاف) ويطلقونها على طرف من الجنون كالهوس. وقد أخذ الأتراك هذه الكلمة فحرفوا معناها ومنهم أخذتها العامة فاستعملوها بالمعنى المذكور آنفاً.

وإنما تعمدت استعمال هذه الكلمة في اسم الكتاب ليكون مطابقاً لمسماه ونسأله تعالى أن يجعله نافعاً آمين».

قدم الرصافي كتابه هذا إلى مجلة لغة العرب لمنشئها الأب أنستاس ماري الكرملي فنشرت منه موضوعات في أعداد متفرقة من سنواتها الرابعة والسادسة الصادرة بين آب ١٩٢٦ وأيلول ١٩٢٨ بعد أن قدم لها الكرملي بكلمة جاء فيها: «للشاعر العصري معروف الرصافي كتاب في هذا الموضوع كسره على ثلاثة غرور ضمّن الغر الأول أصول اللغة العراقية وقواعدها وأحكامها وجعل الثاني مجموع مشاهير أقوالهم من مثل سائر وقول عائر وبيت عامر وأبقى مفردات الألفاظ مضمون الغر الثالث. ومن كل ذلك قد اكتفى باللباب وترك التوسع في كل من هذه المضامين الثلاثة لمن يريد الإمعان فيها والاستزادة منها».

وبعد أن تم نشر القسم الأول سحب الرصافي كتابه لأمر نجهله ربما يمت بصلة إلى تعليقات الكرملي التي كان يتعقب بها المؤلف في الهوامش.

وحين أصدر نوري ثابت جريدته (أ. حبزبوز) في ٢٨ أيلول ١٩٣١ طلب إلى الرصافي أن يأذن له بإكمال نشر الكتاب فوافق الرصافي وشرع نوري ثابت بالنشر فنشر ستة فصول منه في أجزاء السنة الأولى الصادرة بين ١٢ كانون الثاني و٢٣ شباط ١٩٣٢ وكانت هذه الفصول خاصة بالأمثال العامية. وقد وعد نوري ثابت قراء جريدته بأنه سيطبع الكتاب على نفقة الجريدة ولكنه لم يفعل ولم يستأنف النشر ونشك في أنه أعاد الكتاب إلى الرصافي.

وقد ذكر لي الأستاذ المرحوم مصطفى علي أنه قام في أوائل سنة ١٩٤٧ بنقل

الفصول التي نشرتها مجلة «لغة العرب» وجريدة (أ. حبزبوز) وأنه ضم إليها فصولاً وجدها بين أوراق الرصافي المبعثرة التي عمل على تصفيتها وتنسيقها في أواخر ١٩٤٤ كما ذكر لي أنها لا تكمل الكتاب وحين سلمني (رحمه الله) نسخته هذه حاولت أن أبحث عن بقية الكتاب وذلك عن طريق أقرباء نوري ثابت فلم أحظ من أحد بجواب شاف هذا ولعل الأيام تسعفنا فنعثر على الفصل الضائع فننشره خدمة للقراء وبراً بمؤلف الكتاب ووفاء للناسخ الذي لم يأل جهداً في جميع آثار الرصافي وصونها من التلف والضياع. وقد اخترنا من فصول هذا الكتاب فصلاً بعنوان (لهجتهم في الأسماء الثلاثية) نقدمه كنموذج من الكتاب.

«كل ما كان من الأسماء الثلاثية ساكن الوسط، ولم يكن مضافاً إلى ضمير المفرد متكلماً كان أو مخاطباً أو غائباً جعلوا وسطه متحركاً في كلامهم. غير أن هذه الحركة تختلف باختلاف حركة الحرف الأول من الأسماء فإن كان الحرف الأول مضموماً جعلوا الحرف الثاني مضموماً أيضاً كقولهم في قفل قُفُل، وفي شغل شُغُل، وفي حكم حُكُم، وفي جرم جُرُم، وفي شكر شُكُر، وفي كفر كُفُر، وفي مهر مُهُر.

هذا هو الغالب في كلامهم. وأما قولهم في حُسن حِسِن (بكسرتين) وكذلك في جبن جِبِن وفي دهن دِهِن فشاذ أو هو على توهمهم أن أصله فِعْل (بكسر فسكون).

وإن كان الحرف الأول من الاسم مكسوراً، جعلوا ثانيه مكسوراً أيضاً، كقولهم في حمل حِمِل، وفي حبر حِبِر، وفي حلم حِلِم، وفي فكر فِكِر، وفي ذكر ذِكِر، وفي كذب جِذِب، وفي شبر شِبِر، وفي تبن تِبِن.

وإن كان الحرف الأول من الاسم مفتوحاً جروا في حركة ثانيه على ثلاثة وجوه: الأول أن يجعلوه مفتوحاً أيضاً كقولهم في بحر بَحَر، وفي دهر دَهَر، وفي مهر مَهَر.

الثاني أن يجعلوه مضموماً كقولهم: في تمر تُمُر، وفي خمر خُمُر، وفي جمر جُمُر، وفي قلب گُلُب، وفي قبر گُبُر، وفي حرف حُرُف، وفي صبر صُبُر.

الثالث أن يجعلوه مكسوراً كقولهم في نجم نَجِم، وفي كلب چَلِب، وفي أرض أَرِض، وفي كرد جَرِد، وفي فرد فَرِد، وفي برد بَرِد، وفي شمع شَمِع، وفي دمع دَمِع.

ويتحصل من هذا أن الاسم الثلاثي الساكن الوسط، إن كان مضموم الأول ضموا ثانيه وإن كان مكسور الأول كسروا ثانيه، وكانت هذه الحركة من قبيل حركة الإتباع وإن كان مفتوح الأول جروا في حركة ثانيه على ثلاثة وجوه: الضم والفتح والكسر. وإن

هذا، أعني تحريكهم الحرف الثاني إذا كان الاسم غير مضاف إلى ضمير المفرد، سواء كان متكلماً أو غائباً أو مخاطباً. وأما إذا كان مضافاً إلى أحد هذه الضمائر فإنهم يبقون ثانيه ساكناً ولا يحركونه بخلاف ما إذا كان مضافاً إلى ضمير الجمع من المتكلم والمخاطب والغائب فإنهم حينئذٍ يحركونه أيضاً على الوجه الذي ذكرناه.

وأما إذا كان الاسم الثلاثي متحرك الوسط وكان مفتوح الأول والثاني فإنهم يجرون فيه على ثلاثة أوجه:

الأول أن يبقوه على حاله بلا تحريف ولا تغيير كالخبر والطرب والكرب والذهب والحطب والعجب والشعر وغير ذلك.

الثاني: أن يحرفوه بجعل فتحته الأولى ضمة كقولهم في القمر كُمر، وفي الكبر كُبر (لهذا الشجر المعروف)، وفي الطبر طُبر، وفي صفر صُفر، وفي ثغر ثُغر وفي هذا الأخير تحريفان: إبدالهما الثاء المثلثة تاء مثناة وجعلهم فتحته الأولى ضمة.

الثالث: أن يحرفوه بجعل فتحته الأولى كسرة كقولهم في الجمل جِمل، وفي الخشب خِشب، وفي الكفن جِفن، وفي الشجر شِجر، وفي القدح جِدح (بإبدال القاف جيماً).

٥ ـ خطب الرصافي في مجلس النواب العراقي:

قامت مؤسسة المدى الثقافية بطبعه ضمن منشوراتها لسنة ٢٠١٠.

اختير الرصافي لتمثيل الأمة في المجلس النيابي العراقي في أربع دورات وذلك ابتداء من الدورة الانتخابية الثالثة التي ابتدأت في أول تشرين الأول ١٩٣٠ إلى الدورة الانتخابية الثامنة التي انتهت في ٢٢ سباط ١٩٣٩.

وقد قام بواجباته النيابية خير قيام لا يستجيب إلا لما يمليه عليه ضميره ويرتضيه وجدانه الوطني فكان صوت الأمة المدوي تحت قبة المجلس غير متأثر بعلاقات الصداقة التي تربطه برجال السياسة ممن تولوا المسؤولية.

والرصافي لم يكن من أولئك النواب الذين آثروا (الصمت) وكيف يكون كذلك وهو الذي عندما أراد أن يهجو (جاهلاً متكبراً) لم يجد من العيوب التي تشينه أقبح ولا أشنع من عيوب نواب بغداد في مجلس المبعوثان فقال:

وشامخ الأنف ما ينفك مكتسيا ... ثوب التكبر في بحبوحة النادي
قد لازم الصمت عيا في مجالسه ... كأنما هو من نواب بغداد

لقد قام الأستاذ المرحوم مصطفى علي بجمع خطب الرصافي وملاحظاته التي أدلى بها في المجلس مستعيناً بمحاضر الجلسات وجريدة الوقائع العراقية وقد بلغت (١٤٥) صفحة وهي تمثل جانباً من أدبه السياسي وقد اخترنا منها هذه الخطبة التي ألقاها في الجلسة المنعقدة في ٢٦ مايس ١٩٣٢ بمناسبة عرض قانون المطبوعات:

«للفكر البشري في الوجود مرتبتان، الواحدة خفية والأخرى ظاهرة جلية. أما المرتبة الأولى فهي الوجود الذهني وهو أن الإنسان يفتكر ويحصل من فكره صورة ذهنية لا يحس بها غيره فتكون غير محسوسة عند غيره. والثانية هي ظهور هذه الفكرة إلى الحس وعالم الحس.

وذلك يكون بطريقتين، إما بطريقة الكلام أو ما يقوم مقامه من الكتابة، وإما بطريق الفعل فتحصل لنا ثلاث مراتب. ففي الفكر البشري وجود ذهني ووجود خارجي، ويكون الخارجي شكلين إما بطريق الكلام أو ما يقوم مقامه أو بالفعل كأن يصور الإنسان شيئاً ويخرجه إلى عالم الوجود.

أما الفكرة البشرية وهي في الوجود الذهني فمطلقة غير مقيدة بشيء ولا يسيطر عليها إلا الله. كل إنسان يستطيع أن يفكر كما يشاء وكما يريد بدون مانع ولا رادع، لهذا لم نجد في قوانين الأمم أي قيد يرجع إلى الفكر الإنساني وهو في هذه الحالة إذ ليس من الممكن إن كان الفكر الإنساني غير محسوس عند الغير ليس من الممكن أن تظهر منه مضرّة تتعلق بالفرد أو بالمجتمع.

أما وجود الفكر البشري في الخارج بواسطة الكلام فمن الممكن أن يتعلق بحق الغير، لأن وجود الشكل وله حس عند الغير وليس محسوساً عند الفكر فقط. ومن الممكن أن يتعلق بحق الغير وتنشأ منه أضرار فتعلق بحق الغير، ولكن هذه الأضرار لا تكون إلا مادية ـ أستغفر الله ـ أدبية غير مادية ولأجل كون الأضرار الناشئة من الفكر البشري في هذه الحالة أدبية لا مادية كانت القيود التي وضعها المشرعون تجاه هذه الفكرة قيوداً خفيفة غير ثقيلة لأنها لا يتولد منها ضرر مادي ولكن المشرعين لم يأخذوا بنظر الاعتبار إلا وجود الفكر البشري في العالم الخارجي بصورة الفعل.

فجميع العقوبات والأحكام تتولد على الفكرة البشرية وهي في هذه المرتبة لأن من الممكن أن تظهر أضراراً مادية وأدبية.

إن اللائحة التي بين أيدينا تختص بالفكرة البشرية في المرتبة الثانية يعني ظاهر من الحس بواسطة الكلام والكتابة والنشر.

قلنا: إن الضرر المتولد من الفكرة البشرية على الأغلب ضرر أدبي يتعلق في الأكثر بحقوق الأفراد أكثر من تعلقه بحقوق الجماعات.

لهذا نجد حرية الكلام والنشر مطلقة كل الإطلاق وهناك قيود خفيفة لدفع المضرة المتعلقة بحقوق الأفراد وهذه تضمنها المحاكم. ولكن إذا نظرنا إلى هذه اللائحة رأينا فيها من القيود والأغلال ما لم يسبق له نظير في التاريخ ولم يفكر فيه مفكر من المشرعين.

إذا كانت حكومتنا، دستورية، نيابية، والحكم فيها بالواسطة راجع إلى الشعب، إذا كان هذا حقيقياً أعتقد أن هذا القانون ما هو إلا ضحكة استهزاء في وجه الدستور، ولا يمكننا أن نعتبر أن المصلحة العامة والظروف الخاصة وأحوالنا العمومية الحاضرة تقضي بهذا. لماذا؟

لأن هذا العذر معناه أن الظروف الخاصة، وأحوالنا الحاضرة لا يمكن أن تكون فيها حكومة دستورية، وإذا كنا غير أهل فلنجعل الحكم مطلقاً ولنأت بقانون أشد من هذا، معقول ولكن من جهة شبه النعامة لا طير ولا جمل.

نحن حكومة دستورية، نيابية، الحكم فيها للشعب، وسنكون مستقلين في القريب العاجل، ونأتي بهذا القانون! هذا ينافي شكل الحكومة الحاضرة. يقولون: ولكن أحوالنا الحاضرة تقتضي هذا القانون. إذن كيف ينافي شكل حكومتنا الأحوال الحاضرة.

أيها السادة! تعلمون أن القانون الذي خرج من هذا المجلس في العام الماضي هو قانون المطبوعات الذي استوجب ضجة كبيرة في هذا المجلس العالي وطبقات الشعب لم يمرّ على سنّه وإخراجه من المجلس إلا سنة واحدة. فأنا أسأل: أي شيء حدث من التطور السريع المدهش في البلاد خلال هذه السنة حتى وجب التضييق على الحرية والصحافة وحتى اقتضى تعديل القانون إلى هذا الحد!

أنا لا أنكر أن صحافتنا غير راقية. نعم وهي ليست نزيهة من كل الوجوه. نعم، احتمل أن وجود كل الصحافة هو لمنفعة العموم وأن منافعها أكثر من مضارها التي كما ذكر الزميل [صادق البصام ـ نائب الكوت] تتولد منها مسائل تتعلق بالأشخاص كالسب والشتم. فإذا كانت هناك قوانين تعاقب من أجل الشتم والسب والعقاب موجود في تلك القوانين فهذا قانون المطبوعات فما علاقته بالشتم والسب.

إذا كانت إحدى الجرائد شتمت رجلاً فذلك الرجل له الحق أن يقيم الدعوى عليها ويترافع معها في المحاكم، والمحاكم تعاقب المجرم.

فهذا القانون ليس معناه للشتم والسب بل للتضييق على الصحافة والحرية وكمّ الأفواه.

فأنا أرجو من المجلس العالي ألا ينتقد من هذا القانون جملاً كما فعل الزميل صادق البصام، بل يحمله ويرميه خارج المجلس.

٦ ـ الزم الألزم من لزوم ما لا يلزم:

لقد نظر الرصافي في ديوان: (لزوم ما لا يلزم) للمعري فاختار منه ما يقرب (٦٠٠) بيت نحلها عنوان «الزم الألزم من لزوم ما لا يلزم» وقد كتبها في دفترين صغيرين رأيت الثاني منهما عند المرحوم مصطفى علي الذي أفادني بأنه أودع الدفتر الأول لدى مديرية المخطوطات في المؤسسة العامة للآثار والتراث وأنه سيلحق بالأول والثاني وقد فعل وهما الآن يحملان رقم ٣٧٢١ و٣٧٢٢ في المديرية المذكورة وقد جاء في وصفهما:

وهي مجموعة من القصائد انتقاها الرصافي من شعر المعري في كتابه لزوم ما لا يلزم ورتبها على حروف المعجم. كتبها الرصافي بخطه تتضمن قسماً من الكتاب يبدأ بالحرف (د) إلى الحرف (ز) ومن الحرف (م) إلى الحرف (ي).

* * *

الفهارس العامة

١ ـ فهرس الأعلام

(أ)

(ب)

(خ)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ي)

٢ ـ فهرس البلدان والأماكن والمواضع

الفهرس

الجزء الثاني

الجزء الثالث

هذا الكتاب

«كان الرصافي رجلاً من رجال الفكر، واسع العقل، صلب العقيدة، شديد المراس في الحق، حاد الذكاء...».

كامل الجادرجي

«والرصافي - والحق يقال - ذئب الحرية في العراق يثب على كل من يحاول قتلها أو تقييدها».

أمين الريحاني

«... إنني لم ألقَ في عمري أديباً أوسع منه معرفة باللغة وخصائص مفرداتها وبالصرف والنحو وما يتصل بقواعدهما من قيود وشروط...»

طه الراوي

«كان الرصافي عملاقاً، وصورته تقترن دائماً بصورة العملاق الظامئ النهم الذي يغمس شفتيه في أحواض المباهج والمسرات...».

رئيف خوري

